

TOWERY BY DIE TSWANA MET
BESONDERE VERWYSING NA DIE
KGATLA-BAGAKGAFELA

deur

JACOBUS LOUW REYNEKE

Voorgelê ter vervulling van 'n deel
van die vereistes vir die
graad
D. PHIL.
in die Fakulteit Lettere en Wysbegeerte
Universiteit van Pretoria
PRETORIA

14 MEI 1971

VOORWOORD

Met die voltooiing van hierdie proefskrif betuig ek my hartlike dank teenoor my hooggeagte promotor, professor dr. P.J. Coertze wat my gelei het op die weg van volkekundige navorsing en noukeurige formulering.

Die administrasie van Botswana (destyds: Betsjoeana-land Protektoraat) het goedgeunstiglik toestemming en toegang verleen tot die Kgatla-, Kwena- en Tlokwa-gebiede, waar die navorsingswerk gedoen kon word, waarvoor ek my opregte dank uitspreek. Die Bantoesakekommissaris te Pilanesberg in die Rustenburg distrik was altyd simpatiek teenoor hierdie studie onder die Bakgatla-bagaKgafêla, waarvoor ek my waardering wil betuig.

Teenoor dr. L.E.W. Codd en sy personeel van die Nasionale Herbarium in Pretoria wil ek 'n besondere woord van dank spreek vir die honderde plante wat hulle vir my geïdentifiseer het. Professor J.M. Watt van die Departement Farmakologie van die Universiteit van die Witwatersrand het besonder belang gestel in hierdie studie en ek wil hom graag bedank vir sy prikkelende voorbeeld en aanmoediging. Dr. N.J. van Warmelo, dr. P.L. Breutz, prof. D.G. Steyn, prof. A.A. van Schalkwyk, dr. J.B. van Schalkwyk en dr. G.H. Teichler het almal in persoonlike gesprekke belang gestel en raad gegee, waarvoor ek hulle van harte bedank.

Vir die vergunning deur die Algemene Sendingkommissie van die N.G. Kerk in S.A. (Kaap), en later ook die Sinodale Sendingkommissie van die N.G. Kerk van Noord-Transvaal, om tydens my bediening as sendeling aan hierdie studie te werk, spreek ek my opregte waardering uit. Die Verenigde Bybelgenootskap en die Bybelgenootskap van S.A. maak die finale afronding moontlik, deur die toekenning van verdere studieverlof. Deur bemiddeling van Ds. G.J. Davidtsh het die Grootkerk Utiliteitsmaatskappy goedgeunstiglik 'n bydrae gemaak tot die publikasiekoste van hierdie proefskrif, en so ook Mej. E. Fouche en Mev. J.M. Auden. Die Nasionale Raad vir Sosiale Navorsing het ook 'n groot deel van die koste van hierdie ondersoek gefinansier en my telkens aangemoedig om die ondersoek te voltooi. My hartlike dank aan hulle almal. Hierdie ondersoek sou egter nie gemaak kon word sonder die persoonlike hulp van die dingaka (toordokters) self nie. Sestien van hulle het oor 'n tydperk van 17 jaar die meegaande inligting verstrek. My hoë waardering en opregte dank betuig ek teenoor hulle van wie die Tswana-tekste (met vertaling) as bylaag tot hierdie studie verskyn. Gaandeweg betuig ek ook my erkentlikheid teenoor aangehaalde skrywers.

Teenoor my eggenote en my kinders asook teenoor my ouers is ek meer as dank verskuldig vir die bemoediging en hulp wat hulle te alle tye verleen het. Mag hierdie studie wat vir my 'n voortdurende bron van vreugde en ook 'n openbaring gewees het, andere ook lei op die weg van verdere

navorsing en sodoende help om die Bantoe se volkserfenis vir hul nageslagte te bewaar. Ook wil ek die hoop en vertroue uitspreek dat dit vir staatkundige- en kerkleiers tot hulp sal wees om die voorwerp van hul bearbeiding beter te ken en simpatiek te begryp.

J.L. REYNEKE

PRETORIA
14 Mei 1971

SAMEVATTING

TOWERY BY DIE TSWANA MET
BESONDERE VERWYSING NA DIE
KGATLA-BAGAKGAFELA

deur

JACOBUS LOUW REYNEKE

soos voorgelê onder leiding van
Prof. dr. P. J. COERTZE, M.A., D. Phil.,

Hoof van die Departement Volkekunde
Universiteit van Pretoria

Voorgelê ter vervulling van 'n deel van
die vereistes vir die graad

D. PHIL.

in die Fakulteit Lettere en Wysbegeerte
Universiteit van Pretoria

PRETORIA

14 Mei 1971

Die proefskrif handel oor die bongaka of towerypraktyke van die Batswana in Transvaal en Botswana. Die studie is hoofsaaklik gebaseer op oorspronklike navorsingswerk wat vanaf 1952 tot 1968 gedoen is, toe meer as 300 tekste in die Tswana-taal woordeliks afgeskryf is soos gedikteer deur 16 Tswana-dingaka of towerybeoefenaars. Meeste van die tekste is deur dingaka van die Kgatla-bagaKgafela gedikteer, maar ook is daar tekste van die Ngwato, Kwena, Tlokwa, Tlhako en ander stamme se dingaka. Hierdie tekste met vertaling langsaan en verklarende aantekeninge vorm die grondslag van hierdie proefskrif en word derhalwe as byvoegsel in 'n tweede band hierby aangebied. In die verhandeling word voortdurend na hierdie tekste verwys, veral omdat inligting wat voorheen nie beskikbaar was nie vir sover dit die Tswana betref, daardeur bekombaar geword het en in 'n sekere sin is dit 'n uitbouing van die bestaande literatuur oor die denke en wesensopvatting van die suidelike Bantoe.

Die proefskrif gee 'n inleidende oorsig oor bestaande opvattinge oor towery waarin die belangrikste beskouinge in die Volkekunde behandel word. Hierna word die geskiedenis van die Kgatla asook die stamstruktuur van die Tswana behandel, met 'n oorsig oor die sosiale organisasie, die gesagsstruktuur, ekonomiese aspek en die godsdienstige lewe. In Hoofstuk IV word meer spesifiek gelet op die toordokters en hul klassifisering waarna in Hoofstuk V in meer detail gelet word op die opleiding van die dingaka, hul toerusting, en skakeling met die badimo of voorouergeeste. Hul invloedseer in die stamlewe word vervolgens behandel soos o. a. in die kgotla of volksvergaderplek, in die gesinslewe, en hoe hul optree as 'beskermers' van die gemeenskap, en as bemiddelaars in die stamreligie.

Die veelvuldige dienste wat hulle as geëerde en gesogte helpers verrig in hul samelewing word meer uitvoerig bespreek in Hoofstuk VII, soos o. a. hul optrede teen baloi of toornaars.

Dolosgooiery met die ditaola word analities bespreek om die onderliggende sisteem by die interpretasie van die valwyses te verklaar. Vervolgens word die ngaka as geneesheer behandel, met 'n noukeurige ondersoek na die metodes van behandeling by verskillende soorte siektes, asook die vroegtydige afwering daarvan. 'n Faset van die bongaka waaraan besondere aandag gegee is, is die plante wat gebruik word. Monsters van meer as 500 verskillende plante is onder leiding van die dingaka in die veld versamel en hul gebruike in die tekste aangeteken, waarna hul vir identifikasie na die Nasionale Herbarium in Pretoria gestuur is. Heelwat nuwe lig kon gewerp word op die Tswana-name en -gebruike van die inheemse plante wat in Hoofstuk IX behandel word. 'n Lys van die name uit Tswana na die wetenskaplike benaming, en ook andersom word as byvoegsel aangeheg.

Hoofstuk X handel oor die gebruik van insekte, reptiele, voëls en ander diere, asook die mens, in die preparate van die dingaka.

In 'n slothoofstuk word die denke by die Bantoe met betrekking tot die magiese en die empiriese nagegaan in die lig van die voorgaande uiteensetting met verwysing na die bestaande literatuur. In die hoofstuk word die towerygeleef ook eties beoordeel en daar word ook gelet op die invloed wat dit nog het op die hedendaagse Kgatla en Tswana se godsdienstige lewe.

SUMMARY

TSWANA MAGIC WITH SPECIAL
REFERENCE TO THE
KGATLA-BAGAKGAFELA

by

JACOBUS LOUW REYNEKE

as presented under the guidance of
Prof. dr. P.J. COERTZE, M. A. , D. Phil.

Head of the Department of Anthropology
of the University of Pretoria

Presented in partial fulfilment of the
requirements for the degree

D. PHIL.

in the Faculty of Arts and Sciences
University of Pretoria

PRETORIA

14 May 1971

This thesis deals with bongaka or the magical practices of the Batswana in the Transvaal and Botswana. It is mainly based on original research-work which was done between 1952 and 1968. More than 300 texts were written down verbally as dictated by 16 Tswana dingaka ('magicians', 'witch-doctors' or 'medicine-men'). Most of the texts were dictated by Kgatla-bagaKgafela dingaka, but there are also texts of magicians from the Ngwato, Kwena, Tlokwa, Tlhako and other tribes. The original texts with translation and clarifying notes, form the basis of this thesis and are presented in an accompanying volume. Continuously reference is being made in the treatise to the original material, because of considerable new information which has come to light, which was not previously known with regard to the Tswana; to a certain extent it is also an addition to present literature on the principles of Bantu thought and their concept of reality.

The thesis commences with an initial resumé of past and present-day views on magic sorcery and witchcraft in Anthropology. Subsequently the history of the Kgatla and the tribal structure of Tswana society is surveyed, with special reference to social organization, the tribal authority, the economic aspect and religious life. In Chapter IV the various types of dingaka or 'magicians' are discussed. In Chapter V their training, equipment, and contact with the badimo or ancestor-spirits is described. This is followed by a review of the activities and influence of the dingaka in the kgotla (tribal assembly) and in the everyday life of the family and the individual, and how they act as 'protectors' of society and as mediators in tribal religion. Their manifold services as honoured helpers of society are discussed in detail in Chapter VII, as for instance in the prevention and treatment of boloi (sorcery) by baloi (sorcerers).

Divination by means of ditaola or divining-bones is analysed so as to reveal the underlying system of interpretation. The ngaka is then discussed as 'doctor' with a detailed study of his treatment of illness, as well as its prevention. Special attention is given to the plants which are used by the dingaka. More than 500 different plants were collected under guidance of the 'doctors', and the medicinal uses recorded as dictated by them. Botanical specimens were forwarded to the National Herbarium in Pretoria for identification. Quite a considerable amount of new information on names and uses of the indigenous plants of Botswana and the Western Transvaal were obtained, and this is discussed in Chapter IX. A list of Tswana names with their scientific equivalents and vice versa is attached in the addendum. Chapter X is a description of the use made of insects, reptile, bird and animal, as well as human body parts in the compounded 'medicines'.

In a final chapter Bantu thought is discussed as pertaining to the magical and the empirical world in the light of the foregoing information, with reference to existing literature. The magical beliefs and practices of the Tswana are evaluated ethically and its influence on their present-day religious life is finally reviewed.

INHOUDSOPGAWE

Bladsy

VOORWOORD
<u>HOOFSTUK I - INLEIDEND</u>	...	1
A. PROBLEEMSTELLING	...	1
B. BESKOUINGE OOR TOWERY	...	4
1. Algemene kenmerke van towery	...	5
2. Teorieë en beskouinge in die Volkekunde oor towery naas religie	...	8
(a) Die Ewolusionistiese voorstanders	...	8
(b) Die Historiese rigting	...	14
(c) Die Sosiologiese eksponente	...	17
3. Latere Denkrigtings	...	21
(a) Die Funkzionele skool	...	21
(b) Die hedendaagse opvattinge in verband met die Kultuur-sosiologiese funksie van religie en magie in die samelewing	...	26
4. Die wese van towery	...	35
5. Tswana-beskouinge oor die bonatuurlike	...	37
(a) Persoonlike supernaturalisme	...	37
(b) Onpersoonlike supernaturalisme	...	37
(i) Goedgesinde towery (<u>bongaka</u>)	...	38
(ii) Kwaadgesinde towery (<u>boloi</u>)	...	41
C. METODE VAN ONDERSOEK	...	43
1. Metodes van andere	...	43
2. Eie metode	...	46
(a) Etnografiese bronnestudie	...	46
(b) Persoonlike veldwerk	...	46
(c) Tegniese verwerking	...	51
D. SAMEVATTING	...	52
<u>HOOFSTUK II - HERKOMS EN GESKIEDENIS VAN DIE KGATLA</u>	...	58
A. INLEIDING	...	58
B. HERKOMS	...	58
C. VROEË GESKIEDENIS VAN DIE KGATLA	...	59
I Kgafela	...	62
II Tebele	...	62
III Masellane	...	62
IV Modimakwane	...	62
V Kgwefane	...	62
VI Molefe	...	62

VII	Makgotso	63
VIII	Pheto	63
IX	Senwelo	63
X	Letsebe	63
XI	Motlotle	63
XII	Pilane	63
D. UMZILIKAZI SE VERSKYNING		63
E. KGATLA STAMHOOFDE NA UMZILIKAZI		64
XIII	Kgotlamaswe	64
XIV	Molefi	64
XV	Kgamanyane	65
XVI	Lentswe	65
XVII	Ramono	66
XVIII	Dialwa	66
XIX	Ofentse	66
XX	Thari	66
XXI	Tidimane	66
F. KONTAK MET DIE BLANKES		66
1.	Sendinginvloede	68
2.	Werks- en kultuurkontakte	75
G. DIE HUIDIGE TSWANA- EN KGATLA-WOONGEBIED		76
H. BEVOLKINGSSTATISTIEK		77
I. SAMEVATTING		77
 <u>HOOFSTUK III - DIE STAMSTRUKTUUR VAN DIE TSWANA</u>		
<u>GEMEENSKAP</u>		80
A. DIE SOSIALE ORGANISASIE		80
1.	Die huisgesin	80
2.	Die stamwyke (<u>dikgôrô</u>)	81
3.	Die vaderreg	83
4.	Ouderdomsgroepering	84
5.	Geslagsgroepering	84
B. DIE GESAGSSTRUKTUUR		85
1.	Die stamhoof of opperhoof	86
(a)	Opleiding, opvolging en pligte van die stamhoof	87
(b)	Stamrade en amptenare	88
(c)	Regspleging	90
(i)	Die hofstelsel en hofprosedure	91
(ii)	Die familiereg	92
2.	Die wykshoof en <u>kgôrô</u> -verdeling	94
3.	Die <u>lesika</u> -hoof of <u>linie</u> -hoof	96
4.	Stam- en Staatsgesag	97

C.	EKONOMIESE LEWE	98
D.	DIE GODSDIENSTIGE LEWE VAN DIE KGATLA	100
	1. Die tradisionele opvatting	101
	2. Die Bakgatla en die Christendom	104
E.	DIE POSISIE EN STATUS VAN DIE <u>NGAKA</u> IN DIE STAMLEWE	108
F.	OPSOMMING	113
 <u>HOOFSTUK IV - DIE <u>DINGAKA</u> OF TOORDOKTERS EN HUL</u>		
	<u>KLASSIFISERING</u>	117
A.	BY ANDER STAMME EN DIE TSWANA	117
B.	KLASSIFISERING	122
	1. Die <u>dingaka</u> wat dolosse het	122
	2. Die <u>dingaka</u> wat nie dolosse het nie	123
	3. Alle Tswana <u>dingaka</u> gebruik "kragmiddele" en plante	124
	4. Die "uitsuier" (<u>sedupe</u>)	125
	5. 'n Toornaar (<u>moloi</u>)	127
C.	DIE VERGOEDING VAN DIE <u>DINGAKA</u>	129
D.	SAMEVATTING	131
 <u>HOOFSTUK V - DIE OPLEIDING VAN DIE <u>NGAKA</u></u>		133
A.	DIE KANDIDAAT KRY 'N 'ROEPING'	133
B.	GESKIKTE KANDIDATE	134
C.	DIE OPLEIDING	135
D.	DIE TOERUSTING VAN DIE <u>NGAKA</u>	139
	1. Sy mus	139
	2. Die wildebees-stertkwas	139
	3. Die halssnoer	140
	4. Die dolosse	140
	5. <u>Mankgwenyane</u> : die aanwyser	140
	6. Die medisynesak	141
	7. Die suighoring (<u>motlhogo</u>)	141
	8. Die graafyster (<u>kepu</u>)	142
	9. Die handdisseltjie (<u>phalo</u>)	142
	10. Die assegaai (<u>lerumo</u>)	142
	11. Die fluit (<u>phala</u>)	142
	12. Kragmiddelhorings	142
E.	DIE <u>NGAKA</u> SE PERSOONLIKE BEVEILIGING	143

F.	DIE <u>NGAKA</u> SE VOORTDURENDE KONTAK MET DIE VOOROUERGEESTE	146
G.	SPECIALISERING	149
H.	SAMEVATTING	150
 <u>HOOFSTUK VI - DIE INVLOEDSFEER VAN DIE DINGAKA IN DIE SAMELEWING</u>		152
A.	SY EERVOLLE POSISIE IN DIE <u>KGOTLA</u> (VERGADERPLEK)	152
B.	DIE <u>NGAKA</u> AS RAADGEWER EN BEVEILIGER VAN DIE GESINSLEWE	153
C.	TOEVLUGSOORD VIR PERSOONLIKE MOEILIKHEDE	154
D.	DIE <u>NGAKA</u> AS BESKERMHEER VAN DIE GEMEENSKAP ...	156
E.	DIE BRON VAN WRAAKMIDDELE	157
F.	BEMIDDELAAR IN DIE STAMRELIGIE	157
G.	DIE <u>BONGAKA</u> SE NUWE VORME IN DIE SEPERATISTIESE KERKE	159
H.	HOUDING VAN DIE OWERHEID TEENoor DIE <u>DINGAKA</u> ...	161
I.	SAMEVATTING	162
 <u>HOOFSTUK VII - DIE VEELVULDIGE DIENSTE VAN DIE NGAKA AAN DIE STAMLEDE</u>		163
A.	BY DIE AANLê VAN 'N STAT	163
B.	DIE INSEëNING VAN 'N STAMHOOF	163
C.	KRISISTYE IN DIE STAMLEWE	165
	1. Reënmaak	165
	2. Oorlog	169
	3. Die leeu jag	171
D.	DIE <u>NGAKA</u> IN DIE STAMSKOOL	172

E.	BEVEILIGING VAN DIE STAMGEBIED EN EIENDOM	...	175
	1. Beveiliging van die landsgrense	...	176
	2. Beveiliging van die stat	...	176
	3. Beveiliging van die tuiste	...	177
	4. Beveiligingsritus vir die beeskraal	...	180
	5. Watervoorsiening	...	182
	6. Beveiliging van die landerye en oeste	...	183
	7. Afwering van sprinkane en vinke	...	184
	8. Beveiliging van voedsel by 'n huwelik	...	185
F.	DIE <u>NGAKA</u> EN DIEFSTAL	...	186
G.	OPTREDE VAN DIE <u>NGAKA</u> TEEN <u>BALOI</u> OF TOORNAARS		187
H.	DIE AFWERING VAN WEERLIG	...	190
I.	DIE <u>NGAKA</u> AS GENEESHEER	...	192
J.	OPSOMMING	...	193
<u>HOOFSTUK VIII - DIAGNOSERING VAN SIEKTE EN</u>			
<u>TEENSPOED</u>			
		...	196
A.	DOLOSGOOIERY	...	196
	1. Die maak, kraggee en 'opwek' van dolosse	..	197
	2. Die name, eienskappe en relatiewe belangrikheid van die dolosse	...	200
	3. Die verskillende valwyses van die dolosse		202
	(a) Die valwyses	...	203
	(b) Die prysliedere van die valwyses en hul interpretasie	...	210
	(c) Uitsprake	...	211
	4. Kgatla dolosgooiery vergelyk met ander stamme	...	213
B.	WAARSÊERY DEUR <u>MANKGWENYANE</u>	...	215
C.	WAARSÊERY DEUR <u>SEGWANA</u>	...	215
D.	WAARSÊERY DEUR 'N ORAKEL	...	215
E.	SIMPTOMATIESE KENNIS VAN SIEKTE	..	216
F.	DIE VOOROUERGEESTE SE AANDEEL IN SIEKTE EN DIAGNOSE	..	217
G.	OPSOMMING	...	219

<u>HOOFSTUK IX - DIE AFWERING EN BEHANDELING VAN</u>		
<u>SIEKTE EN TEENSPOED DEUR DIE NGAKA</u>		222
A. SIEKTE	...	222
1. Afweringsmiddele	...	223
2. Die behandeling van siekte	...	223
(a) Die hart en bloedstelsel	...	224
(b) Besetenheid of malheid	...	225
(c) Vallendesiekte	...	227
(d) 'Die groot hoofpyn'	...	228
(e) Bloeding	...	230
(f) Bloed	...	231
(g) Die versameling van bloed tot mensvorming	...	232
(h) Geslagsverandering	...	234
(i) Baarmoederongesteldheid	...	234
(j) Vrugbaarheid	...	235
(k) Kraam en toordery	...	235
(l) Tydens 'n bevalling	...	235
(m) Na die geboorte	...	236
(n) Die reëling van maandstondes	...	238
(o) Die versterking van die man	...	239
(p) Urino-genitale ongesteldheid	...	241
(q) Die dood bring ongesteldheid	...	243
(r) Behandeling van ernstige krankheid	...	245
(s) Maagbloeding	...	247
(t) Teengif vir: <i>Adenia digitata</i> (bobbejaangif)	...	247
(u) Aambeie	...	248
(v) Gal	...	248
(w) Behandeling van die scrotum en prostaat	...	249
(x) Die verwydering van 'n geswel	...	250
(y) Die bors	...	250
(z) Been- en voetkwale	...	251
(aa) Gewrigsontsteking	...	253
(ab) Velaandoeninge	...	254
(i) Brandwonde	...	254
(ii) Sere	...	254
(iii) 'n Pitsweer of bloedvint (<u>tlhagala</u>)	...	255
(iv) Inwendige sere	...	255
(v) 'n Oop seer	...	256
(ac) Oor, neus en keel	...	256
(ad) Tandpyn	...	257
(ae) Seer oë	...	258
3. Magiese ritusse en siekte	...	258
4. Bloedlating en inkerwing	...	259
5. Uitsuiging van <u>sejeso</u> (vreter) met 'n <u>motlhogo</u> (suighoring)	...	260
6. Vernietiging van 'n <u>sejeso</u> (vreter)	...	261
7. Om 'n getoorde kranke te behandel	...	263
8. Slangbyt	...	265

B.	DIE VOORKOMING VAN TEENSPOED	266
1.	Gevaarpunte	266
2.	Afweringsmiddele	266
	(a) Beveiligingsritus met kragmiddelhorning en 'lig'	266
	(b) Behandeling om teenspoed te voorkom	267
	(c) Dra van amulette	269
3.	Tokkelossie	270
C.	VERSEKERING VAN VOORSPOED	272
1.	Die <u>leswalo</u> of voorspoedsalf	272
2.	Die kragmiddelhorning (<u>lenaka la pheko</u>)	274
3.	Die fluit (<u>phala</u>)	279
4.	Om 'n 'swaar skaduwee neer te sit'	279
D.	VERGOEDING VAN DIE <u>NGAKA</u>	281
E.	SAMEVATTING	282
<u>HOOFSTUK X - BESTANDELE VAN KRAGMIDDELE EN</u>					
	<u>'MEDISYNE'</u>	288
A.	PLANTE DEUR <u>DINGAKA</u> GEBRUIK	290
B.	INSEKTE EN ANDER ARTHROPODA AS KRAGMIDDELE	301
C.	<u>DIPHEKO</u> OF KRAGMIDDELE VAN REPTIELE, VOËLS EN ANDER DIERE	306
1.	Slange (<u>dinoga</u>)	307
2.	Die krokodil (<u>kwena</u>)	312
3.	Die waterlikkewaan	313
4.	Die paling	314
5.	Die verkleurmannetjie (<u>leobu</u>)	314
6.	Die akkedis	315
7.	Die sandkoggelmander	315
8.	Die opblaaspadda	315
9.	Die waterskilpad en gewone skilpad	316
10.	Die seeskulp	316
11.	Die weerligvoël (<u>tladi</u>)	316
12.	Die visarend (<u>kgwadira</u>)	317
13.	Die volstruis (<u>mpšhe</u>)	318
14.	Die aasvoël (<u>lenong</u>)	319
15.	Die hamerkop (<u>mamasiloanoka</u>)	319
16.	Die heuningvoëltjie (<u>tshetlho</u>)	320
17.	<u>Kuamese</u> die swart voëltjie	320
18.	Ander voëls	321
19.	Die hoender (<u>kgogo</u>)	322
20.	Die leeu (<u>tau</u>)	322
21.	Die luiperd (<u>nkwe</u>)	322
22.	Die olifant (<u>tlou</u>)	322
23.	Wolf (<u>phiri</u>)	323
24.	Eland (<u>phofu</u>)	323

25.	Koedoe (<u>tholo</u>)	323
26.	Rooibok (<u>phala</u>)	323
27.	Ribbok (<u>mfele</u>)	324
28.	Duiker (<u>phuti</u>)	324
29.	Steenbok (<u>phuduhuda</u>)	324
30.	Klipspringer (<u>kololo</u>)	324
31.	Die ' <u>sandawane</u> '	324
32.	Vlakvark (<u>kolobe ya naga</u>)	324
33.	Die erdvark (<u>thakadu</u>)	325
34.	Ietermago (<u>kgaga</u>)	325
35.	Ratel (<u>magogwe</u>)	326
36.	Ystervark (<u>noko</u>)	326
37.	Krimpvarkie (<u>setlhong</u>)	326
38.	' <u>Senonnori</u> '	326
39.	Die rooi berghaas (<u>tlholwe</u>)	326
40.	Die bobbejaan (<u>tshwene</u>)	327
41.	Die mol (<u>serunya</u>)	328
42.	Die bees (<u>kgomo</u>)	328
43.	Die perd (<u>pitse</u>)	329
44.	Die bok (<u>podu</u>)	329
45.	Die skaap (<u>nku</u>)	330
46.	Vark (<u>kolobe</u>)	330
47.	Hond (<u>mpya</u>)	331
D. SAMEVATTING OOR LIGGAAMSDELE VAN DIERE							331
E. ANDER KRAGMIDDELE (<u>DIPHEKO</u>)							333
1.	Vuurklip	333
2.	Witklip (<u>taka-phepa</u>)	333
3.	Geel-grond (<u>loōpo</u>)	333
4.	Gesmelte sandkluit (<u>tšhadibe</u>)	333
5.	Graf-grond	334
6.	Water	334
7.	Vuur	334
8.	Sout	335
F. MENSLIKE LIGGAAMSDELE							335
G. DIE MENSOFFER							337
H. OPSOMMING							343
<u>HOOFSTUK XI - 'N BETRAGTING VAN TOWERY (BONGAKA)</u>							
<u>BY DIE TSWANA</u>							
A.	INLEIDEND	347
B.	DIE AANWENDING VAN KRAGVOLLE MIDDELE (<u>DIPHEKO</u>)	349
C.	ENKELE OPVATTINGE OOR DENKE BY DIE BANTOE	354

Bladsy

D.	DIE KOMBINERING VAN DIE MAGIESE MET DIE EMPIRIESE EN DIE RELIGIEUSE	359
1.	Empiriese denke	359
2.	Die magiese	360
3.	Religie	365
4.	Kgatla opvattinge	366
	(a) <u>Seriti</u> of 'persoonlikheid'	366
	(b) <u>Eienskappe</u> kan oorgeplant word	367
	(c) <u>Toordery (boloi)</u> as negatiewe mag	368
	(d) <u>Simboliese handeling</u> e	370
	(e) Die kruisteken	370
	(f) <u>Persoonlikheidsaanvulling</u> of -vermindering	371
	(g) Die 'verwydering' van siekte	371
	(h) <u>Dolosgooiery</u> as kennisbron	372
E.	PSIGIESE ELEMENTE IN DIE TOWERPRAKTYKE VAN DIE TSWANA	372
1.	Sekere psigiese eienskappe by die <u>ngaka</u>	373
2.	Die geestesgesteldheid van behandelde persone	375
F.	DIE TSWANA TOWERYGELOOF ETIES BEOORDEEL	377
1.	Volgens Tswana etiese standaarde	377
2.	Die Tswana towerygeloof beoordeel volgens die Christelike etiek	380
G.	TOWERY SE INVLOED OP DIE GODSDIENSTIGE LEWE ...	385
1.	<u>Bongaka</u> en die Tswana volksreligie	385
2.	Towery se invloed op die Tswana Christen- gemeenskap	386
3.	<u>Bongaka</u> in die sektebewegings	389
H.	SLOT	391
	<u>BYLAES</u>	398
	'n Samevatting van die proefskrif in Afrikaans .	398
	A short summary of this thesis in English ...	400
	Plantelys: Tswana na wetenskaplike benaming ...	402
	Plantelys: Wetenskaplike na Tswana-benaming ...	421
	Tswana-woordelys	431
	Bibliografie	443

TSWANA TEKSTE met vertaling Band II.

HOOFSTUK I

INLEIDEND

A. PROBLEEMSTELLING

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

B. BESKOUINGE OOR TOWERY

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

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

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

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

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

1. Algemene kenmerke van towery

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(a) Die Ewolutionistiese voorstanders

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

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

waaroor daar nog groot onsekerheid is.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(b) Die Historiese rigting

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(c) Die Sosiologiese eksponente

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Latere Denkrigtings

(a) Die Funksionele Skool

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

certain disaster as a consequence."

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Die wese van towery

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

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

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

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

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

5. Tswana-beskouinge oor die bonatuurlike

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

(a) Persoonlike supernaturalisme

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

(b) Onpersoonlike supernaturalisme

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

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

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

(i) Goedgesinde towery (bongaka)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(ii) Kwaadgesinde towery (boloi)

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

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

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

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

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

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

C. METODE VAN ONDERSOEK

1. Metodes van andere

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Eie metode

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

(a) Etnografiese bronnestudie

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

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

(b) Persoonlike veldwerk

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die gegewens is op die volgende wyse versamel:

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

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

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

(c) Tegniese verwerking

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

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

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

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

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

D. SAMEVATTING

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

HOOFSTUK IIHERKOMS EN GESKIEDENIS VAN DIE KGATLAA. INLEIDING

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

B. HERKOMS

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

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

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

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

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

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

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

C. VROEË GESKIEDENIS VAN DIE KGATLA

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

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

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

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

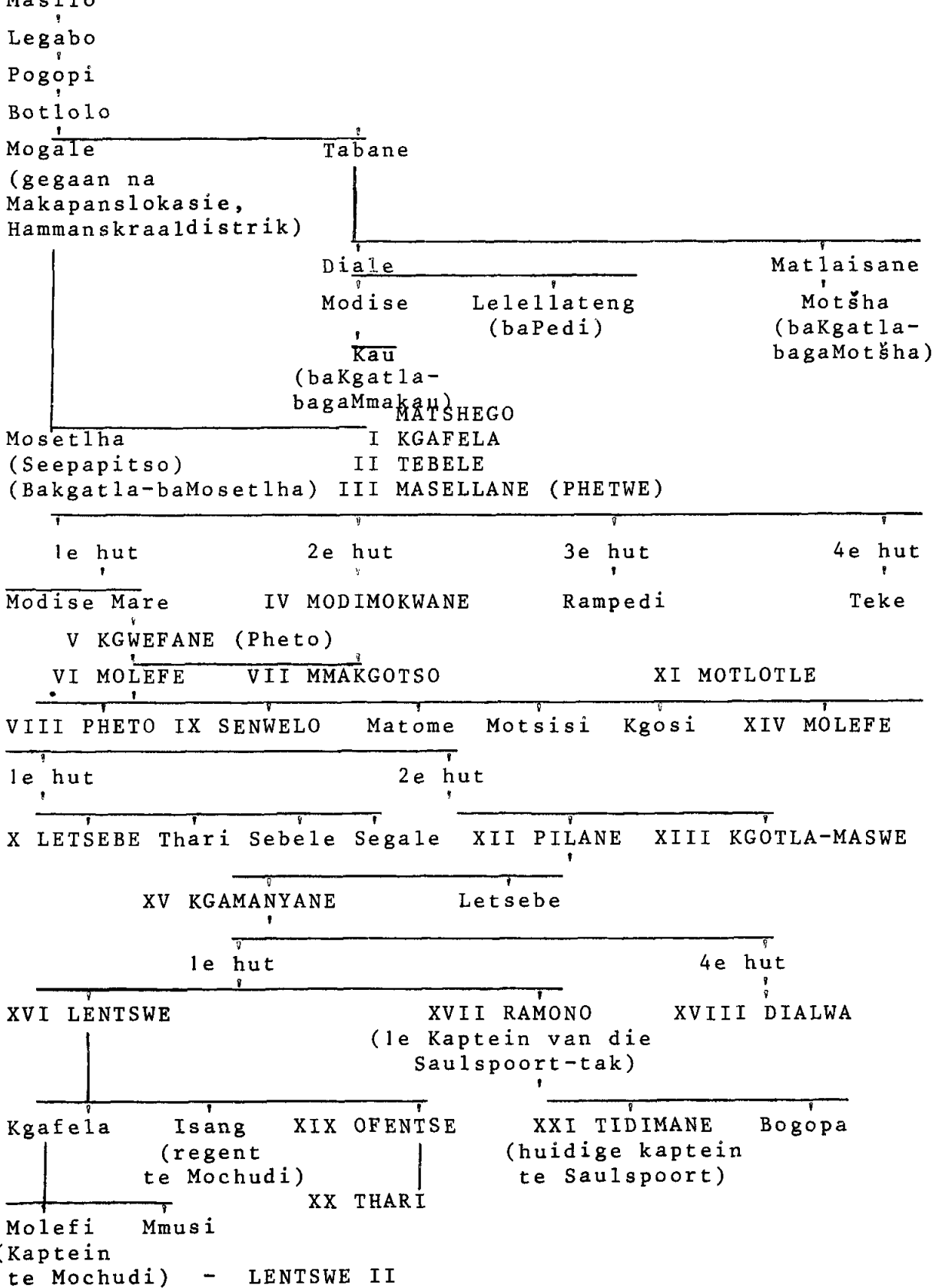
Van Zyl (1958:23) probeer om die gegewens van Schapera (1940:153), Ellenberger (1928:35) en van Warmelo (1944:4) te koördineer en te toon dat die 4 Kgatlagroepe verwant is met die bagaMoseletlha as die oudste en dat hulle reeds vir 'n 150 jaar hul in Makapanstat gevestig het.

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

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

GENEALOGIE VAN DIE KGATLA STAMHOOFDE

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

D. UMZILIKAZI SE VERSKYNING

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

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

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

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

E. KGATLA STAMHOOFDE NA UMZILIKAZI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F. KONTAK MET DIE BLANKES

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

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

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

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

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

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

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

1. Sendinginvloede:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Werks- en kultuurkontakte

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

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

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

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

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

G. DIE HUIDIGE TSWANA- EN KGATLA-WOONGEBIED

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

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

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

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

H. BEVOLKINGSSTATISTIEK

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

I. SAMEVATTING

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

HOOFSTUK IIIDIE STAMSTRUKTUUR VAN DIE TSWANA GEMEENSAPA. DIE SOSIALE ORGANISASIE

Die stam kan gesien word as 'n sosiale eenheid met 'n sentrale gesag verantwoordelik vir die reëling van die onderlinge verhoudinge van die lede asook hulle trou en onderwerping aan daardie gesag, en wat 'n gemeenskaplike grondgebied bewoon wat hulle beskerm. (Eloff in Coertze 1959 herdruk 1961:109). Die stam kan wel heterogeen saamgestel wees maar dan uit verskillende elemente met 'n bloedverwante groep of "sibbe" as kerngroep en met 'n gemeenskaplike taal en eenvormige leefwyse. Die opperhoof is gewoonlik uit hierdie sentrale groep. Hierby kom ook nog 'n verdere groep, nl. vreemdelinge wat by die stam ingelyf is en wat in 'n mate die taal en lewenswyse van die kerngroep oorgeneem en feitlik daarmee saamgesmelt het. Sommige voeg hulle by die stam, maar behou hul eie taal en gewoontes. Bruwer (1957:58) maak die samevatting as volg: "Al die sosiale groepe, ... die gesin, die linie of verwantskapsgroep, die sibbe en die ouderdomsgroep vorm almal segmente of onderdele van die stam of volksgeheel. Die stameenheid is die allesomsluitende organiese geheel in die Bantoesamelewing."

1. Die huisgesin:

Eloff wys daarop (in Coertze 1961:95) dat die gesin "die kleinste sosiale eenheid is wat aangetref word en ook die belangrikste want dit is die basiese eenheid waaruit al die groter sosiale groepe... hul ontstaan het."

Elke Motswana skakel dan ook by so 'n gesin in waarvan die kerngroepering dié is van 'n man, sy vrou en hul eie of aangenome kinders. Poligamie kom onder die Tswana voor maar in so 'n geval is die man dan die hoof van die groter gesins- of familie-eenheid. Vgl. bv. vir die Bakgatla-baMosetlha, van Zyl (1958:62): "By die Bakgatla... was die huisgesin patriliniêr. Die vrou het haar man se naam (van) aangeneem en by hom gaan woon in die omgewing van sy familie van vaderskant. Die vrou en haar kinders moes hulle volgens stamwet aan die gesag van die man onderwerp. Die vader was die hoof van die gesin... en het tot 'n groot mate die lewenswyse van sy onderhoriges bepaal."

Elke Tswana huishouding het sy eie lolwapa of tuiste wat uit 'n aantal hutte bestaan met 'n kleimuur of tak- of paalomheining. Die lede van so 'n gesinseenheid bou hul eie hutte en voorsien self in hul voedsel deur hul eie landerye te bewerk en eie groot- en kleinvee, varke en hoenders te versorg. Klere en gebruiksgoedere is vroeër ook self deur hulle vervaardig, maar word tans grotendeels uit winkels aangeskaf.

Tereg wys Coertze daarop (1968:75) dat in die sosiale organisasie van die Tswanastamme, soos bv. by die Bafokeng wat die Bakgatla se buurstam is, daar in die verlede "die groter gesinne-eenheid, d.i. die gesinne wat tot stand kom deur manlike verwante van een stamvader drie tot vyf generasies verwyder, 'n hegte en saamgebonde eenheid" gevorm het. Hier is die gesag uitgeoefen deur die hoof van die huisgesin oor sy huisgenote; en sý senior verwante het weer gesag oor hom gehad. Dit kon veral in vroeër tye geskied omdat die betrokkenes naby mekaar gewoon het, maar vandag het hierdie toestand in 'n groot mate verander by die Bakgatla, net soos by die Bafokeng omdat baie huisgesinne nou op afsonderlike persele woon. Op hierdie wyse het die gesag van die familiehoof dan merkbaar afgeneem. Dit is veral ook die geval by die huidige jong geslag van wie dikwels gesê word dat hulle nie meer die nodige agting vir ouerlike gesag het nie.

Volgens tradisionele gebruik was poligamie gebruikelik by die Tswana, en ook by die Kgatla, maar met die koms van die Christendom, veral tydens die opperhoofskap van hoofman Linchwe, het dit met die duidelike voorbeeld wat hy gestel het in onbruik geraak. Vandag is die monogame huwelik die reël onder die Kgatla (vgl. Schapera 1938:13). 'n Gebruik wat soms nog voorkom selfs ten spyte van kerklike veroordeling daarvan is die leviraat; wel nie in die vorm van 'n huwelik nie, maar dat een van 'n afgestorwe man se jonger broers vir sy weduwee sorg en vir hom kinders verwek. Coertze wys daarop (1968:76) dat daar vandag 'n neiging ontstaan by baie weduwees en geskeide vrouens om self te sorg vir hul kinders. "Die gevolg is dat daar vandag 'n nuwe sosiale status aan weduwees en selfs geskeie vroue toegeken word... sy tree in 'n hoë mate selfstandig op in die verkryging van middele om haar gesin te versorg. In praktyk word sy die nuwe hoof van die gesin." Tot 'n groot mate geld dit ook van baie vroue wie se mans al vir jare van hulle verwyderd is, deurdat hulle na die Blanke stede gegaan het om te gaan werk en hul families later begin verwaarloos het. (Vgl. Phillips 1953: xvii, asook Mair in Phillips a.w. 9-45 en veral Schapera 1940).

Daar dien op gelet te word dat ten spyte van die inbreuk wat die Westerse lewenswyse gemaak het op die tradisionele beskouing van die Tswana i.v.m. die familiestruktuur, daar tog nog 'n baie sterk verwantskapsbesef behoue gebly het. Radcliffe-Brown en Darryll-Forde (1950) het getoon hoe sterk hierdie bande in Afrika is. Hierby sluit aan wat Coertze vind by die Bafokeng en wat ook geldig is vir die Kgatla, nl. dat "geen man of vrou sal, selfs vandag, 'n huwelik sluit asof dit slegs hulle twee raak nie. Huweliksonderhandelinge word steeds tussen twee familie-groepe gevoer" (Coertze 1968: 76). Die gee van die bogadi of trougoedere is ook nog gebruiklik om die huwelik te sanksioneer.

2. Die stamwyke (dikgôrô):

Die groter sosiale eenheid berus nie op die beginsel van afkoms nie, maar die verdeling van die Kgatlastam

bestaan uit stamwyke of dikgôrô wat die basis vorm van die stamadministrasie in sowel Saulspoort as Mochudi. Breutz (1953:273) vermeld 5 hoof stamwyke (dikgôrô) te Saulspoort nl.: Kgosing, Morema, Mabodisa, Tshukudu en Matuana. Hulle word weer onderverdeel in kleiner wyke wat Breutz "sub clans (makgotla)" noem (1953:273). Te Mochudi vind Schapera (1938:24) ook dieselfde vyf behalwe dat lg. Manamakgote is i.p.v. Matuana. Hy noem hulle "sections" of "ward groupings". Vgl. Schapera (1943:76) vir 'n skets van Mochudi se dikgôrô en onderverdelings.

Schapera verkies om die woord "ward" te gebruik vir stamwyke en sê bv. (1943:28) "the principal administrative and social units in the tribe are the wards. A ward (variously termed kgotla, kgôrô, motse, or ntlha) is a collection of households living together in the same village or well-defined portion of a ... village, under the authority of a hereditary headman (mong wa kgotla)." (Vergelyk van Zyl 1958:48, 51). Soos wat Mönning dit dan ook by die Pedi gevind het (1967:104, 218-234) het die stamwyk 'n baie belangrike funksie in die samelewing, nl. om die enkelinge, selfs die afsonderlike families wat nie verwant is nie in 'n eenheid saam te snoer. Dit is trouens van soveel belang dat Mönning selfs beweer (1967:218): "The kgoro is the most important corporate unit within the tribal community, and it is no exaggeration to say that the whole tribal life hinges on the kgoro. The entire social, political and jural structure of the tribe is based on the kgoro which is in its structure and organization a skeleton or framework of the total tribal structure and organization."

Language toon duidelik (1943:8 e.v.) hoedat so 'n wyk tot stand kom by bv. die Tlhaping en definieër dit dan as volg: "'n Wyk kan dus omskrywe word as 'n administratiewe eenheid bestaande uit een of meer families wat in dieselfde omgewing saamwoon en wat hulle onderwerp aan die gesag en leierskap van 'n wykshoof wat byna deurgaans ook die hoof is van die vernaamste familie. Hieruit volg logies dat lidmaatskap tot 'n wyk in geen opsig beperk word nie." Language meen dat enige lid van die stam met goedkeuring van die wykshoof by enige wyk kan aansluit. Die Tlhaping noem die wyk 'n mohama of kgaolo of gôra (meervoud: digôra). Laasgenoemde benaming stem taalkundig ooreen met kgôrô (dikgôrô) van die Kgatla. (Vgl. ook Pauw 1960 herdruk 1964:6, 8).

Soos verderaan nog getoon sal word, gee Coertze (1968:98 e.v.) 'n baie duidelike uiteensetting van die funksie van so 'n kgôrô en sy wykshoof in die stamadministrasie. Ook toon Coertze uit die geskiedenis van die Bafokeng hoe so 'n kgôrô tot stand kom en vervolgens in 'n posisie van belangrikheid gegroepeer word naas ander dikgôrô en hoedat verdere kgôrô-verdeling kan plaasvind. Net soos die Kgatla van Saulspoort en Mochudi het ook die Bakgatla van Mosêtlha die tipiese wyk-indeling (vgl. van Zyl 1958:48) hoewel hulle die kleiner groeperinge kgôrwana noem (klein kgôrô) wat dan weer saamgegroepeer word in dikgôrô of wyke, met 'n kgôsana as leier (a.w. 51).

Wat Coertze (1959 herdruk 1961:140) as die vyf vereistes stel vir 'n politieke eenheid vind ons ook by die Kgatla, nl.:

- (a) 'n sosiale verbondenheid van die inwoners;
- (b) 'n bepaalde gebied waarin die sosiale eenheid homself laat geld;
- (c) 'n gesag wat heers oor hierdie eenheid;
- (d) 'n gewillige onderdaanskap aan hierdie gesag en
- (e) die erkenning deur ander politieke eenhede van die onafhanklike beskikkingsreg van hiërdie politieke eenheid.

Die Tswana as volksgroep bestaan (volgens Schapera 1953:34 en van Warmelo 1935:96) uit nagenoeg 50 stamme (merafe of ditšhaba). Elke stam is op politieke gebied onafhanklik van die ander, en behartig sy eie sake onder leiding van sy stamhoof (kgôsi), met sy eie naam wat gewoonlik terug verwys na 'n vroeëre stamhoof, en soms ook na die stam se totemdier. Gewoonlik het elk ook sy eie grondgebied, en die wat daar woonagtig is word beskou as lede van die stam.

Meeste van bogenoemde stamme het ontstaan deur die Tswana se geneigdheid om te verdeel sodra daar twis ontstaan oor die kapteinskap tussen erfgename. Die oostelike Tswana, waaronder die Kgatla ook val, is kultureel en taalkundig redelik homogeen. Dit geld nie vir die noordelike (Ngwato) en suidelike Tswana (Ngwaketse) nie.

3. Die vaderreg:

Die patrilineêre familiegroep, soos van Zyl (1958:46) tereg daarop wys, is ook by die Tswana 'n groep mense wat binne die stam 'n sosiale eenheid vorm op grond van hulle gemeenskaplike herkoms van 'n bepaalde stamvader, en hul afstamming in vaderlike linie. Hulle vorm dus 'n patrilineêre unilaterale verwantskap wat 'n sosiale eenheid vorm. Dit beoefen plaaslike gesag maar skakel in onder die breëre raamwerk van die wyk (kgoro). Die erfplating en erfopvolging berus ook in hoofsaak op die vaderregtelike stelsel, vgl. Whitfield (1948:314), waar hy bv. sê: "In South Africa the native system of succession and inheritance is almost invariably patrilineal." So wys Bruwer dan ook (1956:42) daarop dat 'n persoon se afkoms by die Suid-Afrikaanse Bantoe bereken word volgens die afstammingslinie van die vader, en wel só by die Nguni, die Sotho-Tswana en die Tsonga dat: Diegene wat aan dieselfde generasie behoort as sy vader, vir hom (die Bantoe-kind) sy "pa-mense" word. Al die vader se broers is vir die kind "vaders" en sy susters "vroulike vaders". Die verwantskapsgroep van die moeder word vir hom "aanverwante", want die moeder bly eintlik lid van haar vader se verwantskapsgroep. Schapera (1953:42) wys daarop hoedat die oudste seun van 'n man dan normaalweg sy vader opvolg as hoof van die familie-eenheid en selfs wat sy rang betref in die stamregering. Hy erf ook die grootste deel van die beeste wat sy vader gehad het. Vgl. ook Mair, L.P. in Phillips (1953:2) en Hoernlé, A.W. in Schapera (1937:86 e.v.) wat

daarop wys dat: "Seniority is stressed, and patrilineal filiation is dominant in the social system."

4. Ouderdomsgroepering:

In die Tswana-gemeenskap, is ouderdom en senioriteit van groot belang. Die spreekwoord: "Letlhaku le lefša le bēwa ke le legolo" beteken dan ook dat net soos "die nuwe doringtak vasgeslaan word op die oue" in die takkraal, en dit dan nie deur die wind weggewaai sal kan word nie, net so moet die opkomende geslag hul fundamente en ankers vind in die ouer manne se wysheid. "Magôgôšane, rokella banneng" ("Jong manne, leer by die volwasse manne om velklere te maak"), benadruk ook hierdie tradisionele houding van ontsag vir senioriteit.

Van kleinsaf word kinders geleer om die nodige agting en onderdanigheid te betoon teenoor hulle ouers, en selfs vreemde ouer persone. Oortreding op hierdie gebied word gestraf. Dit is dan veral ook in die stamskool en by die vorming van ouderdomsgroepe (mephato) in en na die stamskool, waar hierdie gedragskodes aangeleer word. Sowel die seuns asook die dogters afsonderlik word sodoende vir die res van hulle lewe ingeskakel by so 'n ouderdomsregiment, waardeur hulle dan ook maklik kan onthou wie hulle meerderes en hul ondergeskiktes is in die stamlewe. 'n Treffende voorbeeld hiervan is bv. dat as 'n jong beeswagter 'n skilpad in die veld sou kry, hy dit huistoe moet dra en aan sy meerdere moet oorhandig, wat dan op sý beurt dieselfde doen indien hy nie aan die oudste regiment behoort nie, totdat dit uiteindelik uitkom by die oudste in die stat wat dan die skilpad moet eet en die seën en goeie wil van die badimo (voorouergeeste) moet verklaar oor sy jonger stamgenote.

Elke volwasse man of vrou in die Tswanastam behoort aan so 'n ouderdomsregiment. Hierdie regimente word van tyd tot tyd gevorm, so elke 5 tot 7 jaar na gelang die stamhoof se bloedverwante vorder tot volwassenheid. (Vgl. Schapera 1938:30; Eloff, J.F. in Coertze 1961:107; en Krige, E.J. in Schapera 1937:99; Breuts, P.L. 1953:270 e.v.).

5. Geslagsgroepering:

Die Tswanavrou word in die algemeen beskou as ondergeskik teenoor die mans, en volgens die Tswana-regstelsel word hulle altyd as minderjariges gereken (Schapera 1938:28). Voor haar huwelik is 'n vrou onderhorigheid verskuldig aan haar vader of manlike voog. Na haar huwelik ressorteer die vrou onder die gesag van haar man, of een van sy manlike verwante indien hy te sterwe sou kom. Vroue neem normaalweg nie deel aan die stamregering nie, hoewel 'n vrou wel soms as regente optree veral as haar seun wat stamhoof moet word nog minderjarig is. In elke familie word dan ook uitgesien na die geboorte van 'n manlike opvolger.

Daar is sekere plekke, soos die kgotla (stam vergaderplek) en die beeskraal, waar net mans mag vergader behalwe in uitsonderlike gevalle. Ook is daar 'n duidelike arbeidsverdeling volgens die geslagte in die Tswana stamlewe. So sal vroue bv. water aandra op hul koppe, klei maak, potte bak, lande skoffel: take wat normaalweg nie deur mans verrig sal word nie. Dit is opmerklik dat vanweë die mans se afwesigheid uit die stat, veral om hul beeste op te pas, daar meer dogters is wat skoolgaan as seuns, en ook in die sendingkerk is daar meer vrouelidmate as mans.

B. DIE GESAGSSTRUKTUUR

Die gesagspatroon by die Kgatla, stem kenmerkend ooreen met dié by die ander Tswana- en Sothostamme. "Hierdie gesag orden die gemeenskap na binne en lei die gemeenskap in optrede na buite." (Coertze 1959 herdruk 1961:143). Die gesag kan deur 'n enkele leier uitgeoefen word of deur 'n instelling soos 'n raad.

Aangesien hierdie studie meer bepaald gaan oor die towery gebruike by die Tswana, en by die Kgatla in die besonder, val hierdie politieke organisasie buite die terrein van die ondersoek en word dus net daarna verwys in die verbygaan om wanneer die aktiwiteite van die dingaka bespreek word te toon hoe hul invloed deurwerk deur al die lae van die samelewing, selfs tot by die gesagvoering.

Wat Coertze vind by die Bantoe, (1961:144) geld ook vir die Tswana en by name die Kgatla, as hy sê: "By die suid-Bantoe kan ons binne elke stam 'n kerngroep onderskei wat bestaan uit al diegene wat hulle afstamming direk kan terugvoer tot 'n lid van die afkomslyn van die opperhoof. Naas hierdie kerngroep is daar vreemdelingsgroepe, wat ook onderdane van die stamgesag is. Die lede van die kerngroep erken hulle onderdanigheid aan die opperhoof omdat hy uit hulle geledere die mees senior manlike verwant is; die persoon dus wat sosiaal gesproke die meerdere van al die lede van die kerngroep is."

Dit is merkwaardig om by die Tswana te sien hoedat die onderdane wat nie tot die regerende familie behoort nie, met gelatenheid dit so aanvaar. Daar is 'n lojaliteit in die erkenning van die senior gesag wat saamhang met die agting vir die afgestorwe voorouers se gesag van wie seëninge soos reën verwag word deur bemiddeling van die kaptein, en wat alleenlik sal geskied indien daar onder almal eensgesindheid en lojaliteit is. - Daarom is Coertze se bewering (1961:144) ook weer van toepassing op die Tswana as hy sê: "Alle lede van vreemdelingsgroepe erken dus gesag wat reeds bestaan. Vir hulle geld as oorsaak van onderdanigheid alleen die stilswyende erkenning van die opperhoof se bevoegdheid om gesag uit te oefen, sy politieke prestige."

Schapera sê van die Tswana in hierdie verband (1943: 26): "In the larger tribes only a small proportion of the

people belong to the nuclear stock.... The members of a tribe, moreover sometimes differ in customs and language.... although there is much less diversity in the South."

Daar ontstaan dan 'n klasse-indeling in so 'n gemeenskap tussen die regerende families en die "onderhoriges". Veral onder die Ngwato en Kwena is daar heelwat Kgalagadi's en Masarwa (Boesmans) wat as diensknegte (batlhanka) beskou word en met wie daar selde vermenging plaasvind. Schapera sê dan (1943:26): "These differences of origin have given rise in most tribes to the existence of three separate classes. They are respectively known as dikgosana (nobles, lit. "chieftains"), people descended from the Chiefs of the ruling dynasty; batlhanka (commoners, lit. "servants")... foreigners long ago absorbed into the tribe, ... and bafaladi (aliens, lit. "refugees"), members of communities more recently conquered or admitted."

Vir al hierdie mense vorm die kaptein of kgosi en sy nouere bloedverwante volgens tradisionele gebruik die stamgesag.

1. Die stamhoof of opperhoof

Uit die geskiedenis van die Bakgatla, waarby ons reeds stilgestaan het, het dit ten dele geblyk dat die stamhoof (kgosi), saam met sy adviserende rade die hoogste politieke gesag oor die morafe (stam) is, asook oor die landsgebied (lefatshe) wat deur hulle bewoon word. Die stamhoof of opperhoof is naamlik volgens tradisionele gebruik die hoogste gesag in die hiërargie van politieke gesagsinstansies. Vgl. bv. die duidelike uiteensetting daarvan by die Bafokeng deur Coertze (1968:91) en by van Zyl (1958:52) vir die posisie by die Bakgatla-baMoseitlha, of Schapera (1938:53) vir die ander Tswanastamme. Al die ander instansies van politieke gesag is ondergeskik aan die kaptein of stamhoof en sy raad (kgotla). - Sedert die koms en die oorheersing van die Blanke gesag, is hierdie mag van die kaptein nie onbeperk nie, maar funksioneer dit binne die raamwerk van sy jurisdiksie, onderhewig aan die allesoorheersende Staatsgesag. (Vgl. Mönnig 1967:250). Binne die stamreservaat word die gesag van die stamhoof erken en moet sy onderdane onderhorigheid aan hom bewys. Vergelyk Whitfield (1948: 4, 362, 368, e.v.) vir verdere besonderhede. Ook Schapera (1938: 53 e.v.) wys baie duidelik en volledig hoedat die stamhoof vir die Motswana die verpersoonliking van wet en orde is. So sê hy bv. ook (1943:3) "among the Tswana tribes the chief has the power to make laws (go tllhoma melao). The people themselves contend that legislation has from time immemorial been one of the chief's recognized prerogatives." Elders (1953:51) sê hy: "Each tribe has a chief (kgosi, morêna), who is normally the lifelong head of its government."

(a) Opleiding, opvolging en pligte van die stamhoof:

Dit is te begrype dat ook die Kgatla soos die ander Bantoestamme reeds vooruit sal weet wie volgens die reëls van erfopvolging hul volgende kaptein behoort te wees. Bruwer merk tereg op (1957:183): "Die status van opperhoof is in die Bantoesamelewing erflik. Die Tswana gesegde: Kgosi ke kgosi ka a tsetswe ('n opperhoof is opperhoof op grond van geboorte), weerspieël die diepere tradisie in hierdie verband." Hy is die opvolger van 'n lang heerserslinie wat vir generasies teruggevoer kan word. Wat Language dan beweer (1943:69) vir die Tlhaping geld ook vir die Kgatla, nl. dat die kapteinskap oorgeërf word volgens die tradisionele reëls van opvolging:- in die eerste instansie op die direkte manlike afstammeling van die heersende kaptein. In die geval van die Bakgatla van Saulspoort vestig Breutz die aandag daarop (1953:272) dat die kaptein van Mochudi die aanbeveling moet maak wie op Saulspoort die Bakgatla moet regeer. Maar sedert die onafhanklikwording van Botswana erken die Departement van Bantoesake in Pretoria nie meer sodanige voorreg vanuit 'n buurstaat nie.

Die wettige erfgenaam kan nie sondermeer hierdie verantwoordelikheid op hom neem nie, maar soos Language tereg daarop wys (1943:102 e.v.) behoort die erfgenaam voorberei te word vir sy verantwoordelike verpligtinge. In die geval van Molefi van Mochudi, asook sy seun Lentswe en net so ook Thari en Tidimane van Saulspoort, het hulle almal na hul aanvanklike skoolopleiding verder gaan studeer. Lentswe bv. was na Emmarentia Geldenhuys, en selfs na die Woodchester Park School in Gloucestershire, Engeland vir twee jaar, om meer vertrouwd te raak met administratiewe verantwoordelikhede.

Die lede van die stam is besonder daarop gesteld dat die oudste seun van die hoofvrou hul kaptein moet wees, veral ook omdat hy dien as die skakel tussen die stam en die afgestorwe kapteins, wat gereken word as die voorvaders van die stam. Indien die stamlede hierdie wettige erfgenaam sou minag of oor die hoof sien, dan word geglo, sal die badimo (voorouers) van die stam hulle straf met rampe en teenspoed.

Die stam is vir die Motswana soos ook vir die ander Bantoestamme, in eintlike sin net die jongste geslag van almal wat hulle voorafgegaan het. Modimo die Skepper en al die voorgeslagte wat reeds weer daar by Hom is, is eintlik die maghebbers oor hul kinders wat nog op aarde is. Van laasgenoemde is die kaptein dan die senior persoon. Hy is as het ware die 'oudste kind' en hy moet dan namens sy heengegane ouers wat ook die ouers van die stam is, optree. So word die kaptein dan die bemiddelaar of skakel tussen al sy stamgenote en die voorouers of badimo, en elke keer as daar 'n krisistyd ontstaan, soos bv. 'n groot droogte, dan "weet" die hele stam dat daar net een persoon is, nl. die kaptein wat namens hulle kan intree by die voorouers om hulle te vra om tog daar by Modimo, waar hulle is, om reën te vra.

Die stam is gesteld op 'n publieke inhuldigingsplegtigheid van hulle nuwe stamhoof, soos in die geval van Lentswe II wat op 6 April 1963 ingehuldig is as opperhoof van die Bakgatla te Mochudi te midde van duisende Bakgatla en honderde besoekers, waaronder opperhoofde van naburige stamme (vgl. Maree 1966:268).

Die stamhoof het 'n hele reeks van verpligtinge wat hy namens sy onderdane moet verrig. Schapera (1938:68 e.v.) wys bv. daarop dat Kgosi ke modisa wa morafe d.w.s. "die kaptein is die herder van die stam". Hy moet omsien na hulle welvaart en hulle beskerm. "Ga se batho ba gago, ke ba rraago" ("Dit is nie jou mense nie, dit is jou (oorlede) vader syne"), kan deur sy raadgewers aan hom gesê word. M.a.w. hy is slegs die trustee wat sy onderhoriges goed moet versorg. Om hierdie rede word dit van hom verwag om gereeld die lekgotla (volksvergaderplek) te besoek. Ook materiële welvaart mag hy nie tot eie voordeel gebruik nie, maar om sy onderdane mee te bedien. Dit word van hom verwag om vrygewig te wees. Hy moet mildelik uitdeel van die stamlande se oes van kafferkoring en hy moet ook periodiek 'n os toesê of laat slag vir 'n feestelikheid. Daarom word ook gesê: "Kgosi ke mosadi wa morafe": "Die kaptein is die vrou van die stam", m.a.w. hy word gesien as bron van rykdom, beloning, en onderskraging in tyd van nood. Hy word gesien as die uitvoerende hoof van die stam, want niks van belang mag onderneem word sonder sy wete en goedkeuring nie.

Met betrekking tot sy administratiewe mag word dit van die stamhoof verwag om in voeling te bly met sy rade wat hy gereeld moet byeenroep (vgl. Schapera 1938:69).

(b) Stamrade en amptenare:

Die stamhoof het vier adviserende liggame van wie se dienste hy gebruik maak om die stam te regeer, en na die mate waarin hy hierdie rade reg gebruik word sy bestuur beoordeel deur sy onderdane. (Vgl. Coertze 1968:92 vir die soortgelyke posisie by die Bafokeng).

Die eerste raad is bekend by die Kgatla as die khuduthamaga (letterlik "die bont skilpad") wat eintlik beteken "geheime raad". (Breutz 1953:272 en Language 1943:34). Die ooms van die kaptein, d.w.s. sy vader se jonger broers, borrangwan'a kgosi asook sy malome (sy moeder se broer) en sy jonger broers, indien hulle volwasse is, vorm hierdie liggaam. Dit word ook van hulle verwag om die kaptein van advies te bedien as hulle dit nodig ag. Ook aan sy moeder se opinie moet hy ernstige aandag gee. (Language a.w. 33 en 44). Volgens Schapera (1938:78) behoort van die onderkapteins ook aan hierdie geheime adviesraad. 'n Stamhoof besef dat hierdie raad baie mag het as verteenwoordigers van sy stamtradisie en dat hy nie baie ver sal kom indien hulle op die agtergrond geskuif word nie. Die stamhoofde van die Bakgatla wat na Linchwe te Mochudi en Ramono te Saulspoort regeer het, het baie minder ag geslaan op die khuduthamaga, met die merkbare

teleurstelling by hul onderdane. Dit het ook daartoe gelei dat stamhoofde eiehandig besluite geneem het oor volkssake wat hul volgelinge baie diep gegrief het.

'n Tweede raad wat pitsô ya dikgosana of lekgotla la dikgosana (raad van onderkapteins) genoem word, vervul in 'n belangrike funksie, nl. om die hele stam op hoogte te hou van die kaptein se besluite en om ook die volk se gevoelens aan hom bekend te maak, (vgl. Language 1943:34 insake hierdie raad by die Tlhaping). Coertze toon duidelik (1968:94) hoedat by die Bafokeng soos ook by hul bure die Bakgatla, hierdie raad funksioneer. Schapera behandel hierdie lekgotla la dikgosana (1938:77 e.v.) en sê: "Among the Kgatla this council is sometimes referred to as phuthêgô ya magosana (a gathering of the headmen). It consists in the first place of all the hereditary headman of wards; but each headman usually brings with him one or two of his own senior advisers or assistants." Hierdie liggaam word gewoonlik deur die kaptein byeengeroep vir sake van landsbelang soos oorlog, die vorming van nuwe regimente, geskille tussen die kaptein en sy familiebetrekkings, beoogde wetgewing of belastings. Die stamhoof lê die betrokke saak voor die raad vir bespreking en gee dan tenslotte 'n beslissing waarin hy die gevoelens van die raad vertolk of ook wysig na sy eie goeddunke.

Dan is daar die derde vergadering of pitsô ya morafe "die byeenroeping van die volk". By die Kgatla vind hierdie volksvergadering plaas wanneer die stamhoof 'n belangrike aankondiging wil maak voor die hele stam. Dit word dan van alle volwasse mans verwag om teenwoordig te wees, en afwesiges moet hulle vergewis van die inhoud van die aankondiging. Met tye kom die mans gewapend na so 'n pitsô vergadering veral in Botswana (Schapera 1938:82).

'n Byeenkoms van Kgatla-hoofmanne en raadgewers staan ook algemeen bekend as phuthego. (Vgl. Schapera 1938:93). Die woord beteken "byeenkoms" en word ook vir "gemeente" gebruik. Go tla ba phuthego beteken dat daar 'n byeenkoms van die volksleiers sal wees om aandag te gee aan 'n saak waarvoor die kaptein hulle opgeroep het.

Die vierde byeenkoms is die hofraad: lekgotla le legolo (letterlik die groot hof). Elke wyk of kgôrô het 'n plaaslike lekgotla of hof, en van hier word geappelleer na die groot hof van die kaptein. Soos by die Bafokeng is hierdie die hoogste appêlhof van die stam (vgl. Coertze 1968:94). Die gebruik by die Tswanastamme is dat hierdie lekgotla van Maandag- tot Vrydagoggende in sitting is (van 10 v.m. tot 1 n.m.), met 'n paar van die bagakolodi ba kgosi (die adviseurs van die kaptein) of die banna ba lekgotla (die manne van die hof) teenwoordig. By Mochudi bv. word sake in die lekgotla voorgedra voor hierdie manne en dan kom die kaptein vir 'n uur of twee na die lekgotla (kapteinshof). Hy gee dan uitspraak, veral in gevalle waar sy aangestelde waarnemers nie 'n beslissing gegee het nie. "Die normale toestand by die Tswanastamme is dat die kaptein self die

appèlsake verhoor en in hierdie aksie bygestaan word deur raadsmanne." (Coertze 1968:95). Weens jarelange ondervinding kry sommige van hulle later 'n besondere status en staan dan bekend as banna ba lekgotla (manne van die hof) of bagakolodi ba kgosi (die adviseurs van die kaptein). Vgl. Schapera (1938:93).

Die neiging by Molefi te Mochudi en Tidimane te Saulspoort is om minder gereeld in die lekgotla te verskyn en om hulle meer te verlaat op die banna ba lekgotla. Hulle is deur die kaptein en stamraad aangestel. Hulle ondersoek die sake wat voorkom noukeurig en lê strawwe op wat dan deur die kaptein bekragtig word. Meermale vra hy sy jonger broer of 'n senior onder-kaptein om namens hom op te tree, dog altyd so dat niemand in 'n magsposisie kan kom wat sy oppergesag kan ondergrawe nie. Language (1943:37) wys daarop hoedat ntona ya lekgotla of hoofraadgewer een van die belangrikste figure in die lekgotla is. Hy kan die rrangwan'a kgosi (kaptein se vader se jonger broer) of ook die monn'a kgosi (kaptein se jonger broer) wees. Hy is die skakel tussen die kaptein en die stam. Hy moet in die hoofstat woon en altyd beskikbaar wees vir uitsprake. Hy tree dan ook op as waarnemende kaptein. As sodanig ageer die ntona ya lekgotla dan ook as openbare aanklaer en as sulks staan hy die kaptein by in regsprekende hoedanigheid. Coertze (1968:95) het aangetoon dat by die Bafokeng "reeds vir 'n aantal geslagte ons nie meer kan praat van verhoor deur die kaptein-in-rade nie maar wel van 'n verhoor deur aangestelde amptenare wat hierdie funksie namens die kaptein en sy hofraad vervul." Schapera (1938:282) vestig die aandag daarop dat die kaptein die uitspraak van sy assessore kan tersyde stel en sê: "Among the Kgatla, this man known as ntona ya lekgotla or as moathodi (judge) is either a fairly remote relative of the Chief or a trusted commoner."

Vervolgens is daar nog die barongwa ba kgosi (die gesante van die kaptein). Hulle word deur die hof gestuur om aangeklaagdes en getuies op te roep na 'n hofsitting en ook gestuur om beslag te lê op vee of eiendom in gevalle van min-agting van die hof of as strafmaatreël. Tans het die Bakgatla een of meer stampolisie wat hierdie funksie vervul. (Vgl. ook Language 1943:30).

(c) Regspleging:

In elke Tswanastam is die tradisionele patroon van regspleging dat dieselfde persone wat verantwoordelik is vir die stamadministrasie ook die toepassing van die reg beoefen. Dus setel sowel die administratiewe asook die judisiële funksies of magte in dieselfde persone (vgl. Language 1943:124). Hierdie beginsel geld vir die sentrale sowel as die plaaslike regspleging in die stam. Elk van die administratiewe eenhede het dus 'n eie judisiële organisasie en so bestaan daar dan 'n sentrale hof (lekgotla) vir die stam as geheel waarin die kaptein en sy raadslede die sentrale figure is, en die hoogste hof uitmaak. Elke wyk (kgôrô) het egter ook sy eie wykshof

(lekgotla) wat beskik oor regsplegende magte. Language noem dit die "distrikshof" by die Tlhaping.

Soos wat Schapera ook tereg daarop wys by die Tswana: "In the first place, every ward has its own court, presided over by its headman. From this court a case can be carried for retrial to the court of the chief, which is the highest judicial body in the tribe." (1938:279). In die omliggende stamme moet die ondergeskikte wyke eers appèlleer na die kaptein van die stat se hof waar die saak besleg kan word, of waarna weer geappèlleer kan word na die stamhoof se hof. Hierdie reël word baie streng toegepas, onder andere met verwysing na die spreuk: "Di ya tlhatsweng di ya di laane" wat beteken dat daar 'n opeenvolging van beroep of appellering moet wees.

(i) Die hofstelsel en hofprosedure:

By die Kgatla, soos trouens oorwegend by die ander Tswanastamme, vorm die hofstelsel deel van die gesagstruktuur. So vind Coertze dan ook by die Bafokeng dat: "Nie alleen kan die dwingende gesag wat die nakoming van die vonnis van elke hof waarborg, teruggevoer word tot die opdrag van die stamopperhoof nie, maar die regspraak self is deel van die funksie van elke politieke en administratiewe gesagsinstansie." (1968:116). Die georganiseerde hof-instelling is dus ook by magte om beslissings te vel wat selfs met geweld afgedwing en bindend kan optree in die samelewing. (Coertze 1968:7). Die opdragte van die hof is nooit die stereotipe bekragtiging van vorme van straf nie, want by die bepaling van die omvang en erns van die oortreding word 'n hele reeks faktore inagneneem. Die beskuldigde se motiewe en graad van provokasie word altyd in aanmerking geneem om in elke geval te bepaal wat die omstandighede was wat gelei het tot die oortreding van regsreëls. Net so ook word die sosiale status van die betrokke partye in aanmerking geneem. Op dié wyse word die waardestruktuur van die gemeenskap eerbiedig. Gluckman (1967:81) benadruk in dié verband die inagneming van sowel die juridiese as die morele norme. Fortes en Evans-Pritchard (1940:5) verwys dan ook na die Tswana as 'n gemeenskap "which (has) centralized authority, administrative machinery, and judicial institutions... in which cleavages of wealth, privilege and status correspond to the distribution of power and authority."

Alle verhore moet in die openbaar plaasvind en enige lid van die stam het die reg om so 'n verhoor by te woon. Die betrokke partye en hul getuies word in opeenvolging aandagtig en in stilswye aangehoor en daarna noukeurig en tydsaam ondervra deur die aanwesiges. Die voorsittende hoofman stel daarna die saak oop vir bespreking en die meriete van die onderhawige saak word dan uitgepluis deur diegene wat aan die bespreking wil deelneem. Veral die persoonlike raadgewers van die hoofman neem hieraan deel. Uiteindelik gee die hoofman 'n samevatting van die gevoelens wat uitgespreek is en maak sy beslissing, of indien hy meen dat die erns van die

saak dit regverdig, verwys hy die hele aangeleentheid na 'n hoër hof. Enige van beide partye het ook die reg om te appelleer. Sodoende kan 'n hofsaak wat in 'n familiegroep sy oorsprong het deur selfs 3 howe behandel word. (Vgl. Schapera in 1938:281 en in Fortes en Evans-Pritchard 1940:64 en van Zyl 1958:47).

Wat Coertze by die Bafokeng vind (1968:116) geld ook vir die Bakgatla-bagaKgafela waar hy sê: "Nie alleen kan die dwingende gesag wat die nakoming van die vonnis van elke hof waarborg, teruggevoer word tot die opdrag van die stamopperhoof nie, maar die regspraak self is deel van die funksie van elke politieke en administratiewe gesagsinstansie." Coertze maak hier 'n insiggewende onderskeiding waar hy vervolgens daarop wys dat die hof van die lesika of lapa effens onverbonde is in hierdie gesagsstruktuur. Dit gaan hier om die vergadering van "afkomsgenote" wat op grond van hul senioriteit en hoër status as die verweerder in die saak, daaroor handel.

Soos by die Bafokeng maak die Kgatla ook nie 'n fyn onderskeiding tussen 'n siviëlregtelike geding en 'n strafregtelike oortreding, wat in die Romeins-Hollandse reg van die Suid-Afrikaanse howe van toepassing is nie. By die Kgatla kan enige saak deur 'n klaer na 'n lekgotla of hof gebring word. Nadat die saak ondersoek is gee die hof uitspraak oor die vergoeding van skade en die bestraffing van 'n oortreding teen die gedragkode van die samelewing. (Vgl. Language 1943:136 waar hy die prosedure by siviele sake behandel by die Tlhaping).

(ii) Die familiereg:

Wanneer daar regsreëls bestaan wat die onderlinge verhouding tussen die lede van dieselfde familie-groep reël, dan kan dit gesien word as die grondslag vir die familie reg. Elke individu in die samelewing kan dan normaalweg betrokke raak by die twee familie-eenhede waarby hy ingeskakel is, nl. die gesin waarin 'n persoon gebore word en dan ook die gesin wat hy of sy as ouer deur die huwelik tot stand bring. (Vgl. Coertze 1968:167). Die kern-gesin is die lapa-eenheid, waarvan die vader die tlhogo ya lapa (hoof van die gesin) vorm. In gevalle van meer as een vrou, kom daar dan 'n aparte lapa vir elke vrou tot stand. Die rangorde van vroue en die meegaande erfregtelike posisie van hulle seuns word hiervolgens bepaal. Daar word dan na die 'huis' van die vader verwys as sy ntlo, d.w.s. huis van die vader van die gesinnegroep. By die afsterwe van die vader word sy posisie as familiehoof ten dele oorgeneem deur die oudste seun in elke lapa met betrekking tot die ander lede van daardie lapa. Die oudste seun van die hoofvrou word dan gereken as die senior familiehoof oor al die ander malapa van sy oorlede vader. Almal in sy familiegroep sien dan op na hom as hulle "vader". (Vgl. Schapera 1935:203 e.v., Whitfield 1948:301 en Coertze 1968:167). Al die ander seuns van elke lapa word in rangorde van geboorte gerangskik, met

senioriteit volgens die orde van die malapa. Die oudste seun van elke lapa word dan die mogolle wa lapa genoem. (Vgl. Marobêlê in Schapera 1939:163). Van Zyl (1958:47 merk ook tereg op dat die mogolwane, t.w. die senior manlike lid met agting behandel moet word deur die ander lede van die familiegroep. "Dit word van hulle verwag om hom te raadpleeg by alle gewigtige ondernemings soos bv. as iemand wil trou, iemand anders wil aankla vir gedane onreg e.d.m. Hy moet ook die lede van sy lesika help wanneer hulle in moeilikhede betrokke raak, soos bv. deur hul saak in die stamhowe te bepleit, en selfs deur behulpsaam te wees met die betaal van boetes. Sy vernaamste funksie is om die leiding te neem tydens vergaderinge en samesprekings van die lesika, d.w.s. by die phutêgô ya banna ba mpa - "Vergadering van die kinders van (een) maag." (van Zyl 1958:47).

Dit is veral die huweliks-aangeleentheid wat die familie-raad moet bespreek, asook om reëlins te tref vir feeste, om boedels te beredder en die lot van weduwees te bepaal. Daar is ook 'n voortdurende groei van die gesinnetwerk, deurdat soos Coertze tereg daarop wys (1968:168), elke vrou wat deur die huwelik by 'n familie ingeskakel word, nie weer terugkeer tot haar eie familie nie, selfs by die afsterwe van haar man. So 'n vrou "keer nooit na haar dogterstatus binne die lapa van haar geboorte terug nie." - Slegs by betreklik seldsame gevalle van egskeiding weens mishandeling, keer sy terug na haar vader se familie, en word die bogadi-beeste verbeurd verklaar. (Vgl. Schapera 1938:161).

By die Kgatla, soos by die Bafokeng is daar ook die netwerk van die lesika wat die gesinne van die manlike nasate is van 'n bepaalde stamvader wat tot vier of vyf geslagte terug gevoer word, en wat dan almal hul senior lesika-hoof erken (vgl. Coertze 1968:168). Die onderlinge verhoudinge wat daar tussen die lede van hierdie gesinne bestaan en wat vir die regsreëls van die familiereg van belang is, gaan o.a. oor die verhouding teenoor die vader en suster, rakgadi, asook teenoor die moeder se broer of malome. Vervolgens is daar ook 'n bepaalde gedragskode wat nagekom moet word teenoor verwante wat deur die huwelik as aanverwante verkry word. (Sien ook Whitfield 1948:372).

Dit is veral Coertze, wat daarin geslaag het om 'n baie duidelike ontleding te maak van die Tswana-familiereg en personereg en om ook te onderskei tussen wat as 'reg' en wat as 'gewoonte' beskou moet word (1968:170 e.v.). So vind hy bv. by die Bafokeng dat die begrippe "molao (wet) en tshwanelo (verpligting) gewoonlik gebruik word om 'n bindende en afdwingbare gebruiksreël aan te dui en dat die begrippe mokgwa - gewoonte of gebruik en tlhago of herkoms... gebruik word om minder bindende gewoontevorskrifte aan te dui." Een van die belangrikste aspekte van die familiereg is die huwelik, asook al die verhoudinge wat as gevolg van so 'n huwelik tot stand kom. Hierteenoor is vandag ook baie van die tradisionele opvattinge onder die Kgatla onderhewig aan

verandering vanweë die verbrokkeling van die gesinsstruktuur (vgl. Mair, L.P. in Phillips 1953:20 e.v.). In hierdie verband wys Radcliffe-Brown en Daryll Forde daarop (1950:69) dat die Tswana-gebruike 'n voorkeur toon vir patrilineale verwantskap deurdat hulle 'n voorliefde het vir huwelike met die malome (moeder se broer) se dogter; maar net so ook word 'n huwelik veroorloof binne die verwantskap met die dogter van 'n vader se broer: 'n gebruik wat by die Nguni nie toegelaat sou word nie. Vir 'n insiggewende oorsig oor die Tswana-familieverwantskap en onderlinge verhouding gee Schapera 'n goeie oorsig in Radcliffe-Brown en Daryll Forde 1950:142 e.v., asook 'n statistiese analise van die graad van verwantskap tussen man en vrou op p. 156.

Wat die erf- en opvolgingsreg betref is dit van belang om daarop te let soos Coertze dan ook by die Bafokeng aangetoon het (1968:290) dat "hoewel 'n man se oudste seun by sy hoofvrou in sy verskillende status posisies opvolg, en daardeur as nuwe huishoof verpligtinge teenoor sy moeder en haar medevrouens en sy eie broers en susters, en half-broers en -susters moet onderneem, die oudste seun van elke ander vrou, as die senior erfgenaam van die eiendom wat aan daardie vrou se hut toegesê was, ook verpligtinge teenoor sy eie moeder en sy eie broers en susters bekom.... Opvolging in status word bepaal deur senioriteit van geboorte alleen." Maar naas hierdie opvolging in status, is daar ook die suiwer vererwing van eiendom sonder meer. Dit geld bv. vir die nalatenskap van 'n vrou, of bv. van 'n ongetroude manspersoon. Vir finale beslissings van erflating word die uitspraak van die bo-rrangwane (die vader se broers) gewoonlik as deurslaggewend beskou.

2. Die wykshoof en kgôrô-verdeling

Daar is reeds melding gemaak van die indeling van die Kgatla-stam in wyke of dikgôrô. Schapera definieër die wyk as volg: (1938:19): "This unit may be defined as a collection of households living together in their own hamlet, and forming a distinct social and political unit under the leadership and authority of an hereditary headman (kgôsana)." Hy wys daarop dat die Tswanastamme so 'n wyk 'n kgotla noem en dat die Kgatla die Maletse en die Tlôkwa ook praat van 'n kgôrô terwyl die Ngwato van motse praat.

By die Batswana ontstaan sekere wyke uit die kapteinshuis of die kerngroep, terwyl ander wyke gevorm word deur bafaladi (intrekkers) saam te groepeer. Coertze (1968: 101) wys duidelik uit die geskiedenis van die Bafokeng hoedat die lekgotla la dikgôsana saam met die kaptein kan besluit dat 'n kgôrô kan verdeel en dat 'n nuwe wykshoof dan aangestel kan word. Van dan af kon hofsake deur hierdie kgôrô direk na die lekgotla le legolo verwys word. Vreemdelinggroepe kan in die stamstruktuur ingetrek word deur hulle te absorbeer in bestaande kgôrô's of selfs deur 'n kgôrô van bafaladi (intrekkers) te erken. By die Kgatla van Saulspoort word by die toekenning van 'n groep vreemdelinge soos die Bapedi wat

op Sandfontein woon, die onderkapteinskap erken van 'n Mokgatla wat ook tussen hulle woon en sodoende as verteenwoordiger van die Kgatla-stamhoof die Kgatla-belange bevorder, al het hulle ook nog 'n eie onderkaptein.

Schapera wys daarop (1938:21) dat elke kgôrô, wat hy "ward" noem, 'n sekere deel van die stat bewoon of selfs 'n afsonderlike stat vorm. Dit word dan as 'n spesifieke sosiale eenheid beskou vir administratiewe doeleindes. Elke kgôrô of wyk het sy eie kgotla waar sake verhoor word onder leierskap van 'n onderkaptein of wykshoof (kgosana). Hy is verantwoordig verskuldig aan die stamhoof vir alles wat in sy wyk gebeur. Ook is hy die medium waardeur alle amptelike skakeling plaasvind.

Schapera vestig ook die aandag daarop (a.w. 21,22) dat in die geledere van die ouderdomsregimente (mephato) al die persone wat aan dieselfde wyk (kgôrô) behoort 'n eenheid vorm onder leiding van 'n senior lid. So gebeur dit dan dat met sekere volksvergaderings die aanwesiges gevra word om volgens wyke te groepeer. Persone van dieselfde kgôrô het gewoonlik ook hul landerye naby mekaar, en soos by die Ngwato ook die veeposte en weivelde ook saam. Elke wyk het 'n eie naam, gewoonlik die naam van die persoon onder wie se leiding dit as afsonderlike wyk erken is. Die wyke van vreemdeling-groepe het dan ook soms 'n eie naam volgens hul herkoms. Die lede van elke kgôrô beskou hulself as 'n eenheid en noem mekaar ba ga etsho (die mense van ons tuiste). (Vgl. Schapera 1938:17). Hulle behandel mekaar ook met besondere agting, hoewel nooit heeltemal so intiem soos die eintlike familie-kring nie.

Die kgôrô's verskil van stam tot stam en so het Schapera (1938:22) bv. by die Ngwato 235, Ngwaketse 130, Kwena 45, Maletse 7, Tlokwa 5 en by die Kgatla 65 kgôrô's gevind, d.w.s. die kleiner kgôrô onderafdelings. Elkeen van hulle bestaan uit ongeveer 300 lede.

Die kaptein en sy raad maak die aanstellings van dikgôsana of wykshoofde sodra 'n vakature ontstaan, en dan is dit die mees senior manlike persoon in daardie kgôrô en dus nie iemand van buite nie. Nadat hy eenmaal aangewys is is hierdie pos erflik, d.w.s. van die kgosana na die oudste seun van sy hoofvrou, indien hy meer as een vrou het. Geen vrou bekleë ooit hierdie posisie nie, maar indien 'n kgosana se seun te jonk is of nie geskik is vir die pos nie, dan bekleë die kgosana se vader se jonger broer die pos totdat die manlike erfgenaam die verantwoordelikheid kan oorneem. Indien daar nie 'n manlike erfgenaam is nie, dan word die oorlede kgosana se jonger broer die wykshoof. Indien die stamhoof nie genoeg neem met die gesindheid van 'n kgosana nie, kan hy hom summier onthef van dié pos en 'n ander wykshoof aanstel, gewoonlik die erf-opvolger, bv. sy jonger broer. Die kaptein stel die lekgotla la dikgosana in kennis van sy besluit, en hoef nie hul toestemming te kry nie. (Vgl. van Zyl 1958:48).

Soos Coertze (1968:107) tereg daarop wys vorm die wykshoofman met sy raad die laagste plaaslike politie-administratiewe instansie in die stam. Hy is in die eerste plek lojaliteit verskuldig teenoor die opperhoof en moet gereeld na die lekgotla la dikgosana gaan in die mošate of hoofstat om sy onderhoriges te verteenwoordig. Hierdie posisie bring voltydse verpligtinge mee. Hy en sy raadslede ontvang geen besoldiging nie, maar die kgosana neem al die boetes wat in sy hof opgelê word vir homself, behalwe boete van beeste, wat aan die kaptein oorgelewer moet word.

Die kgosana moet sorg dat stamheffinge ingesamel en oorbetaal word en ageer verder in alle opsigte as die plaaslike kaptein. Hy het op die registerrein 'n belangrike funksie waar alle sake wat na die lekgotla le le golo verwys word, eers voor die kgosana moes gedien het. Sy jurisdiksie het min beperkinge in siviele sake en daarom kan sy hof, sake afhandel as die betrokke partye tevrede is. Die manne wat hom in sy raad bystaan is die hoofde van afkomslyne (masika).

Gewoonlik is daar twee of drie linie-hoofde wat as die vertroude raadgewers en ook plaasvervangers van die kgosana optree en hom bystaan in sy raad.

3. Die lesika-hoof of linie-hoof

Die kgôrô of wyk het ook een of meer afkomslynies wat masika genoem word. Coertze (1968:108 e.v.) gee 'n baie duidelike uiteensetting van hoe so 'n lesika ontstaan en funksioneer. Hierdie eenhede is ook by die Kgatla "van suiwer sosiale aard en waarin die gesagsposisie... op senioriteitsstatus berus." (a.w. 108). Hulle kan hofsake verhoor, strawwe oplê en afdwing. Alvorens 'n lekgotla la dikgosana 'n siviele saak aanvaar moet dit eers deur hierdie lesika-hof behandel word. Sodoende word die reël getrou nagekom van: Di ya tlhatsweng di ya di laane, wat beteken: 'n saak moet van onderaf opgeneem word na hoëre howe. Krimenele oortredinge word egter nie hier verhoor nie maar gaan direk na die lekgotla la dikgosana. Soos Coertze tereg vir die Bafokeng daarop wys word ook by die Kgatla alle familie aangeleenthede mo lapeng behandel, d.w.s. in die line of familie-hof. Dit is in die lapa of tuiste van die verweerder, en hier sal vyf of ses van die senior manlike bloedverwante saamkom om die beskuldiging te bespreek. Gewoonlik is dit die verweerder se vader (rraagwe) en die vader se ouer en jonger broers (borrangwane) en moontlik ook sy malome (moedersbroer) wat teenwoordig is. "Motse o lapeng" - (Die stat is in die lapa) benadruk die belangrikheid van die familiekring. Indien die saak nie hier besleg word nie kan dit na die lesika verwys word. Die lesika is die bloedverwante van 'n persoon in die manlike linie en stem ooreen met die groter gesinne-eenheid. Die senior persoon is hier bekend as rra-mogolo (letterlik: groot vader).

"Die vernaamste plig van die hoof van die lesika sou ons as die bewaring van die goeie naam van die afkomsgroep kan

beskou" (Coertze 1968:112). Ons moet lesika dus eintlik sien as "stamboom" of "afstamming" of "familie".

Samevattend kan ons dus sê dat die gesagsstruktuur by die Bakgatla-bagaKgafela sowel te Mochudi asook te Pilanesberg, instansies het met die reg om gesag uit te oefen wat hulle regsgeldigheid kry van die stamhoof en sy lekgotla of raad. Daar word nie onderskei tussen wetgewende, uitvoerende en regterlike gesag nie en daarom tree al hierdie instansies uit die politieke terrein ook op die regsterrein by hofsittings. In die verhoor in die lapa waar die lesika (of familie) na vore tree, kom verteenwoordigers uit die sosiale organisasie om die hofsak te hanteer en om gesag te handhaaf.

4. Stam- en staatsgesag

In die voorafgaande uiteensetting is daarop gewys hoedat daar by die Kgatla 'n drieledige gesagsstruktuur bestaan vir die verhoor van hofsake. D.w.s. 'n siviele saak word indien moontlik geskik en afgehandel by die hoof van die lesika wat sy gesagsposisie beklee as die senior manlike lid van die linie. Hierna volg die wykshoofman of kgosana met sy raad en indien die saak nie hier besleg kan word nie word dit verder verwys na die raad of lekgotla van die stamhoof (morena of kgosi). "Kwa kgosing ga go elwe." ("Na die kaptein word nie vir (jou) gegaan nie" - Jy gaan self). Dit beteken elke stamlid het die reg om hom te beroep op die kaptein.

Die stamhoof se gesagvoering spruit voort uit sy erfopvolging as kaptein in die plek van sy afgestorwe vader, en as sulks beklee hy hierdie posisie met groot verantwoordelikheid as skakel tussen die stam en hul heengegane voorgeslagte. Hy is trouens die senior persoon van die lesika la borena (die kapteins-familie), en daarmee die hele stam. Op grond hiervan is dan ook besondere eer deur die hele stam aan hom verskuldig. Maar dit impliseer ook dat as die kaptein swak is, dan ly die hele volk daaronder: "Kgosi e a tlhotsa, malata re a gagaba" ("Die kaptein loop kruppel, ons diens-knegte kruip").

Die posisie van die dikgosana of wyks-hoofmanne onder die kaptein is soos aangedui: oorgeërf maar met die vereiste van lojaliteit teenoor die kaptein, anders kan hy die kgosana summier van sy pos onthef.

Dit is eweens duidelik dat 'n stamhoof nie vir 'n onbeperkte tyd kan maak net wat hy wil nie, maar hy moet voortdurend ook die dikgosana en veral sy bo-rrangwane, d.w.s. sy vader se broers in sy vertrouwe neem en ook deur hulle gelei word. Trouens: "Kgosi ke kgosi ka morafe": "Die stamhoof is dit alleen deur die stam", en as hy hulle wense totaal sou ignoreer en die stam daardeur benadeel dan is hy nie 'n waardige opvolger van sy voorgeslagte nie, en kan hy die misnoeë van sy onderhoriges ondervind. Omdat die kaptein met sy lekgotla la dikgosana die hoogste stamgesag is, het die staat dan ook wyslik daaraan 'n offisiële status verleen want in

1966 is aan die stamowerheid die bevoegdheid van 'n streeksowerheid verleen en is dit ingeskakel met die wyer Tswana-gebiedsowerheid.

C. EKONOMIESE LEWE

Vir die afgelope eeu en meer is die Bakgatla en ook die ander Batswana aangewese op 'n tweeledige ekonomie nl. die landbou en die veeteelt (vgl. van Zyl (1958:62)). Die Bakgatla van Pilanesberg in die Rustenburg-distrik het 51,547 morg grond op 23 plase wat aan hulle behoort en nog 14,512 morg privaat grond (sien Breutz 1953:245). Die gemiddelde reënval hier is 23 duim per jaar. Om 'n suiwerder beeld te kry van die ekonomiese posisie van die Bakgatla-bagaKgafela wat in die distrik Pilanesberg woon, dien daarop gelet te word dat die statistiese gegewens jaarliks aangeteken word, maar vir die hele distrik, deur die Departement van Bantoe Administrasie en Ontwikkeling, en dat daar dus 'n verhoudingsberekening gemaak kan word. Uit onderstaande blyk dit dat die Bakgatla ongeveer 50% van die stamgronde en beeste besit, en ook ongeveer die helfte van die bevolking uitmaak. Hierdie berekening blyk duidelik uit die gedetailleerde analise van Breutz (1953: tabel V by p. 23 en p. 2). So bv. bepaal hy dat van die 108,808 morg stamgrond 51,547 morg aan die Bakgatla behoort. Uit 'n geraamde totale bevolking in 1950 van 35,820 persone is 18,000 Bakgatla. Van die persone wat in die gebied aanwesig is, soos bereken volgens die sensusopname, nl. 26,640 persone, is 12,000 Bakgatla. Van die 25,024 beeste in die distrik behoort 11,978 aan die Bakgatla. Die ander 50% geld vir die Batlhako (Mabeskraal), baPhalane (Ramakok's Lokasie), Batlhako-baLeema (Ruighoek 426), baTlokwa-bagaSedumedi (Elandsdoorn) baTlokwa-baKgosi (Naaupoort) baPô, baThalerwa en kleineres.

Die jongste beskikbare gegewens by die Departement van Bantoesake en Ontwikkeling toon dan dat op 1 Januarie 1969 die Pilanesberg distrik 366,236 morg S.A. Bantoe Trustgronde gehad het en 160,629 morg stamgrond. Die Bantoebevolking op die S.A. Bantoe Trustgrond was 5,280 en op die stamgronde 90,000. Daar is 50,000 morg ploeggrond maar net 5,815 daarvan of een negende was in 1968 bewerk, 50 morg droëland-koring is gesaai en net 200 sak geoes. Op 1591 morg is mielies geplant en slegs 2,115 sak geoes. Kafferkring is op 4,002 morg geplant en slegs 6,550 sak is geoes. Kafferbone is op 176 morg geplant en 315 sak is geoes. Daar is 50 persone wat hul grond bemes het met 50 ton kraalmis op 260 morg, en 40 persone het kunsmis gebruik nl. 60 ton op 300 morg. Na raming is daar 60 trekkers in die gebied. Daar is 2,600 sitrusbome en 12,600 sagte vrugtebome asook 172 subtropiese bome. In die hele gebied was daar op 1 Januarie 1969 45,000 beeste, 12,000 skape, 35,000 bokke, 1,500 varke, 200 perde, 150 muile, 2,500 donkies en 7,500 pluimvee.

Verder is daar drie koöperatiewe teelskemas vir beeste in die distrik nl. te Klipkuil, Kromspruit en Rhenosterfontein. Die deelnemers op die drie saam is 57 persone met

'n totaal van 391 teeldiere. Niks is egter geteel of verkoop nie. Daar is ook geen suiwelproduksie aangemeld nie. Daar is 24 veevendusies gehou waar 1,759 stuks grootvee verkoop is vir R164,123.50 en 5,818 stuks kleinvee verkoop vir R37,120.80. In die gebied is daar 7 Bantoeslagterye wat 300 stuks grootvee en 200 kleinvee geslag het. Privaat is ook 150 stuks grootvee en 5,000 stuks kleinvee geslag.

Globaal gesien beteken dit dan dat die 45,000 Bakgatla-bagaKgafela van Pilanesberg in 1968 op 80,000 morg van hul eie grond gewoon het met hulle 22,500 beeste en 23,000 stuks kleinvee. Hulle het 1,057 sak mielies en 3,270 sak kafferkring geoes en het R82,000 gekry vir beeste en R18,500 vir kleinvee wat verkoop is.

In Botswana is die reënval ongeveer 20 duim per jaar, maar dikwels is die droogtetoestande daar hewiger as in die Pilanesberg omgewing en is die landbougewasse gevolglik ook kariger. So het Botswana bv. net gedurende Maart 1969 16,552 sakke mielies ingevoer. Die grootste uitvoerprodukt is beeste en 31,481 is in 1968 verkoop (Barclays Trade Review, Junie 1969:45). Die 20,000 Kgatla van Botswana het volgens Schapera (1938:213) meer as 50,000 beeste en 25,000 stuks kleinvee gehad.

Uit bogenoemde gegewens is dit duidelik dat die Batswana en ook Bakgatla genoodsaak word om hul tuislande periodiek te verlaat om as loonarbeiders in die Blanke dorpe en stede te gaan werk. Hier is die mans wat gaan werk in die meerderheid. Daar is baie mans wat vir 10 tot 20 jaar in die Blanke gebiede bly, selfs al trou hulle en dit is gebruikelik om dan een of twee maal per jaar "huistoe" te kom en dan weer vir elf maande te gaan werk voordat hulle weer "verlof" neem om na Saulspoort of Mochudi te gaan. Van die jong vroue wat gaan werk kom spoedig huistoe vir die geboorte van 'n eerste tot derde baba en nadat die kind afgegee is aan die ouma, gaan die moeder weer werk. Op hierdie wyse word die ekonomiese lewe in stand gehou en merkbaar uitgebou, maar teen 'n verskriklike prys van gesinsontwrigting en kinderverwaarlosing. Dit gaan ook gepaard met baie oues van dae wat nie genoeg te ete kry nie, en honderde skoolkinders wat met skamel etes en min of geen huislike lewe moet opgroei.

Vandat die Bantoeitrust plase opgekoop het en tot beskikking van die Bakgatla gestel het vir landerye en ook vir weiding, is daar 'n merkbare houding van samewerking met die voorligtingsbeampies van die Departement om hul veestapel te verbeter deur bv. goedgekeurde bulle (Afrikaners) aan te koop. Enkele persone het ook reeds trekkers aangekoop om hul eie landerye te ploeg en ook hul dienste uit te verhuur.

Veral gedurende die afgelope 4 tot 5 jaar met behulp van die Bantoeontwikkelings-koöperasie het etlike Kgatla-handelaars en slagters na vore getree asook kafee-eienaars wat die pionierswerk doen in die opbou van 'n eie ekonomie. So is bv. in die Kgatla gebied meer as 20 sulke

winkeltjies, 4 kafees, 4 slagterye, 'n fietswinkel, 'n graanmeulenaar, 'n kleremaker en ook 'n vervaardiger van doodskiste. Ook is daar 5 of meer steenmakerye en 'n hele aantal voltydse bouers. 'n Hele paar persone het ook motors wat as huurmotors heen en weer ry met passasiers.

Dit is uit die voorgaande duidelik dat die Kgatla nie 'n ryk volk is wanneer die beskikbare bates per capita bereken word nie en daar lê nog 'n lang pad van ekonomiese ontwikkeling voor.

Vergelyk vir 'n noukeurige uiteensetting van die Kgatla se ekonomiese lewe, van Zyl (1958:62-275) waar die Bakgatla van Mosetlha se vroeëre lewenswyse asook die hedendaagse veranderde omstandighede uiteengesit word. Hulle woon by Hammanskraal, ongeveer 100 myl van die Bakgatla-bagaKgafela, en in talle opsigte is hulle omstandighede soortgelyk. Tereg wys van Zyl (1958:204) dat daar vandag radikale veranderinge ingetree het t.o.v. die versorging van die gesin, want nuwe behoeftes bestaande uit westerse klere, mediese benodighede, nuwe voedselsoorte, formele opvoeding e.d.m. het ontstaan, en daarom kan aangevoer word dat "Veel van die tradisionele kenmerke vandag nog die Kgatla-gesin ten grondslag lê, maar dat verwestering tot 'n baie groot mate ingetree het en steeds toeneem" (a.w. 204). Hierteenoor is vir die Bakgatla-bagaKgafela ook waar wat Coertze by hul bure, nl. die Bafokeng gevind het (1968:74): "... hoewel daar verwestering plaasvind, maak die tradisionele erfenis op die mees onverwagte punte sy verskyning en lewer bewys dat al is daar 'n proses van verwestering wat plaasvind, die produk beslis nie die gevolg van kultuurverplasing is nie. Daar is 'n samegroeiing of sintese besig om te ontwikkel."

D. DIE GODSDIENSTIGE LEWE VAN DIE KGATLA

1. Die tradisionele opvatting

Alle Batswana en daarmee ook die Bakgatla glo in 'n Opperwese Modimo wat alles geskape het en vandag nog onderhou. Hy stuur die reën om die plantegroei in stand te hou en hy sorg vir mens en dier. Schapera (1953 herdruk 1962:59) wys daarop hoedat Modimo die natuurmagte kon beheer deur o.a. as straf oor die mens wind, hael en droogte te stuur en dat hy die reën kon terughou. Selfs die dood is dikwels gesien as die wil van Modimo. Pauw wys tereg daarop (1960 herdruk 1964:13) dat Modimo ook as 'n eerbetoningsvorm vir 'n lewende persoon gebruik word.

Die vroeëre skrywers oor die Batswana bv. Campbell (1822:306), Lloyd (1895:240), Molema (1920:173), Brown (1926:162) en Willoughby (1932:36-40) vertel almal dieselfde skeppingsverhaal by die Tswana, met geringe wysiginge. Hiervolgens het Modimo die mens geformeer en ook die diere. Hy het die "swart mense" uit 'n grot of liewer gat in 'n klipplaat laat uitkom by Lōwe of Matsiêng. Hierdie gat is 7 myl noordwes van Mochudi, 12-15 vt. in deursnee en 12 vt.

diep tot op 'n sandbodem. Daar is voetspore van mense en diere uitgebeitel in die rotsplaat om die gat wat 'n verdere "onomstootlike bewys" is dat hulle daar uitgekom het volgens die ou Tswana-opvatting. (Vgl. Reyneke 1945:25). Modimo het hom egter op die agtergrond teruggetrek: "He was considered too remote from the world of man to be directly approached in prayer", (Schapera 1953 herdruk 1962:59). Hy is gereken as Modimo wa medimo (God van die gode) of Modimo wa magodimo (God van die hemele) volgens Brown (1926:113). Moontlik verwys hy egter hier na die Bybelse opvatting aangesien Moffat se volledige Tswana-Bybel reeds in 1857 al deur die Batswana gebruik is. Shropshire (1938:291) sê samevattend: "This god is the great unknown and invisible, yet nevertheless real. ... There is no service to him as Supreme Being, ... he is generally ignored." Hy verwys dan na die baie algemene Tswana-gebruik om die voorvinger van die mond af weg te ruk en te sê: "Ka Modimo" om daarmee die opperwese as getuie te roep. "Fa Modimo o rata" (as God wil) is 'n uitdrukking wat dikwels gebruik word, veral deur die ngaka's by die behandeling van siekte. So ook word "G6 itse Modimo" (God weet) dikwels gebruik in gevalle waar 'n besliste antwoord nie gegee kan word nie. Shropshire (1938:293) vestig die aandag verder op 'n baie belangrike aspek van die Batswana se tradisionele godsdienstige opvatting wat die toordokters betref, as hy sê: "The highest class of native doctor will acknowledge that all his powers of divination, of exorcism and healing, come from Modimo; and it is he who gives blessing to their work and makes it helpful to mankind."

Wat die hiernamaals betref glo die Bakwena, wat soos aangetoon verwant is aan die Kgatla, dat "sodra die gees die menslike liggaam verlaat, vertrek dit in die rigting van die sonsondergang, want 'dit is daar waar Modimo is'. Langs hierdie weg kan die gees nie verdwaal nie want dit is die eienaar van die gees, Modimo self, wat die siel kom haal en daarheen vervoer", (vgl. Reyneke 1945:25 met die Kwena-tekste as grondslag). Daarvolgens begrawe die Bakwena hulle afgestorwenes met die aangesig gerig in die rigting van die ster Kgogamasigo (skynbaar die planeet Mars). "Ons glo dat as die gees die liggaam van 'n mens verlaat dan gaan dit in die rigting van die weste. Dit is daar waar Modimo is ... Ek glo my vader wat dood is se gees is daar. ... Die baie sterre sê ons is die vure van die volkere. Die ster van die Bakwena is Kgogamasigo." (Teks 1945 § 27).

Die Batswana glo soos die Bakwena dat met die afsterwe, die gees van die oorledene op 'n reis gaan en daarom word 'n wandelstok en sandale saam met hom begrawe (Reyneke 1945:73). Ook sê Schapera (1953:59) "A man was buried with his weapons in his hands, a woman with her hoe and some seeds... They were equipped for their journey to the world of the dead..." Hy lei hieruit af dat hierdie gebruike toon dat die Batswana geglo het in 'n lewe na die dood. Hulle het nl. geglo dat die geeste van die afgestorwenes badimo of geeste geword het "which ultimately found their way to a world vaguely located somewhere underground. Here they led

a life very similar to that on earth." Van hier af het hulle nog steeds belang gestel in die wedervaringe van hulle nog lewende nageslagte oor wie se bestaan hulle nog 'n kragtige invloed uitoefen. Hulle agtergeblewe kinders op aarde wat hulle badimo eer en gehoorsaam, word geseën met voorspoed en goeie gesondheid, maar dié wat hulle voorouers vergeet en minag, word gestraf met siekte of ekonomiese agteruitgang. Om dus die badimo se goeie wil te verseker moes hulle gunstig gestem word. Die een Motswana het verduidelik dat hierdie beskouing berus op 'n baie natuurlike grondslag, naamlik dat die kontak wat daar tussen die mens en sy afgestorwe verwante bestaan, te wyte is aan "iets in jou bloed, iets in jou wese", (vgl die tekste § 64 in Reyneke 1945:74). So gebeur dit dan dat 'n persoon daartoe kom om te bid "Vaders, julle wat my voortgebring het..." Soos wat verder in hierdie studie aan die lig sal kom, meen die dingaka dat die voorouers onder die grond woon en dat daar talle verbindingskanale is om met hulle in aanraking te kom, bv. 'n tuitmiershoop, die mokka-bytjies, en ook deur hulle te gaan opsoek by 'n grot naby Thabazimbi.

Die Tswana-voorouerverering is verder soos by die ander Bantoesamme, soos wat Eiselen aangetoon het (in Schapera 1937:247 en 254) "Ancestor whorship is based upon the belief that man, or rather part of him survives after death. This conviction is held by all the Bantu. The worship of ancestors is based upon the belief that when a man dies he continues to influence the lives of his relatives remaining on earth." (Vgl. ook Pauw 1960 herdruk 1964:12 e.v.). Meermale word gesê soos bv. in Brown (1926:97) dat die voorouergeeste kwaadgesind is: "these Badimo are the spirits of the dead ... sometimes beneficent but generally malignant." Dit skyn egter nie die reël te wees nie soos bv. wanneer een ou Mokwena daarop wys (Reyneke 1945:76) dat wanneer tot die badimo gebid word dan word die gebed gerig tot "die vaders wat my gebaar het." By wyse van verdere verduideliking wys hy daarop dat hy bid tot sy vader Kgari of sy grootvader Sechele of sy oorgrootvader Motswasele, dus tot sy onmiddellike voorvaders en vra van hulle hulp en seëninge, soos 'n kind van sy ouer. Sien ook verderaan in hierdie studie.

'n Ander Motswana nl. Mpelege beweer dat alle afgestorwenes se geeste nie as vanselfsprekend aanland by en deel vorm van die badimo nie, omdat daar sekere geeste is soos bv. dié van baloi of kwaadgesinde toornaars wat nie daar kom nie maar "verlore gaan" en op die aarde rondswerf. Hierdie dwalende geeste loop dan snags rond met "vuur" in hulle, (vgl. § 227 in Reyneke 1945 tekste p. 98).

Die voorouergeeste wat voortdurend dink aan hulle nog lewende kinders op aarde openbaar hulleself aan laasgenoemde op vier maniere nl. deur drome, rampe, die gewete en deur middel van die dolosse. Een Motswana (Rasetumo a.w. 77) beweer dat tydens 'n droom die gees (moya) die liggaam verlaat "om rond te gaan op die aarde" om te gaan verneem wat aan die mens deur die droom meegedeel moet word. So sê Rajakoba (a.w. 77) ook dat die droom deur Modimo aan die

mense gegee is om aan hulle Sy wil te openbaar. Rasetumo sê ook dat Modimo jou deur die droom gelas om in verbinding te tree met die afgestorwenes (§ 66). Dis dan ook net 'n deel van die mens se gees wat tydens 'n droom uit die liggaam gaan, sodat hy nog aan die lewe kan bly (§ 19). Die Mokwena glo dat bv. tydens ernstige siekte 'n kranke met sy voorouers "praat", (§ 64) en hom ook so duidelik "sien" dat hy later 'n beskrywing kan gee van hoe die oupa of ouma gelyk het. Dit word ook geglo dat wanneer iemand 'n boodskap kry in 'n droom, dat dit so sal gebeur bv. dat iemand sal siek word of ook doodgaan. So ook kan die badimo 'n seën aandui bv. deur in 'n droom vir Rasetumo te sê (§ 65) dat hy 'n sekere bok moet koop. Hy het dit gedoen en was toe buitengewoon voorspoedig met daardie bok. Dit sal verduidelik in hierdie studie blyk hoedat 'n persoon 'n gesig gekry het dat hy 'n ngaka moes word, en dat hy gehoorsaam was aan die opdrag van sy badimo. So sê Eiselen (in Schapera 1937:252) dan ook: "Often enough the ancestor spirits appear to the living in dreams. As we have seen the Bantu believe that in sleep - "the little death" as they sometimes term it - the soul temporarily departs from the body and wanders about on its own. While doing so, it may encounter and talk with the spirits of the dead...."

Vervolgens toon sowel Modimo as ook die badimo hul misnoeë met die mense op aarde deur hulle met rampe te tref. As daar teenspoed met die oes op die landerye kom of met die veeteelt, of ook siekte dan word dit dikwels geïnterpreteer as die badimo wat ontevrede is en wat weer versoen moet word, o.a. deur 'n offerande. Modimo spreek deur rampe wat die hele stam tref, soos bv. 'n groot droogte. Dan word Hy aangeroep "en as Modimo wil sal dit reën. Ek het my vaders aangetref dat hulle Modimo so aanbid." (a.w. tekste 1945 § 257). Die lewe van die mens moet derhalwe so ingerig wees dat hy sowel Modimo asook die badimo behaag want sodra die staminstellinge wat die vadere aan hulle oorgelewer het nie nagekom word nie, dan stuur hulle en Modimo die rampe.

Die wil van Modimo en die voorouergeeste kom in die derde plek vir die Mokgatla en Motswana baie duidelik tot openbaring in die vertolking wat die ngaka gee aan die valwyse van die dolosse soos wat uitvoeriglik verduidelik in hierdie studie uiteengesit word.

Dan is daar ook die badingwana of gewete waardeur die badimo tot 'n mens spreek: "As my hart terwyl ek oor iets dink, vir my sê: 'Laat staan', dan is dit die badimo wat tot my spreek ... As my hart dinge praat, dan is dit hulle (die badimo)" (a.w. § 67 en p. 82). So kom die tradisionele Motswana dan ook daartoe om kranksinnigheid te sien as die badimo wat sō met dié persoon praat dat hy nie meer die aardse mense hoor of verstaan nie (a.w. 1945 § 69). As iemand ernstig siek is en yl dan praat hy met die badimo waarheen hy weldra gaan (a.w. § 212).

Modimo die opperwese en die badimo word vereer, versoen of by voorbaat gunstig gestem teenoor hulle kinders van wie moa o sa le mo nameng (die gees nog in die vlees is). Dit geskied op drieërlei wyse nl. deur gebede, gewoonte-handelinge en offerandes, wat afsonderlik of gesamentlik beoefen kan word. 'n Voorbeeld hiervan is bv. die reëndiens wanneer die dikgosana (wykshoofde na die stamhoof kom en sê: "Bid tog vir ons tot die badimo" dit wil dan sê die voorvaders van die opperhoof. Vergelyk Reyneke (1945:83) vir 'n uitvoerige behandeling van die reëndiens by die Kwena, en ook verderaan in hierdie studie.

Dit is van belang om in die tradisionele godsdiensige opvatting van die Kgatla en Tswana daarop te let dat die badimo gesien word as bemiddelaars tussen Modimo en die mense op aarde. So bv. sal 'n kranke op voorskrif van die ngaka hierdie gebed rig tot die badimo: "Bid julle tot Modimo dat Hy my help." (Vgl. a.w. 1945:90 vir voorbeelde). Lloyd is dus heeltemal reg as hy sê (1895:244): "The living pray to their nearer ancestors . . . because they may pass their prayers and petitions on through these predecessors to God." Die een proefpersoon het dit so gestel: wanneer hy bier uitgiet op die graf van sy voorvader dan glo hy dat Modimo hom sien en weet "daar is die weeskind van my jonger broer." "Hy sal my dan help." (1945 tekste § 49).

Onder die Bakgatla van Mochudi en Saulspoort kom die tradisionele vorme van die godsdiens veral na vore wanneer die dolosse van die ngaka's dit voorskryf, soos wat verderaan behandel word. Origens het die Christendom reeds in 'n baie groot mate die tradisionele vorme vervang en kom die oue steeds meer sporadies voor vanweë die geweldige inherente krag van die "Lig van die Evangelie" wat nie deur "die duisternis oorweldig" kan word nie.

2. Die Bakgatla en die Christendom

Op 26 Julie 1964 het stamhoof Tidimane Pilane die woorde van sy oom Lentswe herhaal en gesê: "Hierdie mense het die Lig aan my mense gebring en dit is die rede waarom die meeste van my volk aan die Nederduitse Gereformeerde Kerk behoort." Dit was deel van sy boodskap met die feesverrigtinge by die herdenkingsmonument tussen die olienhoutbome op Welgevallen waar Eerw. H. Gonin 'n eeu tevore begin het met sendingwerk onder die Bakgatla-bagaKgafela (vgl. Maree 1966: 283). Vandag, 'n honderd jaar later is daar meer as 8,000 lidmate van die N.G. Kerk onder die Bakgatla en feitlik die hele bevolking verklaar dat dit hul kerk is. Elke Sondag word een of twee dienste gehou in 42 kerkies of preekpunte onder die stam, wat reeds verdeel is in 6 gemeentes: 3 onder die Bakgatla van Saulspoort en 3 onder die Bakgatla van Botswana.

Nege Bantoeleraars en byna 20 evangeliste in die N.G. Kerk was Bakgatla wat hulself geroepe gevoel het om hierdie Lig van die Evangelie uit te dra na andere wat nog

in die duisternis verkeer. Gedurende 1968 het 6 leraars en 10 evangeliste met 184 kerkraadslede hulle vir die geestelike opbou van die Bakgatla-bagaKgafela beywer en is ondermeer 768 persone gedoop, 613 voorgestel as nuwe lidmate en 94 pare in die huwelik bevestig. Daar was op 35 punte Sondagskool gehou met 79 Sondagskoolonderwysers en 3,453 Sondagskoolkinders. Ook was daar twee of driemaal elke week 1,004 katkisante in die aannemingsklas. Elke dag word in die meer as 60 skole die evangelieboodskap uitgedra, aan meer as 10,000 skoolgaande Kgatla-kinders, en ook in die drie N.G. Sendinghospitale met oor die 800 bedde word daagliks aan meer as 'n duisend pasiënte die Woord van die Lewe verkondig.

As ons 'n 100 jaar terugdink aan die begin, toe Eerw. Henri Gonin na 2 jaar op 17 Junie 1966 die eerste 2 bekeerlinge uit die heidendom nl. Januarie en September op Welgevallen gedoop het as 'Petrus' Phiri en 'Abraham' Phiri, dan word ons herinner aan die woorde van kaptein Linchwe ten tye van sy bekering. Volgens Eerw. Emil Beyer se verslag (1892) het die opperhoof die stam toegespreek: "Bakgatla, ik heb heden niet veel te spreken. Het doel van deze vergadering is dat u heden uit mijn mond zult hooren dat het onderwijs in den doopschool ten einde is en de tijd gekomen waar ik bereid ben door den doop in de gemeente van Christus opgenomen te worden; ik houd voor mijn pligt u daarvan kennis te geven en verklaar daarom hier openlijk voor u allen dat ik mij van heden af afkeer en skeide van alles wat tegen de leer en gebruik van het Christelyke geloof is. Ik ben en blijf u koning zoo als altijd, mij alleen uitsluitende van medewerking en deelneming aan de oude gewoonten, ik wensch niet dat iemand mij daarmede lastig val, ik ben voor al deze dingen dood zoo lang ik leef." Hy gaan voort en verklaar dat wanneer sy volk sien dat deur sy geloof, hul geluk en welvaart in gevaar kom en dit nie na hulle sin is om 'n Christelike opperhoof te hê nie, dan sal dit hulle vry staan om na sy dood 'n stamhoof volgens hulle goeddunke te kies; "maar zoo lang ik leef ik een Christen zijn," en hy hoop om deur Gods krag as Christen hulle te lei as stamhoof. (Vgl. Maree 1966:104).

Net soos die Bakgatla het gedurende die afgelope 100 jaar meeste van die Batswana-stamme in 'n meerdere of mindere mate onder Christelike beïnvloeding gekom, hoofsaaklik deur die intensiewe bearbeiding van die Hermansburg Sending, die N.G. Kerk en die Londense Sendinggenootskap, asook van die Anglikane en Rooms-Katolieke. Die grootste deel van die Batswana beskou hulself vandag as Christene en is aanhangers of aktiewe lidmate van een of ander kerk. Aanvanklik was daar net een Kerk of Sendinggenootskap werksaam onder 'n stam, maar vandag word reeds oral 'n verskeidenheid van christelike gelowe aangetref, veral ook met die neiging tot sekte-vorming wat ook by die Batswana sy verskyning gemaak het. Dit wil voorkom asof vir 'n baie groot gedeelte van elke stam, die Christendom nog nie die toepassing van christelike beginsels en standarde beteken nie, maar dat as 'n mens as "beskaafd" gereken wil word, dan moet jou naam in die kerk se boeke opgeskryf wees. Om 'n Motswana 'n moheitene (heiden) te noem

is 'n baie groot belediging want dit impliseer vir hom dat hy nog as 'n rou barbaar beskou word.

Barry meen van die Bakgatla te Mochudi (1961) dat "die grote meerderheid van die lidmate, ... het afvallig geraak en leef glad nie meer saam met die kerk nie. Hulle ... verwaarloos die huis van God en bied ook geen vrugbare aarde vir die saad van die Woord nie." Hy sê dat "die geweldig lae sedelike peil van die volk en die gemeente grootliks vir hierdie afval gewyt moet word... (Dit) dui op 'n huweliks- en familielewe wat tot in sy fundamente geskud is." En tog is daar 'n aansienlike deel onder elke stam vir wie die Christelike godsdiens werklik 'n nuwe verligte lewenswyse gebring het. Die getrouheid waarmee hulle, hulle godsdiens in die kerk, in die samelewing en tuis beoefen, lewer die bewys hiervoor. Maar daar is ook 'n baie sterk neiging onder Christene om die tradisionele volksgebruike te handhaaf. Sinkretistiese neigings is baie sterk, veral onder die sektes wat die ou Tswanageloof en -gebruike in die hedendaagse sekte-inkleding wil bevorder. Hier kan spesifiek verwys word na die belangrike plek wat begrafnisse bv. inneem in die godsdienstige lewe van die Motswana Christen. By 'n noukeuriger ondersoek blyk dit dikwels dat daar 'n sinkretistiese vorm van badimo-verering aanwesig is.

Dit sou 'n volwaardige studie uitmaak om op al die aspekte van sinkretisme te wys wat voorkom in die hedendaagse Bantoe-Christengemeenskappe, soos wat Pauw ook reeds aangetoon het by die Tlhaping (1960). Hy meen dat die heidendom merkbaar aan die afneem is maar ook dat talle volksgelowe opgeneem word in huidige vorme van die Christendom, soos bv. in verband met die begrafnis (Pauw 1960:21 e.v.). Net soos by die Kwena en ook by die Kgatla word 'n manlike persoon nog in die beeskraal begrawe, (vgl. ook Reyneke 1945:65-72). Dit is veral ook hier by die dood en begrafnis waar nog talle meila (taboes) noukeurig nagekom word, selfs in 'n moderne vorm bv. dat alle spieëls en portrette met die glas na die muur gedraai word. Die ander gebruike bv. i.v.m. die mogôga-bees wat vir die oordene geslag word is uitvoerig behandel deur o.a. Reyneke en ook Pauw in die aangehaalde werke. Vgl. ook Boshoff 1968: 241.

Dit is 'n opmerklike verskynsel by die Bakgatla dat ten spyte daarvan dat daar reeds vir 'n honderd jaar sendingwerk onder hulle gedoen is, en dat die Christelike Kerk met alle mag towery veroordeel het, en selfs vir 'n eeu lank in sy Nagmaalsformulier gesê het: "Almal wat mense of diere 'dokter' (ba ba alafang) met die werke van die duisternis" mag nie nagmaal gebruik nie; - dat ten spyte daarvan elke Mokgatla vandag nog in 'n meerdere of mindere mate tog gebruik maak van die dienste of voorskrifte van die ngaka om sy familie en sy besittings te alafa (dokter). Die enkeling mag dit aanvanklik ontken, maar heel spoedig blyk dit dat hy beweeg volgens 'n sosiale gedragskode met taboes en voorskrifte by sterfgevallen en feestelikhede soos die huwelik, waar hy tog moet meedoen omdat hy nog Mokgatla is. Elkeen

van hulle is naamlik nog by 'n hele reeks instellings verbonde aan wat vir sy stam tradisioneel gebruiklik is.

Die beskawing van die witman het gekom met alles wat dit bied, en gretiglik is die geld, kleredrag, meubels, geleerdheid, werk en produkte van die westerse beskawing toegeëien, dog veel daarvan was 'n uiterlike aanvaarding om met die suurdeeg van die eie opvatting deurtrek te word. Dit sou nog steeds die Motswana self wees, maar nou in die nuwe kleredrag, werk, en uiterlike verandering. Die man in die pak klere wat by die geregsdienaar verbygaan spuug nog 'n koutjie bitterappel-wortel uit om onsigbaar verby te stap, want binne in die pak klere stap nog steeds 'n Motswana. Die kinderoppasser in haar uniform smeer nog 'salf' wat sy by die ngaka gekry het aan haar gesig sodat sy nie haar werk moet verloor nie; en die onderwyser kom nog huistoe om vannag 'n bok te offer aan sy voorouergeeste sodat sy vrou gesond kan word, terwyl die Evangelis in 'n 'gedokterde' huis slaap sodat die weerlig hom nie moet tref nie. Soos wat Pauw tereg opmerk by die Tlhaping, kan ook van die Kgatla in meer as een opsig gesê word: "remnants of paganism are still found among these people... many church members in their private life still adhere to pagan customs and beliefs which their churches do not officially accept. This is especially the case with consulting a native doctor, to which at least the most important churches are opposed", (1960 herdruk 1964:39). Aan die ander kant meen Pauw dat die Christelike opvattinge reeds deurgedring het tot die meeste nie-Christene onder die Tlhaping, en wel in so 'n mate dat dit selfs twyfelagtig is of nog van hulle as heidene ("pagans") gepraat kan word.

Die Kerk en die Staat wat die Europeaan gebring het, het die "heidense" gebruike hand en tand beveg. Maar sommige het tog voortgeleef, want slegs die openbaringsvorme van die lewensopvatting is bestry, terwyl die opvatting daaromtrent, nl. die "geloof" in hierdie dinge, aan die lewe gehou is deur die dingaka wat self daarin glo en die geloof daarin bestendig het, omdat dit so aan hulle oorgelewer is.

Die Christendom het nietemin reeds die hele maatskaplike lewe van die Batswana beïnvloed. Saam met die heiliging van die Sondag, die byeenkom in kerke en skole, die instelling van kerkrade en vrouegebedsbonde, het ook gekom die westerse materiële kultuurgoedere en lewenswyse, want "Christendom" is maar te dikwels gesien as 'n sinoniem vir "beskawing". Sommige van die ou kultuurgebruike, soos bv. die stamskool, moes by die Ngwato en Kgatla, reeds meer as 70 jaar gelede wyk, en plek maak vir die katkisasieklas, doop en nagmaal.

Die sendeling bly egter bewus van die lang pad wat nog geloop moet word, alvorens die innerlike wedergeboorte kan plaasvind, want soos dit sal blyk in die hoofstukke wat nou volg, kan die suurdeeg van volksgeloof soos wat dit in die bongaka aan die lig kom, nie in 'n eeu ontgroei word nie. Hier kom ons te staan voor 'n denkwyse,

grondbegrippe, inherente opvattinge en gesistematiseerde ooreleweringe wat alles deel uitmaak van die Bantoe-menswees.

Prof. 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 dan ook 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."

E. DIE POSISIE EN STATUS VAN DIE NGAKA IN DIE STAMLEWE

In feitlik alle fasette van die Tswana samelewing vind ons dat die ngaka (toordokter) 'n baie belangrike plek inneem. In die hieropvolgende hoofstukke sal al die vertakkinge van sy invloedssfeer in die samelewing uitvoerig bespreek word, en ook gewys word op die menigvuldige terreine van die lewe waar hy na vore tree as beskermheer van die hele stamlewe. In Hoofstuk VII word al die werksaamhede deur hom verrig verder ontleed en word daar ingegaan op die sosiale betekenis van al sy bedrywighede. Hier egter, kan ons net voorlopig die bewering maak, wat verder gestaaf sal word nl. dat die Tswana-ngaka in die stamlewe 'n belangrike posisie beklee en groot sosiale aansien het. Vgl. Mönnig (1967:270) wat dieselfde van die Pedi-ngaka beweer as hy bv. sê: "Witch-doctors attain exceptional status, and are frequently considered to stand just below the chief." (a.w. 270).

Net soos wat die stamhoof en sy onderkapteins in die stamadministrasie die mag in hande het en die stamlewe na hulle goëddunke kan reël, so "beheer" die dingaka die welvaart van die hele gemeenskap op materiële sowel as geestelike gebied, en wel in dié sin dat feitlik alle Batswana glo dat die dingaka die nodige middele kan beheer om welvaart of teenspoed te bewerkstellig op haas elke terrein van die lewe. In hierdie verband sê Schapera (1938:255): "Magicians (dingaka) still flourish strongly among all the Tswana tribes, and despite the many changes produced by contact with European civilization, they have in general continued to carry on their traditional activities with but little interference.... They undertake such work as divination, medical treatment, and the 'doctoring' of people and homesteads as a protection against sorcery (boloi), and of fields, cattle, and women for fertility."

Die stamhoof moet in die eerste plek genader word want hý is die bemiddelaar namens die stam by sy en hulle

voorouers en om daardie rede ook is daar altyd 'n noue verband en wisselwerking tussen hom en die dingaka, veral dié een wat hy as sy vertroueling beskou.

Schapera sien dit dan ook as volg (1948:70): "The arrangements for all tribal ceremonies were in his (the Chief's) hands, and could not be carried out save under his authority. These ceremonies included the doctoring of the tribe after the death of his father or in time of war (go foka marumô); the consecration of the tribal headquarters (go thaya motse); the doctoring of the tribal boundaries, especially in time of pestilence, drought, or threatened invasion (go bapola lefatshe); the initiation of boys and girls into membership of regiments (bogwêra and bojale); the sowing, firstfruits, and harvest festivals (letsema, molomô and dikgafêla); and above all, the making of rain (go fêtlha pula). Even if the Chief himself had not learned to perform the necessary magical rites, he had his tribal rainmakers who could do so, and they always worked at his request and under his direct supervision."

Die ngaka moet in die alledaagse lewe van die stam op feitlik elke terrein optree. Dit maak nie saak op watter gebied die mens hulp nodig het nie: die ngaka kan daardie hulp gee. As die hoof van die huisgesin vermoed dat teenspoed, van watter aard ook al, sy familie nadelig kan tref, dan het die ngaka middele wat hy aan hom kan gee om die moontlike teenspoed af te weer. Eintlik behoort die familiehoof reeds by voorbaat die nodige voorsorgmaatreëls te tref deur vroegtydig beskermmiddele vir sy familie te kry, om sodoende die moontlikheid van teenspoed te voorkom. Hierin is die meeste familiehoofde 'pligsgetrou', want elkeen "besef" dat hy sonder hulpmiddele nie opgewasse sal wees teen al die onsigbare en onberekenbare magte rondom hom nie. Sonder behoorlike en gespesialiseerde opleiding is dit ook nie moontlik om die nodige beskermmiddele te berei nie, aangesien dit 'n lang en ingewikkelde studie vereis, soos wat die ngaka moes ondergaan.

In Hoofstuk V word hierdie opleiding in die bongaka-wetenskap uitvoerig behandel. Die Motswana wat reeds die verantwoordelikhede van die lewe aanvaar, wend hom dus tot die opgeleide ngaka vir elke behoefte wat hy het en waarvoor hy homself nie opgewasse voel nie: Hael kan sy koringoes vernietig maar die ngaka kan hom daarteen beskerm. Die saad kan sleg ontkiem, of sprinkane of roes of vinke kan sy oes beskadig of totaal vernietig en daarom moet hiervoor betyds die nodige beveiligingsmiddele gevind word. Selfs kwaadgesindes kan sy landerye kom toor en hierteen moet hy ongetwyfeld sy lande beskerm deur sterkere teenmiddele te gebruik. Ook moet die grond behandel word sodat dit nie die reën wegjaag nie, of wind en ryp nie met vernietiging kom nie. Op dieselfde wyse kan die bees-kudde deur talle onheile getref word, soos bv. onvrugbaarheid, diefstal, siekte en vrekte. Daarom is daar min Batswana wat dit sal waag om hul kuddes oor te laat aan die willekeur van al die

rampe wat hulle kan tref. Hulle weet van al hierdie en ook ander moontlike onheile, en dat hulle vroegtydig hul besittings moet beskerm. Daarvoor gaan hulle na die ngaka wat beskik oor middele vir elke denkbare onheil wat mag voorkom.

Die dingaka gebruik self oof daardie middele en glo daarin, want geen een van hulle, wat juis die beste 'weet' hoe groot die gevaar aan alle kante is, sal dit waag om die toekoms in te gaan sonder om homself terdeë met beskermmiddele te beskut nie. Hy weet ook dat sy lewe nog meer as die gewone indiividu blootgestel is aan gevare vanweë sy amp as bestryder van onheile, want die bese magte wend juis hul hewigste aanvalle teen die dingaka wat hulle beveg.

Van Warmelo (1941:74) gee die volgende samevatting van die Bantoe se lewensuitkyk, en sê: "quite apart from the astounding things which these people evidently implicitly believe in, there is no blinking the fact that they live in a much more savage and dangerous world than ours. ... the digging of magic pitfalls, which are believed and hoped to prove fatal to others, is the commonest of practices... Here is a world of savage passions... They do believe that these medicines can kill, and hope that they will. And conversely, the person afflicted with disease is all too ready to believe that there is someone criminal enough to want to murder him."

Daarom sê die Motswana: "Modimo (God) het al hierdie kragmiddele en beskermmiddele aan ons gegee om te gebruik en dit sou dwaas en onverantwoordelik van ons wees om dit nie tot ons heil aan te wend nie. Trouens juis daardeur het ons vadere die teenslae van die verlede trotseer en veilig daardeur gekom."

Met hierdie beskouing, waardeur ons onself plaas in die posisie van die Bantoe en die lewe vanuit sy gesigspunt probeer benader, kan ons reeds heel gou aanvoel dat die ngaka deur hulle gesien word as weldoener van sy gemeenskap. Hy het die nodige kennis in pag, wat hy met groot toewyding en studie verwerf het. Hy is die beskermheer, die veiliger en die geëerde raadgewer in die samelewing. Hy beklee 'n geëerde posisie kragtens sy omvattende kennis en groot hulp aan sy stamgenote. Hy het ook 'n hoër status as die gewone lid van die stam omdat hy gespesialiseerde 'kennis' dra van die geweldige magte wat werkzaam is en hoe om dié te beheer.

Twee belangrike faktore doen egter afbreuk aan hierdie eervolle posisie. In die eerste plek is daar die 'halfgeleerde' ngaka wat hierdie naam vir homself toeëien en voorgee dat hy 'n ngaka is, maar wat in werklikheid baie min van hierdie gespesialiseerde beroep weet. Hulle kan egter uitgeken word deur ondersoek in te stel na waar hulle hul opleiding gekry het en hoe lank hulle onder een of ander geëerde "spesialis" studeer het. Ook word daar verder getel op die beroemdheid van 'n "dokter" voor jy jouself aan hom toevertrou. Elke ware ngaka konsentreer op een of ander

besondere begaafdheid. Die een is beroemd vir sy genesing van vrouekwale of miskien malheid, en die ander weer as "beksluiter" van vinke; 'n ander as weerligafweerder of vrugbaarmaker van beeste, of uitsuier van "vreters" wat die mens innerlik verteer. 'n Ander weer blink uit by die leeujag, of in die stamskool of as suksesvolle "oorlogsdokter", of as reënmaker. Elke Motswana wat waarlik in die nood is met teenspoed of siekte, doen navraag en vind uit waar hy 'n spesialis kan besoek of vandaan laat kom, wat 'n suksesvolle beoefenaar is van dié besondere vertakking van hierdie beroep. — Die halfopgeleide ngaka voer hier 'n sukkelbestaan aangesien nie veel mense hom besoek nie. As hy waarlik 'n geëerde "dokter" wil wees, sal hy verder moet gaan studeer en hom bekwaam vir hierdie gespesialiseerde beroep.

Vervolgens is daar die ander belangrike saak wat afbreuk doen aan die bongaka, nl. wanneer 'n "dokter" sy kennis gebruik vir boloi (toordery) en in die ware sin van die woord "toor-dokter" of beoefenaar van "swart magie" word; m.a.w. wanneer hy begin om wraakmiddele te berei, asook gifpreparate wat hy aan sy kliënte gee om andere mee dood te maak. Van dan af is sy beroep as ngaka of geneesheer nie meer geseënd nie. Sy hande is nou "warm" en nie meer "koel" nie. Iemand wat nie "koel" hande het nie, kan nie siektes genees nie, want sy mag is van nou af negatief, vernietigend boos. Hy word in die geheim opgesoek en hy kan nie meer tot Modimo bid en sê: "God seën hierdie middele", soos elke reggeaarde ngaka behoort te doen nie.

Wanneer "toordery" klaarblyklik beoefen is, word dit by die stamhoof in die kgotla aangemeld soos Schapera (1948:277) aantoon: "...among the Kgatla, if people complained to the Chief that someone had bewitched their homestead or caused one of their children to die, he would give them permission to go to their own magicians for counter-magic to use against him. But if the alleged sorcerer was brought to the Chief with medicines which had been found in his possession, and which he was said to have used, he was made to swallow them. If any of them were poisonous, and he died as a result, that was held to be convincing proof that he had been attempting to kill other people." Aanmelding van toordery by die kgotla geskied egter baie selde, en daar word ook nie op ag geslaan indien daar nie baie duidelike bewysgronde is nie. Dit kan ook gebeur dat 'n persoon wat ongegronde beskuldiging maak dat iemand lowa (toor), gestraf word weens naamskending. Die meer algemene gebruik is om die nodige middele by 'n ngaka te kry wat die uitwerking sal hê om iemand wat jou "getoor" het of probeer "toor" met 'n boemerangeffek te tref met sy eie aanvalsmiddele. (Sien Hoofstuk V).

Wat boloi of toordery betref behoort 'n ngaka slegs beveiligings- en beskermmiddele te berei asook om verlore krag te herstel, maar hy mag geen direkte wraakmiddele voorsien nie want: "die wraak kom God toe", sê ook

die Motswana. Dit is juis hierdie dingaka tsa boloi of "dokters van toordery" wat die Blanke sendeling en amptenaar teen die hele bongaka in verset gebring het en wat die belangrikste oorsaak was vir die bestryding van towery. So was dan ook die dingaka wat probeer om maar net die positiewe bongaka te beoefen genoodsaak om hul identiteit geheim te hou. So 'n "dokter" kan 'n toegewyde ouderling in die kerk wees of die staatmaker van die moruti (Blanke sendeling) en hy is dikwels 'n man met 'n verantwoordelike gevoel en wat met gesag praat. Hy sal alleen uitgeken kan word met huisbesoek wanneer een of twee plante in sy agterplaas bemerk word wat nie daar inheems is nie? 'n Groet van die Blanke wat slegs deur die "dokters" gebruik word, en wat onverwags tot so 'n ouderling gerig word, soos bv.: "Ons is mos lees wat dieselfde riete kou?" sal 'n fonkeling in sy oë bring en die teenvraag: "Wat sien Moruti?" As die sendeling daardie plante se bongaka-name ken en weet waarvoor hulle aangewend kan word, sal hy 'n breë glimlag van bewondering en kameraadskap kry en weet dat ook hier nog 'n ngaka is wat sy identiteit vir die Blanke probeer wegsteek. Dit moet nou ook 'n geheim tussen hulle bly want: Mmutla a se ke a rôtha madi "die haas mag nie bloed laat drup nie". By verdere ondersoek blyk dit dan al meer dat hierdie Christen-ngaka 'n gesiene en geëerde lid van die samelewing en kerk is.

Verder is die ngaka ook "siener". Hy het sy dolosse (ditaola) wat vir hom lig moet werp op elke denkbare probleem wat hy of sy kliënte mag hê. Hy raadpleeg hulle gereeld want hulle (die dolosse) is die openbaring van die wysheid van sy badimo of afgestorwe voorouers. Hulle is die mondstuk waardeur die afgestorwe vader en grootvader hulle groter kennis en vërsiendheid aan hulle kinders openbaar. (Vgl. Hoofstuk IV en VIII vir 'n uitvoerige beskrywing van dolosgooiery by die Tswana. Talle merkwaardige voorbeelde word verhaal van openbarings wat deur die dolosse gemaak is, en die aansien van die ngaka word ongetwyfeld verhoog hierdeur. Die "kruiedokter" wat nie dolosse het nie, (ngaka e e tshopya nl. ' die poenskop dokter'), het gewoonlik nie dieselfde aansien as die dingaka wat ook die geestelike magte en die onbekende aandurf nie. Trouens, dikwels roep die kruiedokters die hulp van 'n dolosgooier in om eers meer sekerheid oor 'n geval te kry, voordat hulle met 'n behandeling begin. (Vgl. ook Mönnig 1967:78 e.v.).

Beide die beeswagter en die kaptein, die rou heiden en die Christen kom te staan voor vraagstukke in die lewe wat hulle verbyster. Hoeveel beteken dit dan nie in so 'n geval om een of meer "wyse manne" as raadgewers in die hoedanigheid van dolosgooiers, se hulp in te roep nie, want sodoende kan 'n 'voorkennis' verkry word van wat nog sal gebeur en hoe om teenspoed die hoof te bied en ook 'n mens se doen en late te reël. Sal die reis wat ek wil onderneem voorspoedig wees of moet ek liewers nie gaan nie? Hierdie siekte: is dit ernstig en tot die dood toe van Modimo (die opperwese) gestuur, of sal dit spoedig genees? My beeste wat weggeraak het: waar kan ek hulle weer kry? Die teenspoed

wat ek gekry het: is dit 'n straf van my ontevrede voorouers, of Modimo, of is dit kwaadwillige onheil deur my medemens na my gestuur? Die kaptein wil weet: Is hierdie droogte 'n straf op ons, of sal ons reën kry? Wat moet ek en die volk doen om die reën te verhaas en te verseker? Dit help so veel om helderheid op al die bogenoemde en vele ander vrae te kry, en daarvoor kan elke Motswana na die ngaka e e dinaka ("die dokter met horings") die dolosgooier, gaan.

Dat die dolosse dikwels verkeerd voorspel, is 'n alledaagse verskynsel en kan veroorsaak word deur baie faktore. Soms is hulle bv. 'aan die slaap'. Dan is daar rituele handeling wat die ngaka kan uitvoer om die ditaola (dolosse) weer 'wakker' te maak sodat hulle die waarheid sal 'praat'. (Vgl. hieroor Hoofstuk VIII). Die "dokter" en sy kliënte glo ten spyte van verkeerde voorspellings nog steeds in hierdie middel deur die voorouers tot hul beskikking gestel, om meer lig op die lewensvraagstukke te kry. Die boodskap wat hulle gee is waar en betroubaar; die ngaka mag wel verkeerd wees in sy interpretasie en hy moet dan sekere 'kragmiddele' drink om die dolosse se boodskap duidelik te kan verneem en vertolk.

F. OPSOMMING

Net soos by die ander Batswana vorm die stamstruktuur van die Bakgatla 'n geordende geheel wat so saamgestel is dat elke individu in die samelewing inpas in die groter raamwerk. Die afsonderlike lede se belange en onderlinge verhoudinge word gereël deur 'n gesagsstruktuur wat deel vorm van die stam as sosiale eenheid.

Die huisgesin sien die Bakgatla, net soos ook die ander Batswana, as die kern van die samelewing, omdat dit die liggaam is waarin die individu by sy geboorte ontvang en verwelkom word, waarin hy opgroei en opgeneem word as lid en waar hy sy regmatige aandeel kry en namate hy ouer word ook steeds 'n belangriker plek inneem. Kragtens sy posisie in sy familiekring en groter gesinne-eenheid kry hy ook sy status in die stam as samelewing wat uit 'n aantal groter gesinne-eenhede bestaan. Die Kgatla huisgesin is patriliënêr en het vroeër veral in die poligame huwelik sy beslag gevind, maar sedert die koms van die Christendom en veral na die bekering van stamhoof Lentswe het die monogame huwelik die algemene gebruik geword. Die gee van trougoedere (bogadi) vind nog plaas by die meeste huweliksluitings.

Die stam bestaan uit stamwyke (dikgôrô) wat ook die grondslag vorm vir die stamadministrasie, want reeds hier vind die regspleging plaas onder leiding van die onderkaptein of wykshoof en sy raad.

Die gesagsstruktuur van die Kgatla berus op 'n kerngroep uit die afkomslyn van die opperhoof, waarvan hy die mees senior manlike persoon is, en aan wie al die ander lede hulle lojaliteit betuig. Dit hang nou saam met die

stamlojaliteit en gebondenheid aan hul verlede en wel in die vorm van eerbetoning aan hul afgestorwe leiers, naamlik die voorouers van die stamhoof. Waar vreemdelinggroepe hulle by 'n stam voeg, erken hulle die meerdere gesag van die kerngroep en dit kan selfs lei tot 'n klasse-indeling.

Die stamhoof of kgosi, is ook by die Bakgatla die saambindende faktor omdat hy met sy adviserende raad (kgotla) die hoogste politieke gesag vorm in die morafe (stam). Hy bly egter nog onderhewig aan die allesoorheersende staats-gesag. Die stamlede aanvaar die reg van die stamhoof om wette te maak wat deur almal onderhou moet word omdat hy gesien word as die verteenwoordiger van sy eie en die stam se voorgeslagte, met wie hy in verbinding moet bly. Om dieselfde rede is die opvolging van stamhoofde dan ook streng oorerflik volgens tradisionele reëls, waarvolgens die oudste direkte manlike afstammeling van die vorige stamhoof sy vader se plek inneem. So 'n opvolger staan dan ook onder die toesig, raad en leiding van sy ooms (borrangwan'a kgosi). Hulle vorm naamlik 'n khuduthamaga of geheime raad om hom voortdurend te adviseer. Daar is ook 'n raad van onderkapteins, pitso ya dikgosana wat gereeld vergader om onder leiding van die stamhoof sake te bespreek wat vir die stam as geheel van belang is, en die daaruit voortvloeiende beslissing van die kaptein weer oor te dra aan hulle onderhoriges. Soms word al die manlike lede van die stam opgeroep na 'n pitso ya morafe (volksvergadering) om opdragte aan te hoor wat die kaptein by so 'n geleentheid aan hulle bekendmaak. Die hofraad (lekgotla le legolo) waar hofsake verhoor word vind ook plaas in die mošate (hoofstat). Alle sake wat hier voorgedra word moet egter eers deur die wykshof of die lekgotla van die betrokke kgôrô (wyk) behandel word. 'n Voltydse amptenaar by die lekgotla le legolo (hofraad) is die ntona ya lekgotla (hoofraadgewer), wat een van die kaptein se raadgewers (bagakolodi ba kgosi) is, of een van sy ooms (borrangwan'a kgosi).

In die wykshof (kgotla) is die kgôsana (onderkaptein) die gesagvoerder wat ook bygestaan word deur 'n paar senior manne uit elke lesika of afkomslyn. Hierdie kgosana word ook aangestel volgens die reëls van erfopvolging, maar hy kan sondermeer deur die kaptein van sy pos onthef word indien hy die gesag van laasgenoemde sou minag of ondergrawe. Die kgosana moet sover moontlik siviele sake behandel in sy kgotla, boetes oplê, en skikkings bewerkstellig. Hy moet ook gereeld die lekgotla le legolo van die stamhoof bywoon as skakel tussen sy wyk en die hoofstat.

Wat die ekonomiese lewe betref blyk dit uit die statistiese gegewens dat die Bakgatla-bagaKgafela nie welvarend is en oor genoegsame middele beskik om in hul behoeftes te voorsien nie, maar dat 'n groot deel van die mans en vrouens die gebied periodiek moet verlaat om by die Blankes as loonarbeiders te gaan werk. Selfs die mielies en ook kafferkring wat geproduseer word is meermale onvoldoende om in die plaaslike behoefte te voorsien. Selfs wanneer

die duisende beeste gesien word teenoor die bevolkingstal, dan kan die deursnee Mokgatla nie as welvarend bestempel word nie.

In teenstelling met die meeste ander Bantoestamme kan die Bakgatla-bagaKgafela by uitnemendheid gereken word as 'n Christelike volk. Hul tradisionele godsdienstige opvattinge is in 'n groot mate vervang met die Bybelse beskouing, maar met behoud van dié tradisionele kenmerk dat die afgestorwenes gesien word as geestelike wesens wat nog belangstel in hulle nog lewende kinders op aarde. Hulle besoek die lewendes in drome en gesigte asook in siekte en besetenheid en hulle uitsprake en wense kom veral ook vir selfs die Christen Mokgatla aan die lig in die valwyses van die dolosse soos vertolk deur die ngaka (toordokter). Die funksie wat hy vervul in die hedendaagse Kgatlagemeenskap, vorm die onderwerp van hierdie studie.

Die blyk dat alle Bakgatla glo in 'n Skepper-God (Modimo) wat alles sien en weet en wat onbeperkte mag het, selfs oor lewe en dood. Juis die ngaka veral, sal nooit 'n middel voorskryf vir siekte en die versekering gee dat die behandeling suksesvol sal wees nie, maar hy sal te alle tye toevoeg aan sy voorskrif: "Fa Modimo o rata, ó tla fola". (As die Here wil, sal hy gesond word). Ook as hy sê: "Go itse Modimo" (God weet) dan is dit 'n erkenning van God se alwetendheid en almag, ook met betrekking tot hierdie siekte.

Vanweë die funksie van die voorouergeeste wat by Modimo sou intree vir hulle kinders op aarde, is dit vir die Mokgatla baie moeilik en feitlik onmoontlik om homself te sien as "'n verlore sondaar" wat "gered" moet word deur 'n "Middelaar (Jesus Christus die Seun van God)". Hy dink gladnie dat hy verlore is nie, en hy hoef ook nie van sonde gered te word nie. Hy het wel hulp nodig, en word baie graag 'n gelowige (modumedi) genoem sodat hy ook kan bid tot Modimo om hom te help met sy onderneminge. In opvolging van die vroeëre stamskool wat in kaptein Lentswe se tyd al afgeskaf is, beklee die katkisasieklas van meer as 600 jongmense elke jaar, asook hulle aanneming en voorstelling as lidmate van die kerk, vandag 'n sentrale plek in die godsdienstige lewe van die Bakgatla. Deur daardie seremoniële inlywing in die kerk van Modimo, net soos in die geval van die doop, voel die hedendaagse Mokgatla versekerd van sy voorspoedige bestaan op aarde en geseënde vertrek na die hiernamaals om weer verenig te word met hulle wat ons voorafgegaan het want, soos gesing word by elke Christelike begrafnis: "Daar oorkant sal ons verwonderd wees as ons al die verlostes sien sonder getal soos die sand van die see, naamlik hulle wat eerste gegaan het".

Juis vanweë hierdie vaste geloof in 'n verdere voortbestaan, wil die Mokgatla Christen geen moeite of onkoste té groot ag vir 'n plegtige en gepaste begrafnis nie, want juis daardeur verseker hy die luisterryke aankoms van

die oorledene in die ander wêreld en kan hy ook versekerd wees van die talle seënninge wat die heengegane vir hom sal bewerkstellig vanuit die nuwe magsposisie dāār in die teenwoordigheid van Modimo (God) waar die heengegane vir die agterblewenes intree.

Godsdiens vir die Mokgatla is dus in die eerste instansie nie die begeerte om God te dien nie, maar die manier waarop die mens God kan beïnvloed om hom oor die "godsdiensstige" te ontferm en hom te help veral in gevalle waar hy nie weet hoe om homself te help nie, en om 'n ge-seënde toekomst vir homself, veral hier op aarde te verseker. Na sy dood is daar geen moeilikheid nie, want alle Bakgatla glo dat met die dood hulle na Modimo en die ander stamgenote vertrek waar hulle met blydschap ontvang sal word.

Van die bongaka kan ons samevattend sê dat die Mokgatla en die Motswana, in die ngaka 'n totaal ander persoon sien as wat die Blanke dink van die toordokter, omdat hy tot nou toe 'n integrale deel van die hele sosiale struktuur van die Tswana-samelewing uitgemaak het. Hy is gesien as die vertolker van invloede wat inwerk op die indiwidu en die samelewing, en ook as die kundige adviseur wat nie alleen raad moes gee in tye van nood nie, maar wat die beskikbare middele oordeelkundig moes aanwend om teenspoed af te weer en vir siekte 'n gunstige wending te bewerkstellig. Hy moet dan ook waar 'n ramp die gemeenskap tref met al die vernuf waaroor hy beskik die nodige kragtige preparate berei om in 'n kragstryd teen toordery wat sy stam of die persoon wat na hom gekom het om hulp, te help om die oorhand te behaal. Hy moet selfs so ver gaan om middele te berei wat so kragtig is dat hulle die mag van dreigende boloi (toordery), of selfs dade van toordery, terug laat keer na die oorsprong daarvan, d.w.s. na die moloi (toornaar) wat die toordery gestuur het. Om hom in hierdie moeilike taak te help en te lei, verlaat die Tswana-ngaka hom op die interpretasie van die valwyses van sy ditaola of dolosse wat volgens 'n gekompliseerde sisteem vertolk word.

Hieruit kan dan ook afgelei word dat towery (bongaka) by die Tswana deur die eeue heen sou ontwikkel tot 'n hoogs gespesialiseerde beroep waarin kragte gemeet word met die gevare wat die Motswana bedreig. Sommige van hierdie gevare en rampe word denkbeeldig verwag en andere word in die daaglikse lewe ondervind. Vir die Motswana is boloi (toordery) 'n werklikheid en die optrede van die ngaka is vir hom 'n positiewe bekamping van die negatiewe magte wat sy voortbestaan bedreig. In die hieropvolgende gedetailleerde analise word die Kgatla- en Tswana-gesigspunt oor hierdie kragmeting dan in verdere besonderhede uiteengesit.

HOOFSTUK IV

DIE DINGAKA OF TOORDOKTERS

EN HUL KLASSIFISERING

A. BY ANDER STAMME EN DIE TSWANA

By die Kgatla, en trouens ook by al die Batswana het die woord ngaka eintlik net een betekenis wat vir almal wat dit gebruik dieselfde inhoud het, en dit is: Die persoon, man of vrou wat opgelei is om sy medemens te help beveilig teen, of te behandel in gevalle van teenspoed en om sy welvaart te verseker. Breutz wat hom toegelê het op 'n studie van die Batswana sê dan ook van die ngaka professie (1941:66): "Eine für die Nöte der Eingeborenen besonders wichtige Person ist der Zauberer. Ausser der Unterscheidung von guten ngaka und bösen Zauberern baloi (plur), oder besser Medizinmännern und Hexen, gibt es noch verschieden spezialisierte Medizinmänner. Der ngaka genießt bei Befähigung imm Gegensatz zu Hexen ein gewisses Ansehen und kann... dem Häuptling zur Seite stehen".

Breutz noem drie soorte "goeie" toordokters maar voeg dan self daaraan toe dat die mokôme eie is aan die Noord-Sotho as hy sê (1941:67): "Im Sprachgebrauch werden drei arten von guten Zauberern unterschieden und zwar der ngaka, der vielseitige und bekannte Medizinmann, der morôka und der mokôme (bei den Nordsotho)".

Wat hy die morôka noem is by die Tswana eintlik nie 'n klas van ngaka nie. Die woord word wel algemeen gebruik, veral as: Morôka-pula, nl. die ngaka wat behalwe al sy gewone funksies soos die ander, deur die stamhoof gevra word om reën te "maak", want reënmaak is eintlik die kaptein se voorreg en verantwoordelikheid. (Vgl. Schapera 1938:70): "Rainmaking was everywhere held to be an attribute of the Chieftainship, and a Chief's reputation and popularity were often determined by the degree of success with which he could provide this most essential factor to the economic well-being and prosperity of his people".

Die mokôme soos deur Breutz (1941:67) beskrywe by die Noord-Sotho, kom nie by die Batswana voor nie: "Der mokôme ist ein tanzender Zauberer, der die Zukunft weissagt, den Leuten Ratschläge gibt über das, was sie bedroht oder als seine Hauptbeschäftigung während des Tanzes mit einem Kuhschwanz in der hand diejenigen "herausriechen" kann, die als Hexen von einem bösen Geist besessen sind". Vgl. ook Mönnig (1967:88) waar hy hierdie soort ngaka 'n lepale noem.

Ashton (1952:282) het in sy insiggewende hoofstuk oor towery by die Suid-Sotho die onderskeiding gemaak tussen soorte "toordokters" wat daár voorkom: "The ngaka (witch-doctor, herbalist) is one of the most important individuals in society. He diagnoses and prescribes remedies for the ordinary ailments and diseases, alleviates and prevents misfortunes, gives protection against sorcery and accident, and brings luck and prosperity. He is expected to help in practically every situation... where people feel insecure... He is an expert who has greater knowledge and experience than ordinary people... He is not a sorcerer."

Ashton en ook Motlamelle (1950:7) noem die jong leerling 'n lehlahana by die Sotho. Die dolosgooier word by die Sotho selaoli genoem, natuurlik van go laola om dolos te gooi. Ashton beweer (1952:283) dat die selaoli se medisynes lithato genoem word en nie meriane nie. Vervolgens onderskei hy by die Sotho ook nog die senohe: "He is a person who tells things that are not known, that are hidden.. he foretells things that are going to happen. This power of second sight .. is a gift from God or the ancestors."

Hierdie senohe kom nie by die Batswana voor nie, behalwe as nuwe openbaringsvorm wat veral met die sektes hul verskyning maak. Die lethuela, legekha of mokoma, sê Ashton (1952:283) is vorme van towery wat redelik onlangs eers hul verskyning moes gemaak het aangesien bv. Casalis hul gladnie vermeld nie. Hulle toon 'n ooreenkoms met die Pondo amagqira (vgl. Hunter, M., 1936:320) en is waarskynlik ingebring deur die Thembu in die suide van Lesotho. By die Batswana kom hul gladnie voor nie. Die Bokoma wat Ashton beskrywe (a.w. 284) en wat sterk ooreenkoms toon met die Izangoma onder die Zulu, is ook vreemd onder die Kgatla en Tswana. Die dolosse (litaola) van die Sotho toon meer ooreenkoms met die Tswana dolosse en sal uitvoerig in Hoofstuk VIII behandel word.

By die Zulus is daar die "dokter" wat bekend staan as die inyanga. Eintlik is hy 'n kruiedokter, soos wat Krige dit ook verduidelik (1950:298): "The ordinary herbalist, who can treat disease owing to his knowledge of roots and herbs, claims no special relation to the spirits, but simply dispenses his drugs without ceremony. In some cases such an inyanga, or specialist in herbs, has knowledge of one particular medicine only, though more usually he treats several kinds of disease and combines with this the practice of diviner." Krige verduidelik hier hoedat indien 'n kruiedokter bekend is vir sy goeie medisynes, 'n ander dolosgooier soms pasiënte na hom stuur. Die kruiedokter se nering word oorgeërf van vader na seun of dogter.

Onder die Zulu is die groot "dokters" volgens Krige (1950:299) dié wat kan waarsê: "The great doctors among the Zulus are, however the diviners who, though often called by the name inyanga or specialist (in divination) are usually known as isangoma or isanusi. The term isanusi

denotes that such a man is able to smell out or unravel things..." Hierdie isanusi gebruik onder andere ook soos die Tswana, dolosse wat hulle amathambo noem. Sommige waarsêers gebruik 'n bondeltjie stokkies, wat dan volgens Callaway (1870:330) sou "spring" om iets wat gevra word aan te wys.

Wat wel 'n ooreenkoms toon met die Batswana, is as Krige sê (1950:301): "The bone-diviner (Amathambo) has a bag or string of various bones of wild animals, chiefly astragalus bones, tendons or pieces of hoof, sometimes a lion's claw, mussel or cowry shells... Very often he will praise the bones before using them. Then with both hands he throws them on the ground and from their position the doctor is able to divine. Only the diviner knows what the bones may say."

Schimlek (1950:8) noem die "dokter" wat dolos gooi inyanga yokubula. Dit sluit dan ook aan by die Tswana ngaka le bola - die "dokter met dolosse".

By die Nguni openbaar die Izangoma baie eienskappe wat nie by die Tswana ngaka aangetref word nie. As van Warmelo bv. van die Izangoma sê (1941:5): "If there is serious illness, ... They must consult an izangoma; and they do so though they know beforehand that he can only tell them one of two things: either the ancestor spirits are angry, or some evil person has done them harm... and now the rest of the process runs its prescribed course... The izangoma are the keystone of this system because they are the media of supernatural powers, that is the ancestor spirits of their clans... Clairvoyance is their method. They use no bones or other tangible means of divination."

Om die verskil tussen die Izangoma en die dingaka onder die Tswana verder net kortliks te illustreer: Eersgenoemde vorm 'n soort van 'n broederskap met 'n erkende inisiasietegniek en die ouer izangoma is op die uitkyk vir moontlike kandidate en behartig dan die inlywing van die nuwelinge. 'n Nuwe izangoma word plegtig "ingelyf". 'n Groot deel van hulle is vroue, en dan is emosioneel gespanne persone in die meerderheid. Vergelyk Krige (1936 herdruk 1950:299) vir meer besonderhede oor die Zulu towery praktyke.

Die Thonga nganga word uitvoerig bespreek deur Junod (1913:II, 414 e.v.) en dit toon dat daar 'n veel groter ooreenkoms is tussen die nganga van die Shangana en die Pedi, die Sotho en die Tswana ngaka, as met die Zulu inyanga. Die Thonga nganga maak veelvuldige gebruik van plante vir verskillende siektes, (vgl. Junod a.w. 419 e.v.) nadat hulle deur middel van dolosse bula (Junod a.w. 493) die oorsaak van die siekte bepaal het. Die Shangana het net soos die Tswana ngaka die astragalus van 'n wildsbok, 'n leeu se toon, die erdvark-dolos, die bobbejaan en die beeskloutjie in sy stel, en die reëls van interpretasie toon

baie ooreenkoms met die Pedi en Kgatla dolosse se valwyse en vertolking. Net soos by die Kgatla word ook 'n suighoring gebruik om toordery uit 'n pasiënt te verwyder (Junod a.w. 425).

By die Pedi beskryf Mönnig (1967:78 e.v.) die bongaka as 'n integrale deel van die samelewing. Dit toon 'n noue verwantskap met die Kgatla gebruike. Mönnig sê dan ook (a.w. 80): "The Pedi do fear witchcraft, and supernatural forces are present in all their activities, but these are forces against which they can protect themselves by using the proper magical methods or formulae. Man therefore has considerable control over these supernatural forces...." Hy gaan dan voort om daarop te wys hoedat die dolosgooier die groot taak het om vas te stel van waar teenspoed kom na die groep of die individu. "The Pedi ngaka has various roles. He may be described as diviner, witch-doctor, priest, medicine-man and magician (Mönnig a.w. 80)." Die Pedi dolosse toon ook merkbare ooreenkoms met die Kgatla divinasie-stukke met bv. die erdvark-dolos as Modimo. (Mönnig a.w. 81, 82). Vgl. Coertze 1931 vir 'n omvattende vergelykende studie van dolosgooiery by die Suid-Afrikaanse Bantoe en ook die verdere bespreking in Hoofstuk VIII. Hanekom 1965:117-193 gee 'n baie insiggewende uiteensetting van die Mamabolo se towerygebruike, waarna nog verderaan verwys sal word. Wat hier van belang is, is die algemene opmerking (a.w. 191) waar hy daarop wys dat: "by die Mamabolo die meeste dolosgooiers terselfdertyd ook medisyndokters is." Hulle is bekend as dingaka. "Soos by die Sothovolke is die gooi van dolosse by die Mamabolo by verre die belangrikste metode van divinasie." (Hanekom a.w. 91).

Die Bavenda van Noord-Transvaal toon ook 'n merkbare ooreenkoms in hul towerygebruike met die Kgatla, want volgens Stayt (1931:263): "The nganga is the medicine-man proper, whose main function is the cure of disease.... the dzinganga are consulted on practically every occasion when an event occurs outside the natural order of things." Stayt wys daarop dat feitlik elke nganga sy dolosstel het. In ernstige gevalle soos bv. 'n sterfgeval moet egter die mungoma geraadpleeg word aangesien hy na bewering die omstandighede van dood weens toordery kan rekonstrueer en die identiteit van die een wat getoor het kan openbaar. Soos by die Tswana vind Stayt ook die maine vha u lumulula "the finder who sucks out with the mouth, who sucks from the body such objects as stones, crystals, lizards, snakes, or other similar objects which have been diagnosed as the cause of the disease." (Stayt a.w. 263).

Die dolosse van die Venda bestaan soos by die Tswana uit vier hoof-stukke, uit ivoor, wat die senior man en vroulike figuur voorstel en ook die junior manlike en vroulike figuur. Saam met hierdie vier basiese divinasie-stukke word nog ander dolosse gebruik wat Stayt (a.w. 266) meen van die Thonga oorgeneem is. Soms word Shona ebbehout-stukke ook bygevoeg. Die bobbejaan en vlakvark-astragali kom hier voor asook die skilpad se borsstuk (vgl.

ook van Warmelo 1932:197 e.v.). Soos by die Tswana en die ander genoemde stamme sê Stayt ook (a.w. 267): "The first step taken in any illness is to consult a nganga who will diagnose the cause of the trouble by divination.... the practitioner throws the dice at the same time calling on his spirits and asking them to help him to discover the trouble." Die name van die valwyses (Stayt 288 e.v. en van Warmelo 1932:199) toon ook 'n merkbare ooreenkoms met die Tswana. (Vgl. besonderhede in Hoofstuk VIII).

Net soos by die behandeling van siektes deur die nganga met sy talryke plantmedisynes, die Venda 'n groot ooreenkoms toon met die Thonga, Pedi en Tswana, so is hul opvattinge oor die Vhaloi (toornaars) ook soortgelyk aan hierdie stamme (Stayt a.w. 273), en is dit die nganga se taak om hierdie toordery se oorsprong aan te toon en teen te werk. In ernstige gevalle van toordery of waar die dood ingetree het, het die Venda 'n gespesialiseerde vorm van optrede deur 'n mungoma wat die muloi (toonaar) moet uitwys. Die werklike wraakneming teen die vermeende toonaar (muloi) word egter weer deur 'n nganga bewerkstellig op versoek van die oorledene se naasbestaendes (Stayt a.w. 283).

In teenstelling met die Tswana ngaka, het die Venda mungoma 'n hout skottel (ndilo) wat kunstig versier is met simboliese voorstellings van die verskillende sibbes. Deur 'n noukeurige waarneming van hoe die 4 tot 6 sade van die murutu-boom op die water drywe wat die mungoma in die skottel gegooi het, stel hy vas watter sibbe verantwoordelik was vir die dood van die oorledene. Stayt (a.w. 292 en 299) vermoed dat die ndilo-skottel nie tipies van die Bantoe-kultuur is nie maar saamhang met die Zimbabwe-kultuur. ✓

Die Shona volgens Gelfand (1962:124) toon ook duidelike ooreenkoms met van die ander Suidelike Bantoe-stamme soos bv. wanneer die nganga moet vasstel of 'n sterfgeval weens die wil van mudzimo (God) plaasgevind het en of dit 'n muroyi (toonaar) se werk is. Die Shona nganga gebruik dan ook 'n hout skottel (ndiro) (a.w. 41, 100) asook die hakata dolosse, wat uit hout gesny is (a.w. 134, 107 e.v.). Die Shona nganga gebruik die mungoma-sade om mee dolos te gooi maar het ook die hout hakata-divinasiestukke. Volgens Gelfand (a.w. 106) is daar twee soorte van nganga, naamlik dié wat as kruiedokter praktiseer en dan dié wat hulle toelê op divinasië met die hakata. Gewoonlik sê hy kan elke nganga albei beoefen en sodoende vertoon ook die Shona towerpraktyke 'n duidelike ooreenkoms met die Sothogroep van Bantoevolkere.

Soos verderaan uitvoerig behandel word, is die Tswana-dingaka altyd enkellinge. Die leerling is gewoonlik 'n seun wat by sy vader leer, en daar is nie 'n groeps-inlywing nie. Die Tswana-dingaka is gewoonlik mans, en gladnie emosioneel gespanne nie, maar inteendeel van die uitstaande persoonlikhede in die gemeenskap.

By die Tswana is daar nie soorte dingaka nie, behalwe soos reeds genoem, die een onderskeiding wat gemaak word nl.:- (a) 'n ngaka wat dolosse het (ngaka e e dinaka), d.w.s. "die ngaka met horings", en (b) 'n ngaka wat nie dolosse het nie (ngaka e tshopya), d.w.s. "die poenskop ngaka".

B. KLASSIFISERING

1. Die dingaka wat dolosse het

Onder die Bakgatla het feitlik elke ngaka dolosse. Dit is as het ware deel van sy beroep dat hy 'n siekte moet kan diagnoseer om die regte middele voor te skryf, en vir die Bakgatla, soos trouens vir al die Tswanastamme, is dolosse die voor die hand liggende "instrument" ... In Hoofstuk VIII word die dolosse spesiaal behandel, maar hier kan net gesê word dat 'n ngaka in sy wydvertakte professie eintlik verlore sou wees sonder hulle. Daarom word hy ook genoem ngaka e e dinaka, m.a.w. hy het horings waarmee hy kan veg. So is dit dan ook dat die ngaka as hy dolosse gooi en uitspraak gee, nie ligtelik opgeneem word nie, want hy praat met gesag, en dan nie sy eie nie, maar die gesag van die badimo (die voorouers) wat deur die dolosse aan hom openbaar wat hy anders nie sou geweet het nie.

'n Kind raak bv. weg en niemand weet waar die kind is nie, en die saak word in die kgotla (stam se vergaderplek), by die kaptein aangemeld. Omdat elke stat 'n hele paar dingaka het, sê die hoofman dan ook vir die dingaka wat teenwoordig is in die kgotla, of selfs vir dié wat hy laat roep het:- "Gasang ditaola", (gooi die dolosse). Hulle gaan dan plat op die grond sit, en elkeen maak met groot doenigheid sy dolossakkie oop, prewel 'n paar woorde om aan die dolosse te sê wat die moeilikheid is. So bv.: "Sê vir ons waar is hy wat ons soek. Sê vir ons, sê vir ons", en skud dan twintig tot dertig dolosse uit die sakkie wat op die gelykgemaakte grond val. Eers is daar 'n oomblik van stilte terwyl die ngaka aandagtig die een dolos na die ander deurkyk om te sien hoe elkeen geval het. Volgens die saak wat ondersoek word, word meer bepaald na 'n sekere twee of vier van die dolosse gekyk, en dan na die ander. En dan sê hy die naam van dié besondere valwyse. Daar is meer as sestig valwyses waarvan die naam en prysliedere aan die dingaka bekend is, en dan let hulle nog op die onderlinge verhouding en rigting waarheen elke dolos "loop", of hoe hy lê.

Gewoonlik word die meeste waarde geheg aan die uitspraak van dié ngaka wat in die verlede reeds bekendheid verwerf het vanweë sy uitsprake. Die een sê miskien: "Nee, die kind is nie ver nie. Hy sal self terugkom." 'n Ander sê: "'n Regiment moet noordwaarts gestuur word; hulle sal hom kry." En dan sê die derde ngaka wat ook aandagtig na hulle geluister het: "Myne sê: "Die kind het ooswaarts gegaan - julle kan hom daar gaan soek, maar sal hom nie kry nie.... net sy spoor. Oor drie dae sal 'n vrou

van die suide kom en sê sy het die kind gekry. Die kind sal dan dood wees." - (Volgens een ngaka is hierdie 'n werklike geval wat ook presies so gebeur het soos wat hy voorspel het).

As die dingaka gevra word waarom die dolosse dan nie almal op dieselfde wyse geval en voorspel het nie, is die antwoord dat die fout by die dingaka lê. Hulle het nie hul voorouers reg vereer nie, en daarom "slaap" die dolosse. Hulle sal die dolosse weer ritueel moet was.

Daar is dan feitlik ook niks wat die ngaka ondersoek, voorskryf, of behandel voordat hy nie eers "die bene gegooi" het nie, (go gasa marapo); want dan is hy eiewys, terwyl sy vaders (afgestorwenes) wat beter weet, vir hom reg kan inlig en lei. Daar is dingaka wat beweer dat hulle elke oggend as hulle opstaan eers hoor "wat die hoewe sê" (go re ditlhako tsa re'ng⁽¹⁾), om te weet hoe dit daardie dag met hulle sal gaan. Hulle sal byvoorbeeld nie 'n reis onderneem sonder om eers te hoor of dit voorspoedig sal wees nie. Ook sal 'n ngaka nie 'n ernstige siekte behandel sonder om eers die dolosse te raadpleeg nie.

In al die veelvuldige werksaamhede van die ngaka wat hierna beskrywe word, kom die dolossakkie eers altyd te voorskyn om die regte voorskrif te verkry. Die optrede van die ngaka is dan ook sonder aarseling omdat dit berus op "hoër gesag" waaraan hyself nie twyfel nie. Gewoonlik wanneer hy vir krankes plante gebruik is daar in die samestelling ook één plant by wat dieselfde naam het as die pryslied van die valwyse waarop die dolosse geval het. Sodoende kry hy dan in sy voorskrif ook dié deel wat sy "voorouers" aanbeveel het. Behalwe hierdie magiese optrede waaraan elke ngaka glo, het elk van hulle ook 'n baie besondere kennis van watter plante gebruik kan word om een of ander siekte te behandel. 'n Mens staan net verbaas as hy een plantjie na die ander uitgrawe en sê: "As jy hierdie wortel kou sal jy onmiddellik opgooi", of "As jy hierdie vrug eet sal jy voor sonder dood wees", of "As jy hierdie pitte fyn maal en insluk sal daardie giftige plant geen uitwerking op jou hê nie."

2. Die dingaka wat nie dolosse het nie

Daar is diegene wat beweer dat 'n "poenskop-dokter", (ngaka e tshopya), meer gesag het as een "met horings". Dit is te betwyfel, omdat sy veld so veel meer beperk is. Hy het net sy eie kennis van die plante, en skakel ook nie so in met die geestewêreld nie en ook nie in die stryd teen toordery nie. Schapera sê van hulle (1938: 256): "There are certain magicians, commonly referred to

(1) tsa re'ng, is 'n korter vorm vir di a re eng.

as herbalists (dingaka tse ditshopya, 'hornless magicians'), who do not practise 'bone-throwing', but diagnose by questioning the patient concerning his illness and noting his appearance and condition. They are regarded as better doctors than those who diagnose with the 'bones'."

Dit is interessant dat so 'n ngaka e tshopya wat as "kruiedokter" eintlik die kennis van plante het, soms eers 'n ngaka met dolosse inroep om te kom sê watter siekte 'n persoon het, en wat die oorsaak daarvan is, soos byvoorbeeld of hy dit opgedoen het deur kontak met ritueel onreines en of dit boloi (toordery) is. Hieruit blyk dat hyself ook glo in die dolosse. En dan gaan hy en grawe plante wat hy aanwend vir die behandeling. Hy gebruik dan ook nie net plante nie, maar ook ander kragmiddele waarvan hy kennis het, soos byvoorbeeld die lenaka la dipheko - die horing met kragmiddele, wat 'n kombinasie is van empiriese en magiese kennis, d.w.s. wetenskaplike of natuurkennis en bygeloof. In hierdie opsig verskil hy dan glad nie van die ngaka met sy dolosse nie.

Een proefpersoon wie se vader 'n "poenskop-ngaka" was, het gesê: "Die een soort ngaka "dokter" eenvoudig sonder dolosse... maar hierdie ngaka kan dan een hê wat vir hom dolos gooi. Tussen hulle twee is die "poenskop" die belangriker een. Dit is hê wat die kranke gesondmaak." (Vgl. die Tekste Bylaag nommer A.8). Dit wil voorkom of die "poenskop"-dokters net nie vir hulle toegelê het op hierdie vertakking van die bongaka nie, naamlik om 'n studie te maak van al die valwyses van die dolosse. Dit op sigself is al 'n groot onderneming wat gepaard gaan met 'n uitgebreide rituele inisiasie en voortdurende toewyding, waarby sekere taboes ook ingeslote is. Van die sestien dingaka met wie persoonlike onderhoude gevoer is was net een 'n 'poenskop-ngaka' gewees.

Die ngaka wat dolos gooi moet ook dikwels verklaar "dit is toordery", en dan aandui vanwaar die toordery kom. Die persoon wat die ngaka se hulp ingeroep het versoek hom dan ook om die toordery (boloi) te beveg of teen te werk. En nou moet hy "sterk" wees, want die moloi of die een wat toor is ook sterk en hulle moet nou "baklei": die ngaka teen die moloi, deur "mekaar te stoot" (thulana), of mekaar te "gooi" (kolopana) met gevaarlike goed soos weerlig, of slange, of gebrekkigheid en die dood. As 'n ngaka siek word en nie spoedig herstel nie, of doodgaan, dan sal die ander dingaka dit interpreteer as 'n neerlaag wat hy gely het omdat hy te swak was in die stryd. Dit het trouens gebeur in die geval van drie van die dingaka wat oorlede is in hierdie tyd van ondersoek, dat hul siekte en dood sô vertolk is.

3. Alle Tswana dingaka gebruik "kragmiddele" en plante

Die kragmiddele (dipheko) sal uitvoerig behandel word, omdat dit so 'n belangrike rol speel in die bongaka.

Die kern van die hele begrip is dat alles wat Modimo, die Skepper en Onderhouer geskape het, 'n eienskap of KRAG besit wat eie is aan sy soort, en daardie krag hou die geskapene aan die lewe en bepaal sy geaardheid. Die mens wat die hoogste van al die skeppingwerke is, het die kennis gekry soos dit aan hom oorgelewer is deur sy vadere, om van daardie "kragte" te gebruik om homself mee te versterk. Net soos wat mens soorte voedsel kan gebruik vir versterking en om jou krag te gee, kan jy die krag van diere, insekte, voëls en plante aanwend en gebruik. Daardie krag setel in die lewer, die vet, been, naels, hare, vel, urine, ontlasting, wortels, blare, knol, bas, vrugte van alles om ons heen. Die verkeerde aanwending daarvan is dodelik, maar die regte gebruik van 'n pheko of kragmiddel, versterk die lewe. Afneem van lewenskrag is noodlottig en daarom moet elke mens homself voortdurend versterk met wat Modimo tot sy beskikking gestel het. Verderaan sal hierdie 'krag'-opvatting uitvoeriger bespreek word. Al die Tswana-dingaka aanvaar dit as 'n basiese uitgangspunt in hulle medisinale 'wêreld-beskouing', en maak daarvan gebruik in hulle optrede. Trouens, dit is deel van die ngaka senering om sy medemens te help in sy stryd teen afbrekende magte wat eers verswakking en dan die dood bring.

Dood is dan ook tweërlei van aard: Daar is die dood, soos die dolosse ook wys, wat van God kom as "Modimo hom neem" (O tserwe ke Modimo). Daarteen kan niks gedoen word nie en so 'n mens moet ook nie krampagtig aan vasgehou word nie want niemand en geen ngaka stry teen Modimo nie. Daar is ook die dood wanneer die badimo of afgestorwe voorouers iemand "roep", soos byvoorbeeld vir 'n dogtertjie, om vir hulle "te kom water skep". Die badimo kan mens nog probeer tevrede stel deur offerandes aan hulle te gee, maar die tweede soort dood, wat volg op "krag-vermindering" is 'n ramp, want om uit te teer en al "swakker" te word is slegs 'n teken van iemand wat jou "toor", en alles moet in die werk gestel word om dit te keer, of anders ná die persoon se dood wraak te neem deur sy graf te "slaan" sodat daardie moloi of toornaar kan weet met wie hy te doen het, en self so 'n uitteer-dood sterf, wat sy verdiende loon sal wees.

4. Die "uitsuier" (sedupe)

Enige ngaka, met of sonder dolosse, kan (indien hy dit geleer het) toorgoed met 'n motlhogo of beeshoring uit 'n mens uitsuig (go dupa). Dan word hy 'n Sedupe genoem. (Vgl. Hoofstuk IX vir 'n uitvoerige beskrywing van hierdie praktyk). Teoreties sou 'n ngaka sonder dolosse kon dupa, maar omdat dit altyd toorgoed is wat uitgesuig moet word, moet daar eers met die dolosse vasgestel word watter soort toordery dit eintlik is wat in die mens aanwesig is, bv.: hare, harde vet, een of ander soort toktokkie, 'n padda, 'n vlermuis, 'n slang, of miskien 'n "krokodil". Sommige dingaka verkies om deur braking die pasiënt die toorgoed te laat opgooi, as dit iets kleins is soos 'n brommer; of

ander om hom middels in te gee wat hom deur ontlasting in staat sal stel om van die toormiddel ontslae te raak. So 'n toormiddel word sejeso genoem, en dit beteken: "dit wat jy laat eet is", of: "dit wat jou vreet").

'n Sedupe gaan as volg te werk: Sodra hy met sy dolosse vasgestel het dat dit bv. 'n krokodil is wat die pasiënt sulke verskriklike maagkrampe gee, dan sê hy aan hom dat die krokodil waarmee hy getoor is al groot begin word en omdat die krokodil nie genoeg kos kry nie begin hy nou aan die pasiënt se ingewande te vreet. Die Sedupe moet nou eers die krokodil ageletsa (aankeer en vir hom 'n kraal maak). Dit doen hy deur op die pasiënt se maag, aan die kant waar die pyn is 'n kring te trek met sy tshitlho of kragself, en dit dan in te kerf en in te vryf met 'n lemmetjie. Kragtige middele saamgestel uit selfs tot tien dipheko is bymekaar in so 'n self, en na bewering kry dit die krokodil dan onder beheer, en maak hom mak en hanteerbaar.

Vervolgens maak die ngaka 'n paar snye wat goed sal bloei binne in die "kraal", en plaas daaroor die motlhogo of suighoring. Dit is 'n beeshoring van omtrent 6 duim lengte, wat mooi skoon en dun geskraap is van buite en binne. Die skerpste puntjie is afgesny, en 'n gaatjie word daar geboor na die binnekant van die horing. Hierop is 'n swart môkka-bywas-proppie met ook 'n gaatjie ingesteeek. Hy druk dan die horing wat natgemaak is vas oor die snyplek, en begin dan met alle mag te suig aan die punt deur die gaatjie. As hy eers 'n lugleegte geskep het, druk hy die gaatjie met die bywas toe met behulp van sy tong, terwyl hy steeds suig. Die horing bly dan daar vasgesuig sit, en hang aan die pasiënt totdat die gewig van die bloed, en die trilling van die liggaam die horing laat bewe en afval. Sodra die horing begin tril, wys die sedupe aan die pasiënt en aan die familieleden dat die "vreter", die krokodil, nou in die horing gaan. As die horing in die skottel wat die ngaka reg hou val, dan neem hy dit en skud al daardie bloed, miskien 'n half-koppie vol, in die skottel of 'n blikkie uit. Hy sal dan in die bloed wat al begin stol het rondkrap en dan 'n stukkie gestolde bloed uithaal en vir die pasiënt sê: "Dit is 'n klein krokodilletjie!" Na bewering is daar uitsuiers wat werklike lewendige paddas, vlermuise, of akkedisse, uit so 'n horing skud, en die pasiënt en sy mense glo dan werklik dat die kranke daarvan verlos is.

'n Ander soort van "uitsuig" is waar die ngaka bv. met sy tong tussen die oog en ooglid van die pasiënt wat besig is om 'n pêrel te kry of blind te word, rond te voel en dan 'n bietjie sand, of selfs 'n klein bondeltjie hare, of klontjie harde vet uit te spuug, en dan vir die pasiënt se mense te wys watter poging daar deur sy vyand aangewend is om hom te toor. Dit is baie moeilik om vas te stel in hoe verre hier van moedswillige bedrog sprake is, en in hoe verre die ngaka self glo in hierdie praktyk. Dit word veral bemoeilik omdat die gewone Motswana en die ngaka self ook, dinge glo wat vir 'n Westerling eenvoudig onmoontlik is.

Só byvoorbeeld, kan die ngaka van 'n krokodil wat doodgemaak is se lewer neem en dit droog, en fynmaal in 'n poeier. Vir hom is daardie poeier (soos uitvoeriglik in Hoofstuk XI bespreek) nou sonder enige twyfel die essensie van "krokodil", en as dit vir iemand ingegee word, dan is dit as het ware die "saad" van "krokodil" wat jy saai, net soos wat die Europeër glo in 'n kiem wat uitgesaai kan word en tot iets skrikwekkends ontwikkel. Of ook soos in die geval van bevrugting kan die "essensie" van die lewende wese, nl. 'n sperm- en ei-sel, wat die Motswana die "bloed" noem, groei en ontwikkel tot 'n volwaardige lewende wese.

As die ngaka 'n paar hare of 'n stukkiet vet uitsuijg, dan sou mens kon dink dat dit doelbewus daar geplaas is deur die ngaka, maar die uitwerking op die pasiënt is dat hy glo dat die oorsaak van sy siekte, naamlik die toordery, verwyder is en hy glo vas dat hy sal gesond word en dit gebeur dan ook dikwels. Aan die ander kant sal 'n Motswana kranke wat glo dat hy ongeneesbaar getoor is, baie gou agteruitgaan en sterwe.

5. 'n Toornaar (moloi)

Enige mens kan 'n moloi wees. As 'n Mokgatla die woord moloi gebruik, dan bedoel hy 'n persoon wat lowa. Om te lowa is om op 'n geheimsinnige wyse deur sekere middele skade te berokken, te vermink of dood te maak. Dit kom elke dag voor in die Kgatla-samelewing, en in elke stat lê daar persone wat getoor sou wees. Die uitspraak van die dolosse is: Ke boloi - (dis toordery)! Breutz (1941:67, sê dan ook: "Besonders gefürchtet sind als Ursache allen Unglücks die bösen Zauberer oder Hexen, die baloi (sing. moloi). Niemand weiss ohne weiteres, wer ein moloi im Dorf ist und oftmals soll jemand es selbst nicht erkennen, das ihm die betreffenden bösen Eigenschaften, die ausserdem als erblich gedacht werden innewohnen." Soos uit die meegaande tekste en verdere bespreking blyk, is daar talle "bewyse" in die Kgatla- en Tswana-samelewing van toordery, waarvan hier net een of twee voorbeelde genoem word: (a) Die weerlig tref die huis en meubels van die kleremaker, en die uitspraak is: "Dis die toordery van jou vrou se tante wat wraak neem omdat julle haar beskuldig dat sy van jou vrou se aanteel-vee geneem het." (Vgl. ook vir die beskrywing van 'n ngaka wie se huis deur weerlig getref is, die Tekste Bylaag nommer H.3). (b) Die koster kry gewrigsontsteking en die dolosse sê volgens die ngaka: "Dit is die vorige koster wat jaloers is wat jou toor omdat jy sy werk afgeneem het." (Vgl. Hoofstuk XI). (c) Die vrou se arm word so lam dat sy nie kan aangaan met klere maak nie, en die uitspraak is dat dit boloi is van 'n ander jaloerse vrou wat vir haar 'n lap gestuur het wat ge-lowa is, sodat sy lam moet word as sy daaraan vat. (d) Die ngaka word bedlêend en kan nie opstaan nie omdat 'n ander ngaka wat jaloers was op hom, hom ge-lowa het. Dit is dus nie reg om 'n moloi as 'n soort van ngaka te klassifiseer nie, want 'n moloi is enige persoon wat andere deur toordery benadeel. "'n Toornaar

moloi is enigiemand met wie jy eet en drink, en jy meen hy is jou vriend." (Tekste Bylaag K.1).

Wat wel waar is, is dat omdat die ngaka die persoon is met die meeste kennis oor die aangeleentheid, hy baie maklik vir iemand 'n middel kan gee waarmee hy kan lôwa; of hy kan self toor namens iemand anders, of omdat hy self wil. "In die verlede het die dingaka wat toor 'n leeu of 'n buffel "opgetoor" deur middel van koringpap... en so maak hierdie "torende ngaka" (ngaka e ya moloi) 'n mens dan dood." (Tekste K.1).

Verskeie van die dingaka het dit egter baie duidelik gestel dat 'n ngaka sy beroep beoefen deur op te sien na Modimo (die Opperwese) vir Sy seën. 'n Ngaka sal ook kort-kort sê: Ge Modimo o rata - "As die Here wil" - sal so en so gesond word. Hy mag dus nie 'n mens doodmaak nie, want daardie ander mens is deur Modimo geskape. "Modimo laat nie 'n ngaka toe om mense te genees as hy mense toor nie... 'n Ngaka wat nie toor nie maak mense gesond." (K.1). Indien hy mense sou doodmaak, dan word sy bloed "warm", en geen ngaka met warm bloed kan mense gesond maak nie. Warmte staan in verband met koorsigheid en siekte. Om "koel" te wees, of om 'n ngaka met "koel hande" (õ o diatla tse di tsididi) te wees, is 'n baie gesogte eienskap. Daarom was 'n ngaka hom ook met Mosimama (Senecio longiflorus) om homself ritueel af te koel, en te reinig. "As hy nie gesond word nie, dan sal ek sien dat my hande nie lekker is nie, maar "warm" (bollo). Ek sal dan middele soek en daarmee was sodat my hande "koel" word, (di tsidifale), en ek in staat kan wees om iemand te behandel dat hy gesond word. Ek was my hele liggaam, sodat my bloed meegevoel kan hê met die kranke." (B.1).

Die een ngaka het dit sô gestel: "Om te toor is natuurlik maklik, want sommige mense leer om te toor (ba ithuta boloi); nie genesing nie, maar toordery. Daarom het ons dingaka dit so moeilik. Ons haal uit hom (die getoorde) die dinge waarmee hy getoor is. Soos hierdie blou vlieg. Hy kan geneem word en gemaal word en met medisyne gemeng word soos wat hy (die toornaar) geleer is dat 'n mens daarmee toor. Hy kan dit dan gooi soos in 'n teekoppie, en dit sal gebeur sodra hy (die kranke) dit gedrink het, dat dit 'n werklikheid in hom word, en dit 'n lewendige (brommer) vlieg in hom word, sodat hy 'n kranksinnige word in sô 'n mate dat ons nie weet wat om met hom te maak nie." (Vgl. teks K.11).

Verskeie dingaka het hierdie laaste opmerking benadruk nl. dat boloi dit vir hulle ontsettend moeilik maak, want net soos wat daar baie sterk dipheko (kragmiddele) is, so is daar ook baie sterk toorgoed (moleko of tsa boloi). As iemand byvoorbeeld met die weerlig geslaan is, dan is dit feitlik onmoontlik om hom weer van daardie lamheid of gebreklikheid te genees. En as die persoon wat hom getoor het eers dood is, dan kan niks meer gedoen word om hom te

"ontoor" nie. In teks 0.21 stel een dit so: "die rede is dat ek nie sy medisynes kan sien nie; die dolosse wys "verduistering" (sefifi). Dit beteken dat daardie toornaar dood is. Indien hy geleef het sou ek hom kon genees."

Dieselfde ngaka het (in 0.21) 'n beskrywing gegee van hoe om iemand wat jou geduld tot die uiterste toe beproef, se voetspoor te "spalk"; d.w.s. om hom "vas te pen": "Jy doen dit met o.a. die agterste beenspier van 'n bobbejaan, asook 'n mol of "sand-skoppertjie", en drie plante. Die uitwerking van sy spoor te toor sal wees dat binne 'n week sy been sal opswel en begin jeuk. Daar kom later etterende gate in die been wat plek-plek sal oopbars, en sleg begin ruik. Nadat die been klaar verteer is, dring die "mol" deur tot in die lende en maag, en teer hom uit tot hy doodgaan. Dit is dan hoe toordery is as hulle hul terugstuur van die hospitale en hulle sê: "Dit is 'Kaffir poison'".

Om 'n spoor, ontlasting, hare, naels, klere, of iets van 'n sekere persoon te behandel met 'toorgoed' sodat hyself daardeur 'getoor' word, kom voor ook onder die Kgatla, soos beskrywe in Hoofstukke VII en IX. Dit word go fokisa genoem.

'n Moloi is vir die Motswana egter ook iets meer skrikwekkends as net 'n mens. Dit is 'n mens wat homself verander in byvoorbeeld 'n leeu, buffel of slang, en wat dan self kom om jou aan te val, of ook daardie goed na jou stuur. Of hy kan sy menslike gestalte behou, en in een nag honderd myl ver en terug ry op 'n wolf se rug om iemand te gaan toor. (Vgl. K.1, vir so 'n beskrywing).

'n Ander vorm van toordery is om die weerligstraal te sien as 'n 'weerlig-mensie' wat toor (tladi-mothwana): "'n Wolk wat jy sien sê: 'Kgôôô!' dat dit slaan om jou dood te maak. Dit is: 'Weerlig-mensie' (tladi-mothwana) wat jou kan doodmaak. En hy is gestuur deur 'n ngaka." (Teks K.1). Die optrede van die ngaka om toordery te beveg word in Hoofstuk VII behandel.

C. DIE VERGOEDING VAN DIE DINGAKA

Die Motswana gaan uit van die standpunt dat daar .n voortdurende ekonomiese ewewig in die samelewing behoort te wees en dat vir dienste wat gelewer is, daar 'n vergoeding gegee moet word. Die gelewerde dienste moet egter bevredigend wees. Hieruit volg dat as 'n geneesheer met sy kennis, tyd en kragte 'n siek mens weer gesond gekry het dat hy dan met reg aanspraak maak op vergoeding. Gewoonlik is dit 'n bees soos bv. in 0.1, "As Modimo wil, sal hy gesond word en hy sal dan aan my 'n bees gee sodra hy gesond is." Maar die implikasie is nou ook dat dié persoon voortaan die dipheko, leswalo en tshitlô (swart salf in die horing) gaan gebruik soos die geneesheer voorgeskryf het, om verder gesond en voorspoedig te bly. Sodra daar dus weer enige siekte kom by hierdie kranke, d.w.s. eintlik in hierdie

familie van wie die ngaka nou 'familiedokter' is, dan word hy ontbied om weer te kom aanvul met 'n verdere behandeling. Hiervoor kry hy dan weer 'n vergoeding, soos bv. R1 wat werklik in twee spesifieke gevalle betaal is.

Indien 'n pasiënt nie gelukkig voel oor sy siekte wat net nie wil gesond word nie, dan gee hy vir die ngaka 'n vergoeding volgens wat hulle mag ooreenkom vir sy moeite en hy gaan dan na 'n ander ngaka, om weer daar te probeer (vgl. teks H.4). Pasiënte is baie bang om van 'n ngaka weg te gaan sonder om hom tevrede te stel wat die vergoeding betref, want dan kan hy jou maklik toor sodat jy 'n permanente invalide word! Die vergoeding is nooit meer as 'n bees vir die behandeling van siekte nie.

Die hele opvatting van vergoeding vir geneeskundige dienste is by die Motswana anders as by die Westerling. Die feit dat jy siek is en dat jou kragte afneem, beteken dat jy iemand moet soek om jou 'krag' weer te herstel. En as 'n ngaka dit nie regkry nie, dan het hy ook nie aanspraak op vergoeding nie. Kry hy jou gesond, dan gee jy hom 'n tebogo (dankbetuiging) van 'n bees. Dit maak nie saak wat se bees, of hoe groot nie; sodra hy gespeen is, is hy 'n bees. Maar daarmee is die saak nie afgehandel nie, want dan het jy die ngaka vergoed vir die "krag" wat hy weer in jou herstel het. As jy dan weer siek word en dus 'krag' verloor, dan gaan jy net weer na hom om sy behandeling aan te vul en om jou krag weer op te bou. Schapera sê (1938:256): "... once a man has paid an ox to a magician, he is entitled to the free services of that magician, both for himself and for his family, at any time afterwards."

As 'n jong man byvoorbeeld na 'n ngaka gaan met 'n ernstige siekte van homself, sy vrou, of kinders, dan sal die ngaka vir hom sê, dat hy 'n ordentlike medisyne-horing moet kry met kragmiddele. Dié sal hy dan vir hom berei, en hom met daardie kragself behandel, asook al sy huisgenote. Die man moet hierdie medisyne-horing in sy huis hou en die huisgenote daarmee behandel sodra daar 'n ongesteldheid intree. Indien iets onverdags gebeur, soos wanneer daar bv. 'n kol bloed op die lapa-vloer gesien word, of 'n verdagte voël of slang, dan braai en meng hy dit, en sit dit by die self in die horing; met ander woorde die ngaka het hom 'n wapen gegee waarmee hy onheile kan en moet afweer. Indien hy nie daarin slaag nie, deurdadig een van sy huismense siek word, dan laat hy sy ngaka roep wat die saak weer ondersoek en verder behandel. (Vgl. teks K.2 vir 'n vollediger beskrywing).

Dit is gebruikelik om elke keer wanneer die ngaka vir so 'n nuwe geval kom, aan hom 'n blyk van waardering te gee soos bv. 'n bok, of een Rand.

Die bok en ook die skaap speel 'n prominente rol in die genesingspraktyk by die Batswana. Dikwels word een van hulle daar by die kranke geslag om een of ander deel te

kry wat in die preparaat moet kom, en dan word die res van die bok deur die pasiënt en ngaka opgeëet. Soms neem die ngaka die geslagte bok om in sy eie huis op te eet as deel van die vergoeding.

Dit kom ook dikwels voor dat 'n kranke na 'n gesiene ngaka geneem word. Hy sê dan dat die pasiënt daar moet bly vir behandeling. Dit gebeur dan ook so dat hierdie persoon, wat heel moontlik gekom het vir behandeling van bv. krank-sinnigheid, dan daar agterbly en inwoon by die ngaka. Dit kan vir weke en selfs maande wees. Wat dan gebeur is dat die familie van die sieke van tyd tot tyd vir hom 'kos' bring, bv. meel vir papkook, of vleis. Die slag van 'n bok sal in daardie geval nie uitbly nie. Indien 'n medisynehoring gemaak word sal dit die horing wees van 'n bees wat deur die pasiënt se familie voorsien word en wat daar geslag word om die horing te kry. Die bees moet dan vanselfsprekend ook geëet word. Na sy genesing sal die ngaka sy vergoeding kry van 'n ander bees om in sy eie kraal te sit.

Die vergoeding vir dolosse gooi is gering. Vroeëre jare was dit net 'n hoender, of 'n sjieling. Met die stygende lewenskoste is dit tans tot 50 sent. Hierdie vergoeding word khunola moraba genoem, wat beteken: "die losmaak van die dolosriempie", omdat hulle oorspronklik om die ngaka se nek gehang het, en iemand wat hulle wil raadpleeg moet dan 'n vergoeding gee om hulle af te haal en te laat 'praat'.

D. SAMEVATTING

By 'n oorsigtelike beskouing van die Kgatla dingaka en hoe hulle geklassifiseer word is daarop gewys dat vir die Motswana hierdie groep van persone in die samelewing die toevlugsoord vorm na wie elkeen kan kom wat in sy persoonlike- of familie-lewe moeilikheid ondervind. Dit geld ook vir aan-geleenthede wat vir die hele stam van belang is, soos bv. die morôkapula (reëndokter) wat deur die stamhoof aangesê word om reën te fetlha (berei). Meer algemeen is die gewone ngaka wie se taak dit is om siektes te diagnoseer en middele voor te skryf, wat teenspoed moet voorkom deur beskermmiddele te berei, wat voorsorg moet tref teen moontlike toordery en wat algemene welvaart moet verseker. Dit geld ook vir al die lewendehawe wat beveilig en vrugbaar gemaak moet word, sowel as die landerye wat behandel moet word om 'n goeie oes te verseker.

In die reël maak die Kgatla en Tswana dingaka gebruik van ditaola (dolosse) om hul diagnose te maak, d.w.s. wát die aard van die ongesteldheid of teenspoed is, waar dit vandaan kom, hoe dit afgeweer kan word en watter verdere behandeling nodig is om toekomstige welvaart te verseker. So 'n ngaka met ditaola of bola (dolosse) word genoem ngaka e e dinaka. Dan is daar ook die kruiedokter ngaka e tshopya ('poenskop dokter') wat hom nie op die gevaarlike terrein van die stryd teen toornaars (baloi) wil begewe nie, maar wat net sy kennis van plante (dítlhare) wil gebruik om

hoofsaaklik siekte te genees. Hierdie dingaka beskik oor 'n baie wye kennis wat strek oor meer as 400 plante waarvan hulle die name en die eienskappe baie goed ken. Meeste van die dingaka met dolosse het ook 'n uitstaande kennis van die plante, wat heeltemal gespesialiseerd is en baie meer akkuraat en gedetailleerd as die Motswana leek.

Al die Kgatla dingaka aanvaar dat siekte die afname van lewenskrag is en dat hulle dipheko (kragmiddele) moet gebruik om die kranke se "krag" weer op te bou tot volle sterkte. Plante lewer hiertoe 'n baie belangrike bydrae, maar net so ook sekere insekte, voëls en diere. Aangesien die afname van krag dikwels te wyte is aan boloi (toordery) deur 'n kwaadgesinde familiebetrekking of naywerige, moet die ngaka teenmiddele berei om die boloi te beveg en terug te dryf na die afsender, en moet hy ook reeds by voorbaat die lapa (tuiste), die lesaka (beeskraal) en die masimo (landerye) beveilig sodat hulle nie deur siekte, onvrugbaarheid, dood, sprinkane, hael of ander onheile getref word weens boloi (toordery) nie. Indien die ditaola (dolosse) sou aantoon dat die badimo (voorouergeeste) ontevrede is en dat hulle die teenspoed stuur, dan moet die ngaka ook optree as skakel deur met behulp van sy dolosse vas te stel wat presies skeel, en watter offerande gebring kan word om die afgestorwene(s) tevrede te stel.

Die sedupe of uitsuier beoefen 'n gespesialiseerde vorm van bongaka deur met 'n motlhogo (suighoring) vreemde voorwerpe soos bondels hare, vet of insekte uit die geteisterde pasiënt se buik te suig, of met sy tong uit die pasiënt se oog.

Toordery (boloi) is dus nie 'n eienskap van die ngaka ("toordokter") nie, want sy funksie is nie om te toornie, maar juis om dit te beveg, teen te werk en terug te stuur. Die moloi (toornaar) kan enige lid van die stam wees wat doelbewus vanaf 'n afstand negatiewe kragmiddele (tsa boloi) stuur om iemand nadelig te tref, soos bv. deur weerlig, 'n slang, ongeluk of enige vorm van teenspoed, selfs gebreklikheid, lamheid en die dood.

In die stryd teen boloi (toordery) weet die ngaka dan dat dit 'n stryd om lewe en dood is, wat hy nou namens sy kliënt stryd met die moloi en waarin hyself die onderspit kan delf as hy nie sterk staan nie. Elke ngaka is voortdurend daarvan bewus dat hy te alle tye blootgestel is aan die bese magte rondom hom teen wie hy die stryd aangeknop het en teen wie hy altyd homself met die kragtigste middele moontlik moet beskerm.

Vanweë die bogenoemde gevaarlike taak wat hy op homself neem in die stryd teen die baloi (toornaars) is dit dan ook te begrype dat hy van sy kliënt 'n vergoeding sal verwag in die vorm van 'n bees, sodat as hy te sterwe mag kom deur sy gevaarlike beroep, dat sy vrou en kinders dan tenminste versorg en getroos mag wees. So sien hy homself dan gladnie as uitbouter nie, maar as beskermer van sy stamgenote en van elke een wat na hom wil kom om hulp in tyd van nood.

HOOFSTUK V

DIE OPLEIDING VAN DIE NGAKA

Hoewel die bongaka so 'n gespesialiseerde beroep is, is daar geen opleidingsinrigtings of -skole soos wat die Westerling het vir sy professies nie. Dit kan 'n eksklusiewe gilde genoem word, in dié sin dat die dingaka mekaar erken en respekteer, en 'n groot mate van uniformiteit het, maar hul bedrewenheid en kennis dra hulle alleen oor aan streng gekeurde kandidate, wat verkieslik hul eie seuns moet wees. (Vgl. Hanekom (1965:119) vir die soortgelyke standpunt by die Mamabolo. Die opleiding geskied in alle gevalle ook dan heeltemal streng persoonlik, daar die ngaka slegs een kandidaat op 'n keer oplei en nooit twee of drie gelyktydig nie. So 'n opleiding kan etlike maande en selfs 'n paar jaar lank duur.

A. DIE KANDIDAAT KRY 'N 'ROEPING'

Waar die bongaka in so 'n besondere verhouding staan tot die afgestorwenes, verbaas mens jou dan ook glad nie om van die ngaka self te verneem dat sy badimo (afgestorwe voorouers) aan hom verskyn het in 'n gesig of in 'n droom, en aan hom gesê het dat hy ngaka moet word nie. In hierdie opsig ¹beskou hy sy beroep dan selfs as 'n roeping, want dit is 'n opdrag van sy vader of grootvader wat hy ten alle koste moet uitvoer. Indien hy ongehoorsaam sou wees sal hy eenvoudig soos 'n kind (o o sa utlweng) "wat nie wil hoor nie" hulle seën ontbeer. Die gedagte aan ongehoorsaam te wees is ondenkbaar, want in hierdie lewe en hierna, kan 'n mens nie leef sonder jou voorouers se seën nie.)

'n Treffende beskrywing van so 'n roeping is volledig op band opgeneem en beskrywe in (A.5). Dis van 'n Bantoe onderwyser wie se oupa etlike middag aan hom verskyn het. Hy vertel dat toe hy teruggegaan het na sy ouers, hulle bevestig het dat die kort geel mannetjie wat aan hom verskyn het sy oupa was en dat hy ook aan hulle verskyn het en gesê het hy wil hê die seun moet ngaka word. Enkele uittreksels uit daardie "roeping" is die volgende:- "... ek het onderwyser geword... en is na Bloemhof. My vader het besoek gehad van sý vader. Hy was naamlik lankal dood, voordat ek nog gebore was. Hy verlang dat die kind na een of ander Tswanakundige moet gaan: 'Ek wil hê dat hy daardie ngaka-beroep moet beoefen.... Jy moet dit vir hom gee en vir hom voorskrywe... Ek sê jy moet vir hom sê hy moet gaan leer vir ngaka'."

Dit is opmerklik hoedat die vader die bogenoemde gesig in 'n droom gesien het, terwyl die grootvader in 'n gesig aan die onderwyser verskyn het en soos hy sê: "Hy het hom baie duidelik gesien, waar hy in 'n droom na hom gekom het, totdat my vader ontsteld was deur die woorde waarmee

sy vader voortdurend na hom gekom het... hy slaan miskien vier dae oor of vyf.... en dan kom hy maar weer so..."

Hy beskryf dan hoe sy ouers getwyfel het of hulle hul hieraan sou steur, omdat hy 'n geleerde mens was: "Ek het vier jaar gewag sonder om huistoe te gaan. En toe het my oupa self aan my verskyn. Maar hy het nie in die nag gekom nie... Hy het helder oordag gekom, om drie-uur in die namiddag... Hy kom toe met wind. As die wind sê: Tsuku-tsuku... dan bemerk ek reeds dat my liggaam vir my sê daar kom iets. Ek het my ore gespits, en met my oë na alle kante toe gekyk. Dan sien ek maar net dat hy reeds verskyn het... dan herken ek hom." Hy vertel dan hoe hy dan die huis invlug uit 'n groot vrees, maar dat dit niks help nie want sy oupa praat met hom terwyl hulle wat in die huis is niks hoor en niks sien nie. Na die vierde verskyning kon hy dit nie meer hou nie, en raadpleeg toe 'n ou man oor die gesigte wat hy sien. Die ou man sê toe aan hom: "Man, jy sal siek word. En op die ou end as jy wederstrewig is teen die woorde wat hy met jou praat, sal jy siek word. Hy sal jou pla na die liggaam. Jy moet hom antwoord..."

Aangesien sy oupa herhaalde male aan hom gesê het: "Jy moet gaan leer vir ngaka" het die onderwyser toe huistoe gegaan na Saulspoort waar sy ouers hom ook van hulle drome vertel het, en hy is toe na Suidwes-Afrika vir sy opleiding soos wat sy grootvader in 'n gesig aan hom voorgeskrywe het. Daar het hy toe by 'n Damara-ngaka en sy sewe dogters studeer. Ook met die Damara-dokter' sou die onderwyser se oorlede oupa gaan praat het, om vir hom die kleinseun se naam te sê en dat hy sou kom vir opleiding. Hierdie geval word spesiaal genoem en nog uitvoeriger in die tekste aangeteken, omdat dit so 'n belangrike openbaring is van hoe so 'n persoon 'n vaste vertroue en geloof het in sy roeping en opdrag. Hy kon net nie anders nie, want hy is daarin gestuur op 'n onweerstaanbare wyse, en gevolglik is sy geloof daarin ook eenvoudig onwrikbaar.

[Hanekom (1965:120) vestig die aandag daarop dat: "Ons sou dus kon sê dat dit eintlik die voorvadergeeste is wat iemand "roep" alvorens hy as toordokter ingelyf kan word."]

B. GESKIKTE KANDIDATE

Dit gebeur in die reël dat 'n Tswana ngaka tydens sy lewe let op sy eie kinders, liefs seuns maar ook dogters, om te sien wie van hulle sy lewenstaak by hom kan oorneem. Dit geld ook nie net vir sy eie kinders nie, maar soms vir 'n familiebetrekking wat begaafdheid openbaar. Schapera (1938:255) sê: "Their art is to some extent hereditary, in that the son of a magician will generally follow in his father's footsteps, but a long apprenticeship must first be served, often under several different magicians, to each of whom a fee of one or more cattle must be paid."

'n Ngaka beoefen sy beroep sonder aarseling in sy lapa of tuiste, in teenwoordigheid van sy vrou of kinders. Daar is wel sekere bereidings van middele soos die horing met kragmiddele (lenaka la dipheko) waarvan die bestanddele geheim gehou word vir die huisgenote en besoekers, maar die plante wat die vader gaan uitgrawe dra hy huistoe om te verwerk. En so gebeur dit al gaandeweg dat hy van sy seuns saamneem om te help uitgrawe en dra, en sodoende kan hy baie gou bemerk watter kind begaafdheid openbaar, deur bv. die name van die plante te onthou, waar hulle groei, en waarvoor 'n mens elkeen kan gebruik, asook by watter mengsels elkeen gevoeg word. As so 'n seun of dogter 'n voorliefde en aanleg vir die studie toon, dan lei die vader met graagte dié kind op in daardie beroep. Verskeie dingaka het meegedeel dat hulle nie kinders het wat belangstel in hierdie professie nie, omdat hulle verder op skool wil gaan leer of gaan werk.

Die ander geskikte kandidaat vir die bongaka is dié jong man wat 'n onweerstaanbare drang of begeerte het vir hierdie professie. Na bewering is daar té veel wat dit vandag as 'n papadi ('n manier om 'n inkomste te hê) beskou. Hulle meen dit is 'n maklike manier om ryk te word. Hulle bly ook net dingakanyana ('doktertjies'), en die ouer dingaka sê dit is vir hulle 'n saak van groot droefheid dat hierdie "edele" beroep nou 'n "besigheid" word wat so dikwels met bedrog gepaard gaan. Maar daar is ook diegene wat werklik belangstel, of oortuig voel dat hulle daartoe geroepe is en selfs soos in die geval wat sopas genoem is, na 'n ngaka kom met die versoek dat dié hom moet leer.

Ashton (1952:282) noem die jong leerling by die Basotho 'n lehlahana en hy sê: "Many doctors learn their profession by being apprenticed to a reputable herbalist. At first as an apprentice (lehlahana), he collects his master's fees and carries his bags; later in return for his assistance, he is shown where and how to dig for roots and how to prepare medicines..." Gaandeweg word hy dan volgens Ashton geleer om siektes te diagnoseer en te genees. As hy genoeg geleer het, begin hy om op sy eie te praktiseer, maar indien sy leermeester van hom hou en voel dat hy wil aftree, dan kan die leerling 10 beste betaal om die orige belangrikste medisyne te leer, en ontvang die ou man se medisynehorings. Dit geld ook vir die Tswana, behalwe dat 'n ngaka nie net .n ouer ngaka se medisynehorings wil ontvang nie, maar wil leer hoe om hulle krag te versterk en hulle van tyd tot tyd weer te vul, of van voor af 'n medisynehoring te berei. In hoofstuk IX word 'n noukeurige beskrywing gegee van die bereiding van so 'n medisynehoring, met al die bestanddele wat daarin kom.

C. DIE OPLEIDING

Wanneer 'n jong man die toestemming van 'n ngaka gekry het om deur hom geleer te word, begin die opleiding net soos in die geval van 'n eie seun. Voordat die onderrig begin sal die ngaka daarop aandring dat die jong man sy

opleidingsfooie of 'n deel daarvan betaal. So beskryf die een Mokgatla ngaka in (A.3) hoedat hy na die Bapedi gegaan het om te gaan leer. Hy het 'n jaar en nege maande daar gebly by die twee dingaka. Die een ngaka het 'n bul aan hom verkoop vir R16. Hierdie bul is toe geslag, en van die een horing is vir hom die medisynehoring gemaak, en van die ander sy vier dolosse. Toe moes hy nog R10 betaal "om die medisynes los te maak"; d.w.s. om openhartig onderrig te word in die plantekunde, veral die vier plante wat hom as ngaka moet beskerm. Vyf jaar later is hy toe weer vir 'n kursus van vier maande na die Bamangwato-gebied waar hy te Shoshong R10 aan 'n ngaka moes betaal vir verdere opleiding in kennis van die plante. Hy is hiervandaan na die Bakwena van Botswana waar hy vir verdere onderrig 'n bees moes betaal of R15. Hier het hy 7 maande by die ngaka gebly. Daarna sê hy: "het ek rondgegaan en mense gedokter. Ek het vir sommige (dingaka) wenke gegee en hulle vir my." 'n Ander ngaka vertel in (A.5) breedvoerig hoe hy R200 gehad het toe hy gaan leer het vir ngaka na sy "roeping" en hoedat dit 7 jaar geduur het.

Bongaka word nie net geleer deur te onderrig en af te kyk nie. 'n Kandidaat o a nosiwa bongaka - letterlik, die passiewe vorm: "Hy word die bongaka laat drink." O.a. word die bul wat geslag word se hart en borsbeen met ander middele aan die kandidaat gegee om te drink: "dit was om my te verwyder van die opvattinge wat ek gehad het, en dat ek die bongaka opvattinge kon aanvaar; sodat ek nie meer bevrees sou wees of vergeetagtig nie." (A.3).

'n Ander ngaka het verder verduidelik toe hy gesê het (A.2): "As ek iemand leer om ngaka te word, dan het hy nie (sy studie) voltooi en is hy nie ngaka as ek hom nie eers 'laat indrink' het nie. En ek gaan hom laat indrink met 'n aasvoël. Ek neem sy hart en 'n plant." Hierdie plant, Molêlêmedi is vir dié ngaka iets baie besonders, omdat dit 'n waterplant is met knolle soos ertappels wat alleen in 'n baie diep kuil met standhoudende water sou voorkom en waarin daar 'n yslike waterslang sou wees. Die een ngaka deel mee hoe hy self tydens sy opleiding heeltemal nakend onder die water moes ingaan om daardie bolle te gaan haal. Hy kon dit alleen doen nadat die ouer ngaka vir hom met baie middele ingekerf het om sy vrees weg te neem en ten slotte 'n dun gesmelte vetpreparaat laat oplek het met die woorde: "Neem, eet, laat jou arms agtertoe gaan en lek! Soos jy hier is, is jy 'n slang." 'Ek lek toe sy hand leeg en sê: "Ngaka, ek is 'n slang. Hy byt en ook maak hy lewend!"' (A.5).

Hierna sê hierdie kandidaat, is hy vir twee dae en 'n nag onder die water in, waar hy met die groot slang was en waar hy toe van die knolle van die waterplant gegrawe het en groen slyk geëet het. Hy het onder die water met oop oë rondgeloop, "want 'n slang het nie ooglede nie." Op die tweede dag het die ngaka hom weer laat uitkom, deur die slang op sy beenfluit te roep, wat hom toe uitbring het.

Die kandidaat moes die knolle saambring en die slyk braak, wat toe vir die medisyne gebruik is waarmee hy gedokter is. (A.5).

Dieselfde ngaka verduidelik (in A.2) hoe hy nou 'n ander student die bongaka laat indrink: "As jy iemand (van hierdie waterplant) laat indrink dan moet jy kennis hê van medisyne-plant, want hierdie mens gaan vir jou dinge vra wat verbasend is." Hy sal dan vir selfs 'n maand lank net aanhou uitvra oor die gebruik van verskillende plante: "So is dan sy kennis verruim deur die voorvadergeeste wat aan hom kennis gegee het, wat net wonderlik is. Weet dan dat die mens wat waarlik verander het, hy is 'n ngaka. Wat hy sê, moet jy weet dat dit die waarheid is."

Dit blyk uit bogenoemde aanhaling dat die idee van die opleiding en die 'laat indrink' is om vir die kandidaat nie net jou kennis te gee nie, maar om hom sover te bring dat hy werklik in verbinding sal kom met sy eie badimo (voorouergeeste). Hy moet met ander woorde nie vir hulle bang wees nie, maar moet weet hoe om hulle op te soek en by hulle van tyd tot tyd voorligting te kry. Hulle, met ander woorde, moet hom leer van nou af en nie meer sy leermeester nie. Vgl. Hanekom (1965:121) wat daarop wys hoedat ook die Mamabolo ngaka wat opgelei word die hart van 'n aasvoël en die neus van 'n wolf met ander 'medisyne' moet drink om hom skerpsinnig te maak.

Hierdie beskouing kom nog duideliker aan die lig uit die volgende aanhaling uit teks A.2: "As ek hom 'laat indrink' dan meen dit dat ek die dolosse in beesmelk plaas wat in 'n groot morula houtbord is. Ek het die hart van die arend in gesit wat rou tot 'n poeier gemaak is, saam met (die waterplant) Molêlêmedi en ook saam met die stof (grond) wat ek gaan haal het by die graf van die oupa van hierdie een wat ek laat indrink. Om hom hierdie stof (van die graf) te laat indrink, is omdat 'n mens stof is. En as ek dit by die graf van die oupa neem en die een wat ek leer laat drink, dan is dit sodat hy sy grootvader sal sien in sy droom en hý hom opdragte sal gee aangaande alles, soos medisyne waarmee hy moet genees. So sal ek dan weet dat hierdie man 'n ngaka is, daar hy nog verder geleer sal word en hy herinner sal word deur sy voorouergeeste." Hierdie verduideliking laat vir 'n mens lig opgaan oor die sanksie of die gesag van die bongaka. As hy praat, voorskrifte gee, optree en valwyses van die dolosse interpreteer, dan is dit nie maar net raaiskote of slinkse streke nie, maar vir hom is dit die ernstigste saak van sy lewe. Hy kan hom nie iets meer plegtig oorstel as om die mondstuk te wees van sy vaders wat nou deur hom praat nie.

Onder andere moet ook van die grootste slange in die berge nl. Mamogaswa se braaksel, nl. 'n groenerige drillerigheid aan die kandidaat gegee word om te drink. Hy sal dan ook braak.... "en as hy dit doen dan beteken dit dat hy seëninge te voorskyn sal bring om mense te laat lewe."

Daar is (volgens teks A.7) 'n verdere streng-geheime inisiasie van die seun in die bongaka deur sy eie vader. Hulle twee gaan na 'n eensame plek in die veld met 'n swart bees wat hulle saam daar slag. Die een horing word gevul met kragmedisyne wat daar berei word en wat hulle later huis-toe sal neem. Die vel van die bees word daar in die veld ingesmeer met van al die kragmiddele wat die vader besit. Hy en die seun sit dan albei heeltemal nakend bo-op die vel waar hy dan aan die seun verduidelik en opdragte gee en wys wat hy doen en wat hy gaan bewerkstellig. Die een proefpersoon sê in teks A.7: "As 'n ngaka aan sy seun 'n erfenis van kragmiddele oordra, dan gee hy aan hom die hele geheime-nis wat hy besit. Hy bly saam met hom in die veld, want hy gaan uittrek sodat hy heeltemal nakend is. Ook sy seun moet nakend wees, bo-op 'n beesvel wat voorberei is met die krag-salwe van sy voorvaders." Hierdie vel word gedokter, d.w.s. behandel teen moontlike toordery, terwyl dit nog nat is. Die vel moet dan horingdroog word daar in die veld, en is nou die diepste geheim van die ngaka waarvan hy sê dat hy mee sal sterwe voordat hy dit openbaar. Volgens hom is die hoogtepunt van dié inlywing om jou teenstander met die weerlig te tref. Jy neem naamlik 'n vierpondhamer en staan nakend bo-op die vel en slaan dit so hard as jy kan. Die vel spring dan met jou in die lug; en die bliksemstraal tref dié een wat jou ondergang soek. Dit is die finale krag-meting waar jy met jou vyand afreken of hy met jou, met al die middele van jul beroep tot julle beskikking.

'n Mens word getref deur die drang by die dingaka om die 'vreesaanjaendste' diere te bemeester en te gebruik en daarom sê die een ngaka dan ook (A.4) dat die leerling teen die einde van sy studietyd dié moeiliker onderrig moet ontvang, as hy daarvoor kans sien. Hy moet dan leer dat hy vir verskriklike dinge nie bang moet wees nie. Die een ngaka sê: "Sy hart moet dood wees (gevoelloos), soos wanneer hy 'n mens oopklowe met 'n mes, of as hy sou gaan om skrikwekkende roofdiere te vang." Hy moet bereid wees om in die diepste kuile af te daal daar by die groot slang Kgogela wat mense aan hulle neusgate met sy gesplete tong trek in die kuile in, en by die krokodille. Hy moet selfs met 'n mes van die slang en krokodil se slym afskraap of van die vel en skubbe van hulle afsny, daar in die dieptes. Hierdie is dan van die allerkragtigste dipheko of kragmiddele wat die ngaka kan gebruik.

As 'n jong man sê hy is 'n ngaka kan hy maklik uitgetoets word deur een of ander sieke aan hom te wys wat met 'n spesiale behandeling genees moet word. So is bv. skurfsiekte by kinders se behandeling 'n goeie toets volgens een segsman. Hy sê in teks A.6: "As ons 'n ngaka wil uit-toets om te sien of hy die bongaka (ngaka-kunde) ken, dan gee ons hom 'n kind wat ly aan skurfsiekte. D.w.s. ek vind dat hierdie kind aan sy neus vat-vat, en aan sy oë en mond. Met ander woorde hy knyp-knyp homself. Om 'n kind (te genees) is moeilik; d.w.s. as jy 'n ngaka is, dan moet jy 'n kind ken." Die behandeling sluit ondermeer in die vang van

'n gogga wat onder die bas van 'n doringboom wegkruip of 'n miswurm, wat dan oorkruis op die kind se kop, van voor na agter en van oor tot oor moet kruip op 'n kaalgeskeerde paadjie waar vetterige salf ingekerf is. Die gogga of wurm kruip dan eet-eet vorentoe en eet die salf saam met die kind se bloed wat die siekte het. Sodoende versamel hy die siekte en hierna word die gogga of wurm weer op 'n boom in die veld geplaas om weg te loop met die siekte. Die kind sal dan rustig slaap en gesond word omdat die gogga of wurm die siekte weggeneem het. Indien die persoon wat sê hy is 'n ngaka met die nodige behendigheid en vaardigheid hierdie 'operasie' uitvoer, dan sal die ouer ngaka tevrede wees met sy aansprake.

D. DIE TOERUSTING VAN DIE NGAKA

Die hedendaagse Motswana ngaka maak nie so 'n imponerende indruk op die besoeker as wat verwag sou word nie. Vroeër jare voor die koms van die Blanke het hy homself bietjie meer openlik en spoggerig ten toon gestel en probeer wys wat hy alles het om sy praktyk mee te beoefen.

1. Sy mus

Hy het graag 'n mus gedra van dassiepels met die hare na buite, of wildekat (tshipa) of 'n jakkalspels (phokobye) met selfs een of twee volstruisvere daarin. (A.3). Waar hy ook al gaan weet almal dadelik: daar stap 'n ngaka.

2. Die Wildebees-stertkwas

In sy hand hou hy liefste 'n wildebees-stertkwas (seditse sa kgokong) of so nie, een van 'n bees wat hy bv. geslag het vir sy medisynehoring. Hierdie stertkwas (seditse) is vir hom essensieël want hy gebruik dit altyd vir die besprenkeling van mense of vee. Dit het dan ook by een geleentheid gebeur dat twee dingaka eers wou weet of die stertkwas wat voorheen van 'n Mokalaka-ngaka verkry is, 'n egte seditse sa bongaka is, met ander woorde 'n reg behandelde instrument van 'n ngaka was. Hulle neem toe die seditse, plaas dit op die grond en vra toe vir die dolosse om te sê of alles pluis is. Die uitspraak was toe: hierdie is 'n wildebees-stert wat uit die noorde kom, in die rigting van die Bamangwato. Die kwas is 'sterk' met medisyne behandel en is heeltemal geskik vir gebruik. Die dolosse kon ook gesê het: "Nee dit is 'n 'Moloi' se 'seditse', of dat hy 'warm' is en 'gewas' moet word.

Dingaka laat dikwels die 'seditse' tuisbly totdat dit nodig is vir 'n reinigings-besprenkeling. Nota: In die kgotla (stamvergadering) sit meermale ou manne en vlieë wegwaai of sweet en afvee met 'n bees se stertkwas. Hulle is dan nie noodwendig dingaka nie.

3. Die halssnoer

By die Tswanastamme wat dieper in Botswana en verder weg van die beskrywingsinvalde en Westerse veroordeling woon, dra die ngaka om sy nek 'n halssnoer met krag-middele wat baie indrukwekkend lyk.

Heel voor in die kuiltjie van sy nek hang die bek van 'n aasvoël en verder is daar nog ingeryg: 'n fluit gemaak van 'n mensbeen en een van 'n bobbejaan se been en een van 'n aasvoël se been, 'n stukkie wortel van die wilde-druif (*Cissus quadrangularis*), 'n swart toktokkie met rooi koltjies op wat die 'bees' van die ngaka genoem word en drie duikerhorinkies gevul met swart kragself. Tussen hulle almal is ingeryg die ruggraat-werwels van 'n luislang, 'n mamba, groot pofadder en groen-mamba, en 'n paar groen ou krale. Enige Motswana wat hierdie ngaka sien sal beïndruk wees, en elke ngaka sal vir hom ontsag hê, soos toe 'n Mokalaka met so 'n halssnoer die Bakgatla van Sikwane besoek het. In Hoofstukke X en XI word meer breedvoerig hierdie beskerm-middele beskrywe en bespreek. Nie een van hulle is sommer vir die aardigheid daar ingeryg nie. Inteendeel, hierdie ngaka voel meer soos 'n leutemmer in 'n sirkus, omring van mense wat met ontsag vervul is terwyl hy self met al daardie magte wat hy beheer en tot sy diens het, enige situasie sal aandurf.

4. Die Dolosse

Die dolosse word uitvoeriglik in Hoofstuk VIII behandel. Gewoonlik dra die ngaka hulle deesdae in 'n sakkie van muishondpels of van 'n ander vel gemaak wat in 'n gewone baadjiesak gedra kan word. In die reël het 'n ngaka sy dolosse by hom, want hy wil hulle altyd graag raadpleeg voor hy 'n besluit neem of 'n voorskrif maak.

5. Mankgwenyane: die aanwyser

Hierdie instrument wat ook gebruik word vir waar-sêery, word beskrywe in Hoofstuk VIII. 'n Paar dingaka onder die Tswana sê hulle kan 'n mankgwenyane maak en gebruik. Een beweert dat dit van ander stamme afkomstig is en nie tipies Tswana is nie, maar wel ook deur hulle gebruik word. Nie een van die 16 dingaka-proefpersone besit 'n Mankgwenyane nie, maar volgens hul beskrywing bestaan dit uit 'n stok soos 'n kiere wat die ngaka in sy hand regop vashou en vasdruk teen die grond. Bo-aan die stok is 'n stuk handwerk wat horisontaal kan beweeg soos 'n slang. Dit word van 'n hele klomp houtjies gemaak wat oorkruis aan mekaar gekoppel is soos 'n konsertina en voor aan die punt is 'n voël se bek bv. die van 'n aasvoël. By die stok waar die 'slang' of konsertina vas is, is 'n klomp volstruisvere.

As die ngaka gevra word om te sê wie die toornaar is, of in watter rigting die beste heen verdwyn het, dan hou hy die stok regop in sy hand vas en die 'slang' begin

heen en weer swaai totdat dit uiteindelik stilstaan en iewers heen wys. Dit toon dan die rigting aan van die voorwerp wat gesoek word. Die Kgatla dingaka meen daar is 'n willekeurige element van die ngaka se hand in Mankgwenyane-waarsêery, en hulle verkies die dolosse, wat heeltemal vry is om te 'praat' soos hulle self val.

Greta Bloomhill (1962:38) behandel vlugtig 'n hele aantal soorte waarsêedia wat in Rhodesië en Zambië voorkom soos o.a. die hakata of die mukakata-sade (die mungomu), die gona, en die ngombo, maar dit lyk nie of iets soos die Mankgwenyane waarvan die Tswana dingaka praat, daar voorkom nie.

Schapera en Ashton het skynbaar ook nie die Mankgwenyane raakgeloop nie. Mönnig (1967:85) het die "mankgonyane" by die Pedi gevind en volgens sy beskrywing is die instrument en sy gebruik dieselfde as by die Tswana.

6. Die medisynesak

Soos te begrype bou 'n ngaka met verloop van tyd by sy huis 'n hele versameling van dipheko of kragmiddele op asook van die moeilik-bekombare plante wat hy op sy rondreise bymekaarmaak. Hulle is in lappies en papiertjies toegevou en in blikkies en botteltjies weggesit vir veilige bewaring, en dan nog al die soorte wortels wat hy dadelik uitken aan die tekstuur en kleur van die bas, of net deur daaraan te ruik of te proe om te weet wat dit is. Om sy goed bymekaar te hou, maak hy vir hom 'n medisynesak van 'n bok of duiker-vel, deur die hele vel weer so min of meer toe te werk soos wat die duiker was voor hy afgeslag is. In hierdie leersak wat 'n riem skouerband het, dra die ngaka dan sy medisynes, kragmiddele, bene, fluite en medisynehorings.

As hy dan uitgeroep word na 'n kranke dan gooi hy die sak oor sy skouer en stap daarheen. Daar aangekom krap hy in die sak rond om die pheko (kragmiddel) te kry wat hy nodig het. Tuis keer hy soms die hele indrukwekkende inhoud uit om na iets te soek soos 'n stukkie bobbejaanskedel of opgedroogde trapsuutjies wat hy weet in die sak moet wees.

Die hedendaagse ngaka wat tussen die meer beskaafde Batswana woon, soos by die Bakgatla van Saulspoort, verskyn nie meer so ooglopend op straat met so 'n sak vol kosbaarhede nie. Trouens dit is 'n jare se versameling wat hy daar het. Minder opvallend is om 'n moderne leertas te koop en dit te gebruik as medisynetas, waarin ook die dolosse gedra kan word.

7. Die suighoring (motlhogo)

Heelwat van die dingaka het elk 'n suighoring (motlhogo), wat hulle gebruik vir bloedlating. 'n Swaar hoofpyn of moeë, geswelde voete, wys dat die bloed te swaar 'druk' en 'n paar snytjies op die slape of enkels en die uitsig van die slegte bloed met die siekte bring dan verligting.

8. Die graafyster (kepu)

Dit gebeur nie dikwels dat 'n gewone Motswana in die veld rondloop met 'n skerp-gemaakte stuk yster soos 'n klein koevoetjie in sy hand of op sy skouer nie. Hierdie graafyster - kepu, is die handige werktuig van die ngaka waarmee hy met 'n paar behendige steke die wortel of bol kan uitgrawe wat hy nodig het. Vir feitlik elke behandeling is van twee tot ses plante nodig, en die plante van daardie streek word nie lank van te vore uitgegrawe nie, maar bly in die grond om sover as moontlik vars uitgegrawe te word. 'n Ander rede is dat daar soveel plante is, (honderde wat gebruik word), dat dit 'n onbegonne taak sou wees om almal rond te dra. Daarom is sy graafyster vir hom onmisbaar omdat hy dit voortdurend gebruik.

9. Die hand-disseltjie (phalo) is vir die ngaka 'n onmisbare werktuig, want daarmee kap hy die wortels en plante, asook vel of been in fyn stukkie om in 'n stuk potskerf te braai.

10. 'n Assegaai (lerumo) wat aan die gevegsfront gebruik is het die ngaka ook nodig wanneer hy die swart salf (tshitlho) meng en deursny met die woorde: "Aan die een kant maak jy lewend en aan die ander kant maak jy dood!" (Sien verderaan).

11. Die fluit (phala)

Elke ngaka met dolosse het ook een of meer fluite. Dit is net 'n been van bv. 'n mens of bobbejaan of selfs 'n horinkie van 'n klipspringer, wat een kant oop moet wees en een kant toe; gewoonlik so 'n 3 dm. lank en $\frac{1}{2}$ dm. dik. Die fluit is natuurlik ook baie goed met kragmiddele 'versterk'. Die ngaka hou die fluit dan regop, met die opening teen sy onderlip en blaas daarop soos 'n kind op 'n koeëldoppie. Daardie fluit word dan vergesel van 'n spreuk, gerig aan die baloi of toornaars om te sê hy is reg vir hulle, hulle kan maar kom om kragte te meet. Gewoonlik gaan dit gepaard met die woorde: "Hy wat my soek, soek ek, hy wat my nie soek nie wil ek nie hê nie!"

Indien niks gebeur met die beste of landerye of wat hy ook al beskerm het teen toordery na so 'n uitnodiging op die fluit nie, dan dien dit as bewys dat die vyand bang is.

12. Kragmiddelhorings

Elke ngaka het 'n hele paar horings (manaka a dipheko) gevul met soorte preparate wat hy altyd gereed het soos bv. vir 'n slangbyt. Hierdie horings verteenwoordig sy hele kennis en krag, want elke horing het 'n kombinasie van tot 10 van die kragtigste middele wat die ngaka van weet. In Hoofstuk IX word die maak van so 'n horing beskrywe en in teks G.1 word die besonderhede gegee.

Die een ngaka het gesê hy het 4 kragmiddelhorings:
(a) Vir oorlog; (b) Vir die huwelik; (c) Vir reise;
(d) Vir die samestelling van ander horings.

Onderstaande gee enigsins 'n beeld van met hoeveel erns die ngaka die kragmiddelhorings beskou en daaruit kom weer aan die lig watter geweldige stryd tussen die magte daar vir die Motswana voortdurend aan die gang is, waarvan die Blanke totaal onbewus is:- "As ek ontbied word vir 'n belangrike persoon van wie dit duidelik is dat ander hom probeer (toor), sal ek hom versterk (met dipheko) sodat ek hulle "toorgoed" kan laat verrot sowel as hulle medisynehorings; d.w.s. daardie mense wat hom "probeer" (beskadig). Ek sal sy medisynehorings neem as ek vind dat hulle hom baie verneder het (as hy swaar beproef is), ... Ek vernuwe hulle sodat hulle sterk kan wees, en die oorwinning kan behaal." (G.6).

As hy vind dat daar wurms in die horing is, gooi hy daar "kragmiddele" in: "sodat die horing kwaai kan wees." Met 'n hele proses moet alles binne in die horing oprys en weer afsak, wat die stryd versinnebeeld teen die wurms van die vyand in die horing, want omdat die wurms deur die vyand gestuur is, word die vyand ook verslaan as die ngaka hulle wurms kan oorwin: "Die wurm (wat ek in die horing gekry het), dié het ek dan saam daarin vermeng. Daardie (horings) van hulle is dan dood. Hulle het vrot geword; al hulle medisyne." (G.6).

Maar as die ngaka hom in hierdie stryd begeef teen ander dingaka se medisynehorings dan beseft hy dat dit 'n "lewensgevaarlike" onderneming is. Soos hy sê: "As ek iemand se medisynehoring dokter, kan ek natuurlik ook "doodgemaak" word en sterf." Juis om hierdie rede is die vergoeding wat hy vra vir hierdie dienste 4 beste "sodat indien ek sou sterf, tenminste my kinders dan 'n erfenis kry."

Die kragmiddelhorings mag nie deur vrouens hanteer word nie, maar alleen deur die senior man in die lapa. (K.2). Die een ngaka het dit samevattend so gestel: "die swart salf wat in die horing kom (is) vir enigiets waarvoor ek bang is ...ek kan net 'n stukkie neem ...en daar is niks wat vir my enige onheil kan berokken nie. Dit is die leefwyse van die swart mens; elke een. As jy daarsonder sou lewe dan sal jy spoedig bemerk dat hulle jou geskaad (getoor) het." (H.3). Indien 'n ngaka sou siek word, dan word 'n ander een ontbied om hom te behandel want 'n ngaka wat siek is kan homself nie "dokter" nie.

E. DIE NGAKA SE PERSOONLIKE BEVEILIGING

Treffend en saaklik het die een segsman die gevaarlike posisie waarin hulle beroep 'n mens plaas, saamgevat met die volgende woorde: "'n Tswana ngaka leef binne in gevaar te alle tye. Ander dingaka se assegaaie is op hom gerig. Hulle wil hom doodmaak deur:- hom deur 'n slang te

laat pik, hom met weerlig te tref, hom besete te maak, hom stom te maak, hom deur 'n rivier te laat wegspoel, hom te breek, hom gebreklik te maak, sy besittings te verniel, hom "leeus" te laat raakloop." (D13).

Mens kry hierdeur 'n insig in die 'wêreld van gevare' wat so 'n ngaka binnegaan sodra hy hom tot hierdie beroep wend. Enige ernstige siekte, ramp of onheil wat 'n ngaka tref, word dan ook dadelik in hierdie lig gesien: "Is dit iemand wat my tref? Wie? Waarom? Hoe kan ek die gevaar afwend?" En daarom dan ook dat elke ngaka baie sorgvuldige voorsorgmaatreëls tref om hom en sy besittings te beskut teen moontlike onheile. Gelukkig kan hy dan ook, op grond van sy kennis van kragte in die natuur 'teenmiddele' berei, waarmee hy homself kan beveilig en wel in so 'n mate dat hy met die grootste vrymoedigheid, versekerdheid en selfvertroue die toekoms kan tegemoetgaan sonder enige vreesagtigheid. 'n Mens sou dit kon vergelyk met 'n Blanke geneesheer wat met selfvertroue geelkoors, pokke of witseerkeel sal behandel en dus midde in dodelike gevaar gerus voel, omdat hy homself vroegtydig beveilig het met die nodige inentinge daarteen.

Soos die ngaka toe ook verder daarop wys, kan 'n leeu sommer so sy verskyning voor hom maak, gestuur deur iemand wat hom kwaadgesind is. Hierdie "stuur" van onheile, wat enige ongedierte kan wees, bv. 'n slang om jou te pik, of weerlig wat jou moet tref, of een of ander siekte soos gebreklikheid, blindheid of lamheid, is 'n baie wesentliche gevaar veral by die invloedrykes en byname: die dingaka. Dit spruit voort uit die onwrikbaar vaste geloof dat andere jaloers en naywerig is oor jou welvaart. Dit word ook geïllustreer deur die Tswana spreekwoord: "Disêlammapa ga di ratane!": "Hulle (die hoenders) wat van dieselfde pitte optel, hou nie van mekaar nie" d.w.s.: 'Die een se dood is die ander se brood'. Die dingaka is onderling jaloers en afgunstig op mekaar veral weens die feit dat 'n pasiënt wat jy behandel 'n potensiële of werklike pasiënt van 'n ander ngaka is en jy dus met hom konkurreer. Veral sal hierdie naywer sig teenoor jou openbaar namate jy steeds meer en meer pasiënte weglok van ander dingaka om na jou toe oor te kom vir behandeling.

Baie opmerklik was dan ook tydens die navorsing oor hierdie onderwerp dat gedurende 'n tydperk van vier jaar, 5 van die invloedrykste dingaka net in Sikwane se omgewing dood is na verskriklike siektes van lamheid, uitteer en blindheid, terwyl nog twee ander by die dood omgedraai het. In al 5 van die gevalle is dan ook baie duidelik gesê, ook deur die siek dingaka self, dat dit melekô is, nl. aanvalle van toordery deur ander naywerige dingaka. Hier geld natuurlik die beginsel dat jy jouself begeef het in 'n stryd tussen geestelike magte en nou self daarby betrokke geraak het. Iemand wou met die hulp van 'n ander ngaka jou pasiënt benadeel deur toormiddele, en toe het jy

teenmiddele berei en voorgeskryf en sodoende self midde in die stryd beland. Indien jy nie beskik oor sterker middele as jou opponente nie sal jy sonder twyfel die onderspit delf. So ook: indien jy vir iemand help met toormiddele om bv. wraak te neem, maar die persoon wat hy wil toor beskik oor sterkere teenmiddele as joune, dan slaan jou eie toorgoed terug op jou en op jou kliënt.

Vir ongediertes wat na jou as ngaka gestuur word bestaan daar 'n teenmiddel. Indien dit bv. 'n leeu is wat hier vlakvoor jou verskyn, vertel L. Poane, sal jy baie groot skrik. Indien jy nie 'n goed "beskutte" ngaka is nie kan jy so skrik dat jy daar en dan beswyk. Hy beskut homself met sy medisynehoring. Hy sal dan op sy fluit van 'n rooibok-horing blaas wat dan ook "sterk" gemaak is deur die kragmiddele daarin, terwyl hy na die leeu kyk. Na bewering word die leeu dan onnosel en mak en gee hy die ngaka 'n kans om weg te kom.

"As dit weerlig is, as ek dit die eerste keer sien en dit my nie van agter oorval nie en dit brandende kom, die swepe van ander dingaka en ek blaas my fluit, miskien in die middel van die dag, sal mens net die fluit hoor terwyl ek myself beskut! Om daardie rede dan, as die stuurder van hierdie blits nie sterk is nie, keer dit na hom terug en sal hom met leed tref." (D13).

Ook kan die onheil wat na die ngaka kom 'n slang (nôga) wees wat gestuur is. Indien hy deur die slang gepik word, neem hy van die medisyne in die horing en sluk dit in, wat dan as braakmiddel sal werk en waardeur die gif van die slang verwyder sal word. Ook word inkerwings gemaak by die bytplek en van die medisyne in die horing daar ingevrywe. Daar is nl. reeds in die medisynehoring 'n "slangserum", deurdat by die bereiding daarvan van die gevaarlikste slange toegevoeg is in die kragmiddel, om sodoende voorbereid te wees vir enige onheil wat mag kom. (Vgl. Hoofstuk IX vir 'n nadere beskouing van die bereiding van die medisynehoring).

Die slang wat die ngaka gepik het maak hy dan dood en "stuur" dit terug; d.w.s. die gees of wese van die slang sal dan teruggaan na die een wat hom gestuur het en sê: "Ek is gevang." Van dan af sal daardie persoon wat die slang gestuur het vir goed vir jou bang wees as ngaka. Indien die afsender nie goed beskut is met kragmiddele en 'sterk' is nie, dan kan die slang hom selfs doodmaak.

Elke ngaka, sonder uitsondering, maak dus daardie voorsorg, nl. om homself behoorlik te wapen en beskerm met die nodige kragmiddele, voordat hy met sy praktyk begin. Tuis, en ook wanneer hy op reis gaan, het elkeen dan ook altyd sy kragmiddele by hom waarmee hy homself beveilig teen al die aanslae op sy lewe, waaraan hy voortdurend blootgestel is. Aan die ander kant leef hy ook in 'n denkbeeldige wêreld wat die Westerling nooit heeltemal sal kan sien of snap nie, want terwyl hy oënskynlik ewe rustig en kalm daar

stap met 'n horinkie om die nek of met 'n blikkie swart salf in sy baadjiesak, sien hy homself voortdurend omring deur die kragtigste magte denkbaar tot sy beskikking, nl.: Leeus, olifante, krokodille, gevaarlike slange en kragtige gifplante, wat hy almal tot sy diens ingespan het en volkome kan beheer. Hy voel veilig tussen al sy "beskermdiere" en -plante wat hom dag en nag beskut: die aasvoël wat 'n wakende oog oor hom hou, die mamba wat gereed sit om soos 'n blitsstraal uit te spring op sy vyand, asook die weerligvoël self vir wie hy enige oomblik kan stuur om sy vyand van die gras te maak. Geen wonder dan dat die ngaka met daardie gevoel van volkome sekuriteit die vreemde ingaan en met vertroue die toekoms tegemoet sien nie.

In hierdie magsposisie waarin die ngaka homself gevoel, erken hy egter dat die Blanke oor groter mag beskik as hyself. Verskeie dingaka het onomwonde verklaar: Die Witmense is groter dingaka as ons. Hulle kan die natuurmagte beter as ons beheer: die weerlig inspan, leeus, olifante en slange lewendig tem; kyk maar na hulle sirkusse en dieretuine! Meer as een het gesê: " 'n Tswana ngaka kan 'n Witmens nie toor nie; hy is te sterk en goed beskut, en dit sal net die ngaka se eie ondergang beteken." Selfs die versameling wat ek van plante en kragmiddele vir hierdie studie gemaak het in my studeerkamer, het ten gevolg gehad dat tenspyte van herhaalde ontkenings, naturelle besoekers my beskou het as 'n regte ngaka. Hierdie opvatting is onuitwisbaar versterk deurdat daar binne die bestek van twee, drie jaar, meer as 5 mamba slange in en om die studeerkamer doodgeskiet is. Tydens 'n besoek het kaptein Molefi dan ook eendag met ontsag navraag gedoen: "of die groot slang nog hier woon". Hierdie voorbeeld word genoem om te wys hoe gou die opvatting van 'n ngaka se mag ontstaan as die gewone Motswana sy medisynesak of sy indrukwekkende hals-snoer sien, of dan slange wat naby hom woon.

F. DIE NGAKA SE VOORTDURENDE KONTAK MET DIE VOOROUERGEESTE

By die bespreking van die ngaka se opleiding is daarop gewys hoedat hy in opdrag en met die hulp van die badimo of voorouergeeste sy opleiding moet ondergaan. Maar daardie verbintenis moet op 'n besondere wyse dwars deur sy lewe bestendig word: "Soos wat ek 'n ngaka is kan ek nie eenvoudig net behandel sonder inagneming van my afgestorwe voorouers nie. Dit beteken dat daar geen twee dae verbygaan waarin ek nie met hulle in verbinding was deur die gebed nie." (A. 11). Hy gaan dan voort om te sê hoedat enigiets wat hy moet doen, soos bv. die bereiding van 'n leswalo (voorspoed salf), sal sy vader in 'n droom aan hom opdragte gee, wat hy moet byvoeg.

'n Vertelling in hierdie verband deur een ngaka is moeilik om te glo, maar omdat dit toon met watter nalewe geloof hy glo in 'n persoonlike aanraking met sy afgestorwe voorouers, volg hier aanhalings uit daardie diktaat: " 'n Ngaka kan natuurlik niks doen sonder die hulp van sy

voorouer-(geeste) nie." (A.13). Hy gaan dan voort om te vertel hoedat omtrent 40 myl noord van Thamazimbi daar "die aasvoëlberg" (Kransberge?) is. In die berg is 'n ontsaglike grot: Madimatla. As 'n mens by daardie grot kom, hoor jy in die grot al die skepsele van Modimo: 'n skaap wat blêr, bokke, 'n hoenderhaan wat kraai, 'n hen met haar kuikens, 'n koei wat bulk en selfs 'n mens wat melk. Jy hoor selfs: "kúr kúr, kúr kúr" soos die melk in die emmer val. Jy hoor ook die vroue wat koringstamp terwyl vrolike liedere gesing word.

"Dit is omdat hierdie die tuiste (stat) is van die voorouergeeste, naamlik die mense van alle tye." (A.13). En omdat hy glo dat dit die opening is tot die tuiste van die voorouers sê hy: "As ek nou iets nodig het, dan gaan kuier ek vir die voorouers. Soos nou die dag toe ek 'n kraai se eier nodig gehad het, wat my dronkgeslaan het oor watter is nou 'n manlike een tussen die eiers. Ek het toe gaan vra vir die voorouers:

"God van my grootvaders,
Ek vra van die voorouers wat my meesters is,
dat hulle vir my sal gee wat ek nou hier vra.
Want hulle,
U sal hulle stuur om dit vir my te gee,
Môre-oggend vroeg.
As die son uitkom, dan sal ek hier wees.
Ek vra 'n swart kraai se eier,
Maar 'n manlike een,
Wat deur julle, my voorouergeeste,
My meesters, aan my gegee sal word.
Ek vra dit om daarmee te werk.
Dit is 'n 'sameroeper' van mense (wat ek wil maak)."
(A.13).

Wat opmerklik is by hierdie gebed is dat God eerste aangeroep word: "Modimo wa bo ntate-mogolo" (God van my grootvaders) en dat hy eers aan die Skepper as hoogste wese sê, wat hy verlang van sy ouers. Dan in dieselfde gebed gaan hy voort om met "julle my voorouergeeste" te praat.

Vervolgens sê hy dat daar 'n antwoord sal kom uit die grot: "Daar is 'n mens wat jou gaan antwoord as jy die gebed hier voltooi. Net sodra jy hulle (jou oë) oopmaak, dan gaan hy jou oor hierdie woorde antwoord, naamlik dat dit nie iets is wat jy vir iemand anders mag gee nie. Net jy mag dit gebruik." (A.13).

Hy gaan voort om te vertel hoedat as jy die volgende oggend weer by die grot Madimatla kom dat jy dan wat jy gevra het sal kry net waar jy gister gestaan het. "Maar jy sal dit nie neem sonder om te bid, waarin jy daarvoor dankie sê nie." Die "persoon" wat dit vir jou gebring het, praat dan weer met jou "en hy gaan vir jou opdragte gee..., maar jy sien hom nie."

Hierdie openbaring van 'n ngaka se skakeling met sy badimo is moeilik om te verklaar, want hy staan stoksiel-alleen ver in die veld en hy glo net dat dit wel met hom gebeur. Hy glo dit so vas dat hy dan ook afsluit: "Dit wys vir my dat daar badimo (voorouergeeste) is, en hulle hoor die gebede van ons, hulle kinders, en verder dat hulle ons help om vir ons te gee wat ons nodig mag hê." (A.13).

Meer as een ngaka het ook daarop gewys hoedat die dolosse wat namens die voorouergeeste moet praat, van tyd tot tyd 'vertrap' word deur besoekers en dan nie meer goed praat nie. Dan moet hy die dolosse was en neem na die familie-ashoop, waar die voorouers in die nag sal kom en die dolosse sal seën sodat hulle weer rein en wakker sal wees en kan praat. (B.3).

'n Ngaka moet ook sy badimo kos gee. In (H.2) vermeld die ngaka hoedat by die bereiding van 'n beveiligingspreparaat vir die star hy eers die 3 Matshego (stutklippe) moet kos gee waarop sy lengêta (potskerf) wat die medisynes braai, lê: "Ek neem pap en laat die eerste klip eet en die tweede en die derde, deur pap op hierdie drie stutte te smeer." Dit is by die familie-vuurmaakplek en daardie pap kan die voorouergeeste nou eet. Toe hy (in H.2) om 'n verduideliking gevra is het hy gesê: "Die matshego (klipstutte) vir die potskerf, as ek hulle (so) pap laat eet, dan is dit omdat dit die voorouergeeste is. Dit is my grootvaders en oorgrootvaders wat dood is, en my oumas wat dood is. Dit meen nou: ek laat hulle eet. Ek bid tot die afgestorwenes (badimo) dat hierdie 'medisyne' vir my geseënd mag wees. Die eerste stutklip wat ek laat eet is my grootvader wat my vader verwek het. Die tweede is my grootmoeder wat geboorte gegee het aan my moeder. Die derde is ek. My vader is die medisyne in die potskerf."

Hierdie laaste bewering lyk na 'n vergissing, toe daar nie genoeg klippe was vir almal wat deurgaans as badimo nie. Waarskynlik is die derde klip sy vader. En dan ook nie die klip as die voorouer self nie, maar net as setel van die voorouer se teenwoordigheid, want die klippe word verder nie met soveel respek behandel asof hulle self die voorouers is nie. Hy voeg dan ook daaraan toe: "Vir die stutte kan ek enige klippe neem." In bogenoemde geval was die sogenaamde gebed nie hardop nie maar 'n "gebare-gebed": "Ek sal in stilte so maak, terwyl ek in my hart weet."

Meer as een ngaka gebruik die sponserige deel van 'n rysmiernes as iets besonder, soos ook in Hoofstuk X behandel word. Een ngaka het die rede hiervoor gegee, naamlik dat dit 'n kontakmiddel met die badimo (voorouergeeste) is toe hy gesê het (E.11): "As 'n rysmiernes so belangrik is dan is dit omdat dit die voorouergeeste bedoel, soos wat die voorouergeeste juis die rysmiernes is." Hiervolgens is 'n rysmiernes een van die openinge na ondertoe waar die voorouers woon.

'n Verdere voorbeeld van badimo-aanroeping vind ons (in E.11) waar 'n vrou nie 'n kind kan kry nie en die ngaka met haar dan na 'n rysmiernes gaan. Daar word dan 'n bakoondjie in die miershoop gemaak, en op 3 klipstutte word dan pap in 'n klein kleipotjie deur die vrou gekook binne in die rysmiernes. Hierdie teks is ongelukkig nie voltooi nie, maar na die voorgaande tekste kan ook hier die afleiding gemaak word dat die vrou vir die voorouergeeste pap kook en word die versoek tot hulle gerig om dan tog vir haar 'n kind te gee. Vergelyk vir verdere voorbeelde van voorouer-aanbidding en die behandeling van die onderwerp, Reyneke (1945), waar vermeld word hoe die grafte van die afgestorwe voorouers besoek word en bietjie snuif of bier daar uitgegooi word as 'n gebed.

G. SPECIALISERING

In die bongaka soos in enige ander professie, is daar altyd diegene wat vanweë hul belangstelling in 'n sekere rigting of ook sukses wat hulle behaal, kenners by uitnemendheid word van die spesifieke vertakking van hulle vak.

So sal 'n mens dan ook hoor dat die dingaka self sê: 'Op so en so 'n plek is 'n ngaka wat uitstekend is met die genesing van een of ander siekte.' So is 'n sekere ngaka dan bekend vir sy vermoë om kranksinnigheid te genees en 'n ander is baie goed met 'reën-maak'. 'n Derde sal die kaptein se vertroueling wees by die stamskool, en 'n ander is beroemd vir sy kennis om sprinkane en vinke weg te hou van die landerye.

Elke beroemde ngaka is nog gewone ngaka maar word dan van heinde en verre besoek vanweë sy alombekendheid. Dit bring dan ook mee dat waar 'n jong ngaka nog moet rondgaan van stat tot stat en selfs na ander stamme gaan, dat sy beroemde kollega net tuisbly waar hy genoeg pasiënte kry wat na hom toe kom. Sommige van die jonger manne wens dat hulle net so suksesvol kan wees en gaan dan na so 'n ngaka van wie hulle gehoor het dat hy baie suksesvol is met 'n sekere behandeling. Waar hulle dan nie vir slegs die behandeling kom nie, maar hom die 'kuns kom afvra' is dit dan ook te begrype dat hy 'n ruime vergoeding daarvoor gaan eis.

Ashton vind dit ook so by die Sotho (1952:283) waar hy wys op dingaka wat hulle kennis verruim. Hy beklemtoon daar 'n belangrike punt, wat ook by die Batswana die geval is, nl. dat 'n ngaka sal sê: hy het gedroom dat hy 'n sekere plant of middel moet gebruik. Die ngaka glo vas dat dit sy badimo is wat hierdie middel aan hom openbaar het en daarom gaan hy daardie plant waarvan hy gedroom het ook voeg in sy preparaat.

H. SAMEVATTING

Die opleiding van dingaka geskied op 'n uiters selektiewe basis wat hoofsaaklik daarop neerkom dat 'n ngaka verkieslik sy eie seun of soms ook sy dogter oplei wat die meeste begaafdheid toon vir hierdie gespesialiseerde professie. Indien 'n vreemdeling met die nodige drang daartoe, asook die nodige opleidingsfooie van 10 beeste kom, kan hy ook opgelei word. Heel dikwels word 'n voornemende student in die bongaka bewus van 'n "roeping" deur een van sy voorouers wat aan hom die "opdrag" gee in 'n droom of gesig om 'n ngaka te word. Hy voel gevolglik oortuig daarvan dat sy bongaka-professie vir hom direk voortvloei uit sy afgestorwe vader of oupa se persoonlike opdragte aan hom en nie omdat hy self lus het daarvoor nie. Hierdie skakeling met sy afgestorwe voorouers bly dan ook in latere jare 'n belangrike aspek van sy "geestelike lewe".

Vir sy opleiding moet elke ngaka vir 'n geruime tyd 'n praktiserende ngaka vergesel op sy besoeke aan pasiënte om sodoende vertrouwd te raak met siektes en voorskrifte en om deur praktiese ondervinding die talle plante en hul gebruike te leer ken. Hy leer ook hoe om die dolosse te maak en te hanteer. Sodra die algemene opleiding voltooi is dan kan so 'n student na 2 of meer "spesialiste" gaan om verder uitgebou te word in sekere gespesialiseerde rigtings soos hoe om botsenwa ("besentenheid") te genees. Na bewering kan bongaka nie net geleer word nie, maar moet die student dit ook "ingegee word om te drink" (go nosiwa bongaka). Hy moet bv. van die stof drink van sy oupa se graf sodat dit 'n deel word van sy hele wese en persoonlikheid, en wat hy geleer het nie sal vergeet nie en ook maklik sal droom en daardeur gereeld deur die badimo (voorouergeeste) voorligting sal kry wanneer hy kennis kortkom. Go nosiwa bongaka neem ook alle vrees van hom weg, veral omdat hy deur sy leermeester na die vreeswekkende slang Mamogaswa in die berge en ook na Kgogela die groot waterslang gestuur word om daar dipheko (kragmiddele) te gaan haal. Hy moet leer om sonder vrees 'n mens te kan oopsny. Die Molêlêmedi-plant wat hy uit 'n diep kuil onder die water moet gaan uithaal en deur die ngaka te drinke gegee word, sal hom 'n onversadigbare drang na kennis en betroubare geheue gee asook die nodige inligting wat die badimo voortdurend aan hom sal verskaf. Die ngaka bly sodoende te alle tye onder die besef van die voortdurende verbintenis wat hy vir hierdie roeping behou met sy badimo.

Waar 'n vader die bongaka aan sy seun oordra vind die finale inlywings plaas wanneer hulle twee alleen en nakend in die veld is bo-op die swart vel van 'n bees wat hulle vir hierdie plegtigheid daar geslag het. Hier vind dan ook die kragmeting plaas tussen die geïnisieerde ngaka en enige ander wat hom probeer toor, gegrond op die opvatting dat die swakkere van hulle twee met 'n weerligstraal getref sal word.

Die toerusting wat die ngaka gebruik bestaan uit sy mus van jakkalsvel, sy seditse of wildebeesstert waarmee hy pasiënte en beeste besprenkel, sy halssnoer van kragtige middele soos o.a. luislang- en mamba-rugwerwels, asook die bek van 'n aasvoël en ander dipheko (kragmiddele). Hy het ook sy sakkie met dolosse altyd by hom om in onbekende situasies meer besonderhede 'te wete' te kom. Enkele Tswana dingaka gebruik die mankgwenyane, 'n bewegende stokkies-"waarsêer" wat soos 'n slang heen en weer swaai. Vermoedelik kom die Mankgwenyane van die Bapedi, waar dit volgens Mönnig (1967:85) in gebruik is. Die ngaka het vervolgens nog sy medisynesak waarin hy die meeste van sy dipheko (kragmiddele) hou.

Die medisynesak wat hy maak van 'n duiker- of bokvel, dra die ngaka oor sy skouer, met 'n hele versameling dipheko (kragmiddele) van diere, reptiele en plante daarin. Ook sy motlhogo (suighoring) plaas hy in die sak en dra sy kepu (graafyster) in sy hand of oor sy skouer. Tuis het hy sy phalo of handdisseltjie waarmee hy die kragmiddele fynkerfasook 'n lerumo (assegaaie) om die tshitlho (krag-salf) mee in twee te sny. In die sak om sy nek dra hy 'n phala (fluit) wat bv. van die been van 'n mens of bobbejaan gemaak is en wat gebruik word om iemand wat toor af te skrik. Ook het die ngaka in sy medisynesak 'n hele paar horings wat gevul is met krag-salf (manaka a dipheko), waarvan hy dadelik kan gebruik soos bv. in die geval van 'n slangbyt.

Die Tswana-ngaka is daarvan "bewus" dat hy te alle tye in lewensgevaar verkeer omdat "ander dingaka se marumo (assegaaie) op hom gerig is", grotendeels ook vanweë onderlinge jaloesie en naywer. Hierdie "assegaaie" kan 'n leeu, of weerlig of ernstige siekte of enige ramp wees. Daarom tref hy die nodige voorsorg deur homself toe te rus met al die moontlike afweer- en teenmiddele sodat hy aanvalle wat op hom gerig is kan bekamp.

Onder omstandighede soos hierdie is dit dan ook te begrype dat die ngaka in noue voeling met sy voorouergeeste sal wil wees, wanneer hy hulle gaan opsoek by die grot Madimatla naby Thabazimbi. Hy beweer en glo ook dat die badimo daar met hom praat en ook gee wat hy nodig het. Van sy kant weer betuig die ngaka sy dankbaarheid deur bv. aan hulle iets te ete voor te sit. Dit doen hy tuis of by 'n rysmiernes of by die graf van 'n afgestorwe voorouer.

Om 'n gesiene en beroemde ngaka te wees is meer as een se aspirasie, en daarom 'spesialiseer' talle van hulle in een of ander rigting, soos bv. in vrouesiektes, om onvrugbaarheid teen te werk, om kranksinnigheid te genees, reën te maak of om sprinkane en vinke weg te hou van die landerye.

HOOFSTUK VI

DIE INVLOEDSFEER VAN DIE DINGAKA

IN DIE SAMELEWING

Die Tswana ngaka se betekenis vir sy volksgenote sal eers duidelik na vore kom by die analitiese beskouing van sy werksaamhede in Hoofstukke VII tot X. Om 'n geheelbeeld te kry van die omvang van sy werksaamhede in die stamlewe, word hier dan net 'n vlugtige oorsig gegee van sy arbeidsveld.

A. SY EERVOLLE POSISIE IN DIE KGOTLA (VERGADERPLEK)

Die ngaka moet optree by die aanlê van 'n stat of die inseëning en versterking van 'n kaptein of in tye van droogte en oorlog en alle krisis in die volkslewe. Schapera (1953 herdruk 1962 p. 62) gee 'n saaklike opsomming as hy o.a. sê: "In the old days, doctors renowned for their skill were generally employed to help the chief in the various public rites for which he was responsible. Such men were called dingaka tsa morafe, 'tribal doctors'. Rain-makers always belonged to this class, as did the doctors who treated the army in time of war, assisted at the initiation ceremonies, purified newly bereaved persons etc."

Op grond van sy verantwoordelikhede tref mens hom dikwels aan in die kgotla wanneer iets wat van belang vir die hele stam is, bespreek word. So bv. het tydens 'n bid-dag vir reën toe 'n diens gehou is op die marope (murasie) van die vroeëre kaptein se hutte, die kaptein ná die diens gesê dat die mans na die kgotla moet kom. Daar het hy toe net gesê: "Laat die dingaka dolosgooi". Vyf of ses van hulle het te voorskyn gekom en elk sy dolossakkie uitgeskud. Een na die ander het elk sy valwyse se pryslied opgesê. Ook het hulle vir die hoofman die dolosse aangegee en het hy plat op die grond gaan sit en gegooi nadat hy op hulle geblaas het.

Die dingaka het mekaar aangevul en gesamentlik in hul uitspraak tot die slotsom gekom: Die reën bly weg want daar is dibêêla, d.w.s. teenspoedbrengers, soos bv. 'n lyk wat in die veld lê, kleipotte wat leeg met hul openinge na bo rondlê en wat alles die reën verdryf. Die grootste oorsaak is batho ga ba utlwane: daar is nie eenstemmigheid nie, maar rusie onder die stam. Eensgesindheid tussen die 'kinders' is 'n vereiste voordat hulle die seën van Modimo en die voorouers kan verwag. Indien enige ramp of krisis die stam tref, sal die dingaka geroep word en dan het die hoofman sy vertroueling, vir wie hy dan vra om op te tree.

Dat elke Mokgatla daarvan bewus is dat die dolosse nie altyd 'reg' is nie, kom ook in die kgotla na vore, waar

'n paar van hulle se valwyses verskil. Om daardie rede is die uitspraak van die dolosse by 'n hofsak nie genoegsame 'getuienis' om 'n persoon skuldig te vind vir 'n oortreding nie.

Breutz sê dan ook van die eervolle posisie van die ngaka in die samelewing (1941:67): "Fast jedes Dorf hat einen ngaka, der Schutzmedizinen für Menschen, Tiere, Hütten, Kraal- und Dorfbuzgänge, sowie für Veranstaltungen u.a. bereitet, der die Ursachen von Krankheiten, Tod, Unglück und besonderen Ereignissen festzustellen weiss, der Geheimnisse aufdeckt, Diebe herausfindet, den rechten Zeitpunkt für den Beginn von Arbeiten und Unternehmungen bestimmt und Vorzeichen zu deuten vermag."

B. DIE NGAKA AS RAADGEWER EN BEVEILIGER VAN DIE GESINSLEWE

Die hele Tswana samelewing is so ingestel dat elke gesinshoof met 'n verantwoordelikheidsgevoel, voortdurend die welvaart van sy huisgesin op die hart moet dra en bevorder en dit wel op so 'n manier doen dat sy optrede sal inpas in die sosiale milieu waarin hy hom bevind. As teffende voorbeeld kan die geval genoem word (vgl. H.4) van een ngaka, 'n Mokgatla, wat 'n waardige ouderling van die Kerk was op Mathubudukwane, tot met sy onlangse afsterwe. Aanvanklik het hy as Christen konsekwent geweier om hom te wend tot die dingaka vir sy huislike moeilikhede. Hy het selfs geweier om enige van hulle kragmiddele te gebruik. Van die 10 kinders wat hy gehad het is een na die ander dood totdat daar slegs 2 oorgebly het. Hy het volgehou dat dit slegs 'die wil van Modimo' was dat hulle moes gaan, totdat iemand hom daarop wys dat hy as vader self die oorsaak van sy kinders se afsterwe is, deurdat hy nalatig was in die 'beskerming' wat hy aan hulle moes verleen en dat ook sy eie lewe bedreig word: Want, so het hy dit gestel: God help alleen hulle wat self ook uitspring en hul plig doen, deur dié middele te gebruik wat aan hulle gegee is. Hy wat weens nalatigheid ly, moet self die skuld daarvoor dra.

Hy besluit toe om hierdie raad aan te neem en stem toe in dat 'n ngaka gesoek kan word wat sy huisgesin kan kom beveilig. Daar het toe ook een gekom om sy lapa te 'dokter'. "En nou terwyl hy nog gemeen het hy gaan my 'dokter' kom iemand en sê: "Is hierdie een jou ngaka?" Ek sê toe "Ja". Hy sê toe: "Dis 'n toornaar. Hy toor." Ek sê toe: "Ai! Jy sê darem hierdie mens van my sleg." "Laat staan hom, vader, ek sal jou vertel van 'n ngaka wat nie toor nie. Hierdie is regtig 'n groot ngaka, maar hy toor. Laat staan hom. Selfs al het jy hom 'n bees gegee is dit niks." "Ek het hom toe laat staan, en gekyk in die rigting waarna hy verwys het, en ek het 'n ngaka gekry. Daar is ek nog al die tyd." (H.4).

Op bogenoemde advies wat hy gekry het dat die ngaka 'n toornaar of moloi is wat mense doodmaak, het hy weer van hom ontslae geraak deur aan hom 3 beeste te betaal vir die

moeite wat hy reeds gedoen het. Hierdie ouderling se vrou, wat intussen deur 'n weerligstraal getref en vermink is, se teenspoed word toegeskryf aan die eerste ngaka, maar die man kry toe by 'n Kwena ngaka 'n kragmiddelhoring (lenaka la tshitlo) en 'dokter' almal in sy lapa daarmee. Sedertdien is sy huislike lewe geseënd en hierdie waardige ou vader glo vas in die waarde van die ngaka se kragmedisyne. Daardie ngaka is reeds dood, maar die bereiding van die medisynehoring het sy seun van hom geërf en hierdie ouderling het my toe na hom geneem om daar nog van hierdie wonderlike tshitlō of beskermmiddel te gaan haal wat hy sedert die begin nog steeds gebruik vir die beveiliging van sy lapa, en wat hy ook in baie van sy eie preparate voeg.

Soos in sý geval, so is daar ook talle ander en is dit die reël by feitlik alle gesinne dat die huisgesin net eenvoudig beveilig en beskut moet word teen al die dreigende onheile wat hul omring en wat diegene sal tref wat hulself nie beskerm nie. Altans, so glo die Motswana onwrikbaar vas. Watter gerusstelling is dit nie dan om te kan voel: Jy het gedoen wat jy kon. Van die beste beskikbare middele het jy teen groot koste bekom, en met vertroue in die beveiligingsritus wat jy uitgevoer het, gaan jy die toekoms in. Met 'n medisynehoring teen die muur van sy hut kan die gesinshoof dan sê: (A.14): "Hier soos ek nou is, het ek my liggaam beskut en my tuiste en my kinders met my beskermmiddel. Dit beteken dat wie ook al sal probeer om my te toor, hy sal dit weet! Hy sal siek word, of miskien sal hy doodgaan. Soos die vyf wat ek met hulle name kan opnoem. Een van hulle het 'n boggelrug gekry... die bloed het hom gebreek. Hy was die ngaka van die onderkaptein, dié man."

C. TOEVLUGSOORD VIR PERSOONLIKE MOEILIKHEDE

Dikwels kom die Motswana in die moeilikheid wanneer hy deur sy medestamgenote aangekla word van een of ander oortreding. Soms is hy werklik skuldig en meermale is dit dan ook van 'n heel ernstige aard, en word hy ingesleep in 'n moeilike regsgeding wat hom 'n boete van baie beste kan kos. Ook hier kan hy hom wend tot 'n ngaka om hom uit die moeilikheid te help.

In teks E.3 berei die ngaka 'n middel wat sy kliënt kan gebruik om sy posisie in die hof te beveilig: 'n Rivierrietjie word geneem en 'n twee duim lang stukkie afgesny en binne skoongemaak met 'n opening aan albei kante. Ook twee propies word vir die openinge gemaak. Die middel wat hierin gesit word het twee bestanddele nl.: Fyngestampte Basterkaree se wortels (*Rhus leptodictya* Diels) wat drooggemaak is en dan 'n deel van 'n gedroogde verkleurmanneltjie, wat ook tot 'n fyn poeier gestamp word. Die twee poeiers word vermeng, dan in die rietjie geplaas en toegekurk. 'n Hele paar rietjies kan so terselfdertyd gevul en in gereedheid gehou word vir hofsake.

"Die dag wanneer jy deur 'n regsgeding oorval word, dan neem jy hierdie rietjie en gaan daarmee. Terwyl jy (na die kgotla) loop... , maak (jy) dit aan albei kante oop, ... steek dit in die mond en blaas: "phuu!" Die rietjie gooi jy voor jou uit en stap daaroor en gaan voort na die hofsitting." Die verkleurmanneltjie word hier van besonder hoë waarde geag: "omdat hy van kleur verander en jy nie kan sê wat sy kleur is nie." "Die ngaka het dan ook verder verduidelik: As hy, (die verkleurmanneltjie), in die hofsakmiddel gesit word, help dit, want as hulle jou onder kruisverhoor neem sal hulle nie weet hoe hulle jou kan skuldig vind nie. Miskien sal dit drie jaar duur en daar nie oor jou uitspraak gegee kan word nie." (E.3). Die verdere verduideliking wat gegee is, is dat jý wat die middel gebruik nou self as het ware van kleur verander terwyl jy bespreek word. Die een beskuldiger sal nog beduie hoe 'swart' (skuldig) jy is, dan val 'n ander hom in die rede en sê: Nee jy is 'bont' totdat 'n derde hom stilmaak en sê jy is 'wit' en so sal hulle aanhou totdat hulle uit pure moedeloosheid jou laat vaar en nie weet wat om te doen nie!

Hierdie opvatting wat baie naïef klink is heel logies as ons die Bantoe-opvatting in gedagte hou naamlik dat die wesenseienskap van die verkleurmanneltjie nie deur sy dood, braai of fynmaal enigsins verminder is nie, maar nou aangewend kan word deur die mens wat daartoe die nodige insig het. (Vergelyk Hoofstuk XI vir 'n uiteensetting van die Tswana Wysgerige beskouing hieroor). Die feit dat in die alledaagse lewe die eindresultaat nie altyd gunstig is nie, byvoorbeeld wanneer die persoon dan tog skuldig bevind word, doen nie veel afbreuk aan die hegtheid van die geloof in hierdie middel nie, want ook hier sê die ngaka en die Motswana: "As dit goed gaan sal jy sien dat alles reg is. Maar as dit nie goed gaan nie sal jy dit bemerk. D.w.s. ons vra alles van God, maar as God nie wil nie, dan help dit niks nie. As God wil kan ek hierdie hofsak wen." (E.3).

Dus God as skepper beskik in laaste instansie oor die finale beslissing. Maar die mens mag nie net stil sit en dink: "Alles sal regkom" nie! want: "Mokodue, go tsosiwa o o itekang" (Slegs die maer bees wat nog spartel in die modder word gehelp). Jy moet self jou bes probeer met wat Modimo vir jou in die hand lê en dan kan jy op Sy seën reken.

Onlangs het die ngaka wat hierdie beskermmiddel berei en wat ouderling in die Kerk is na die hoofstat van die kaptein gegaan as 'n deel van 'n afvaardiging om 'n onderhoud te hê oor die bou van 'n nuwe kerk. Die onderhoud was gespanne, maar die deputasie het redelik daarvan afgekome. As verklaring hiervoor haal die ngaka-ouderling toe die middag 'n geel worteltjie uit sy baadjiesak en sê: "Sien, Moruti, ons moet bid sover as ons gaan." Hy het net 'n puntjie afgebyt, bietjie gekou en die stukkie voor hom uitgespuug terwyl hy naderstap vir die onderhoud. Hy antwoord toe ook bevestigend, nl. dat dit ook die

Basterkareewortel is (*Rhus leptodictya* Diels).

'n Paar maande na hierdie onderhoud met die hoofman, sê die ngaka-ouderling dat dit tyd geword het om weer na die kaptein te gaan om vir hom te gaan vra hoelank hy nog die bou van die kerk gaan vertraag. Daar moet egter niemand anders saamgaan nie, daar dit net die kaptein sal ontstel. Die volgende môre voor sonop word toe per motor die 27 myl afgereis na Mochudi, waar die kaptein by sy huis 'voorgekeer' moet word voor hy met ander werksaamhede kan begin. So 'n myl buitekant Mochudi hou ons eers stil. Die ngaka-ouderling neem toe so 'n rietjie wat weerskante toegekurk is uit sy tassie, trek die twee proppies uit, en blaas in die rigting van die kaptein se woning, wat toe tussen 2 en 3 myl daarvan is en hy sê ter verduideliking: "As Modimo wil, sal hy (die kaptein) mak wees en sal ons met hom kan praat." Ons het die hoofman toe ook tuis aangetref en hy het ons baie vriendelik en simpatiek ontvang en 'gehoor' wat ons oor die kerk se bou te sê gehad het. 'n Week later was hy toe ook op die terrein waar die kerk gebou moet word en het hy sy toestemming gegee vir die bouery om voort te gaan. Sulke gevalle noem die ngaka dan as onomstootlike bewys dat dit wel help om op hierdie wyse tot Modimo te 'bid' om die mens in sy doen en late te seën.

Onlangs nog het 'n jong naturel vir die ou ngaka kom dankie sê vir sy hulp met die 'rietjie'. Hy sou nl. 'n spoorwegseil gekoop het van 'n ander persoon en hy moes toe voor die Bantoesakekommissaris verskyn vir diefstal van die seil. "Gelukkig' kon hy eers van die 'hofspraak-medisyne' in die hande kry en aanwend en is hy onskuldig bevind." Dit 'bewys' vir die Motswana net weer hoe 'n kragtige middel dit is.

Bogenoemde gevalle toon dat ook vir die hedendaagse Motswana, wat reeds in voortdurende aanraking met die Westerse beskawing en die Christelike geloof gekom het, die 'beproeft' hulpmiddele van sy voorouers gebruik moet word vir die toenemende gevaarpunte waaraan hy blootgestel is.

D. DIE NGAKA AS BESKERMHEER VAN DIE GEMEENSAP

'n Mokgatla moet ook net soos enige ander mens rondgaan en bv. by 'n huweliksfees of by die ete na 'n begrafnis, tussen mense beweeg en dan van die kos eet wat aan hom voorgesit word. Maar 'n mens weet nie of daar in jou bier of vleis of ander kos miskien ongemerk iets geplaas is deur jou vyand om jou te toor nie. Daarom kry jy by die ngaka 'n middel wat jou sal beveilig: Net die bas van 'die Bosboekenhout' is genoeg. Die Tswana naam: 'Moragangaka', (die ngaka-skopper) wys al op die aard daarvan: Nou kan jy sonder vrees alles geniet wat voorgesit word, want enige iets wat jy eet of drink wat skadelik vir jou kan wees, sal jy onmiddellik vomeer, as jy voorheen net 'n stukkie van die bas fyngekou en die speeksel ingesluk het. "Enigiets wat doodmaak: as jy die bas van hierdie (plant) neem en jy dit

kou, sal jy opgooi wat jy geëet of gedrink het. Sodra jy die tweede of derde lepel (vergiftigde) kos neem, dan gooi jy op. Dit kom terug en jy sal weet dat daardie kos nie reg (eetbaar) is nie." (K.1!).

Dit is ook gebruiklik dat tydens 'n fees soos met 'n huwelik, die ngaka vooraf ontbied moet word om daardie lapa te kom beskerm, sodat daar nie teenspoed sal wees waar soveel mense kom nie en wat maklik onreinheid en selfs onvrugbaarheid met hulle kan saamdra. Selfs die bees wat geslag word vir die huwelik moet eers 'gedokter' word.

E. DIE BRON VAN WRAAKMIDDELE

Dit is te begrype dat as 'n Mokgatla verneem dat 'n dierbare van hom oorlede is nadat hy veel moeite gedoen en onkoste gemaak het, dat hy dan ook vir 'n ngaka sal vra: Maar wat het nou hierdie dood veroorsaak. As die dolosse dan sê: "Dit is toordery!" dan gaan daardie agtergeblewenes nie daarby berus nie. So het dit dan ook gebeur dat toe die dogter van 'n sekteleier wat voorheen leraar van die N.G. Kerk was, na 'n lang siekte te sterwe kom, het haar broers nie daarby berus nie. Die oudste broer het die leiding geneem, omdat sy vader toe al dood was en 'n ngaka ontbied, "sodat hy die graf kan 'slaan'", (go itaya lebitla) d.w.s. om die toornaar van 'n oorledene terug te betaal deur hom ook te toor. Hiervoor word o.a. van die stof van die oorledene se graf gebruik sodat die moloi ook moet doodgaan.

Die leraar se seun se eie woorde was: "Ek slag toe 'n rooi-bont ossie aangesien die ngaka gesê het dat hy sy pensmis wil hê as hy die graf 'slaan'. Dit is sodat die een wat die oorledene getoor het self ook moet doodgaan." (K.2). 'Reg' moet geskied waar die dolosse sê dat hierdie dood deur toordery veroorsaak is en die 'be-roofdes' en die ngaka voel dat weerwraak geregverdig is. (Sien verder by Hoofstuk VII).

F. BEMIDDELAAR IN DIE STAMRELIGIE

Net soos wat die ngaka in 'n persoonlike verhouding teenoor sy voorouers moet staan, moet die stam self in die persoon van hulle stamhoof ook hul afgestorwe kapteins in gedagte hou. Hier moet die ngaka die hoofman bystaan waar hy namens sy volk by hulle moet intree.

Vooroueraanbidding kom nie ooglopend by die gewone Mokgatla voor as 'n godsdiensvorm nie; veral nie nou na 'n eeu se kerstening nie. En tog vind ons nog spore daarvan soos wanneer iemand baie siek is en die ngaka se dolosse sê dit is die kranke se badimo wat ontevrede is. Dit gee dan aanleiding tot 'n versoeningshandeling om hulle tevrede te stel. Wat hier opmerklik is, is dat die ngaka die bemiddelaar is tussen die gewone lid van die stam en sy voorouergeeste. Hy sal sê as hulle ontevrede is en hy moet

voorskryf wat gedoen moet word en ook verklaar wanneer die goeie verhouding met die badimo weer herstel is. Vanuit 'n religieuse oogpunt beskou het hy dus 'n baie belangrike funksie, as skakel met die geestewêreld.

Daar is 'n sekere plant: Pheko-ya-badimo wat groei op ou ashope met 'n onaangename reuk. Dit word as die voorouers se morôgô of groente beskou. As die kranke siek bly dan word hierdie 'groente' in sy kussing gesit: "Hier pla die voorouers hierdie mens, aangesien hy niks vir hulle gedoen het toe hulle nog geleef het nie. As hulle dan nou in die nag kom om hom te pla, dan voel hulle bly oor hierdie groente. Vir hom los hulle dan uit." (I.16).

Drome word as 'n belangrike openbaringsmiddel van die badimo aan hulle kinders op aarde beskou. So het dit gebeur dat selfs 'n bejaarde leraarsweduwee nog onlangs by Saulspoort vir 'n hele week die gemeente in die nag met hulle lanterns kerk-toe laat kom het, om aan hulle te vertel van die droom wat sy gehad het van haar afgestorwe man, die vorige leraar van die gemeente.

Wat ook soms gebeur is dat 'n persoon droom dat hy sy broers en susters verwaarloos en dat die voorouers daaroor ontevrede is. Een ngaka stel dit so (I.7): "Of miskien sê die (afgestorwe) ouers van iemand: 'Hy eet, en skeep ons af'. Ek weet dat dit soms gebeur aangesien hulle ook aan my so gesê het: ... Hulle het (dit) aan my in 'n droom gesê toe ek geslaap het. Toe ek dan opstaan het ek 'die hoewe neergesit' (dolos gegooi) en hulle sê toe aan my dat ek die voorouers afskeep wanneer ek, die kere as ek eet, nie saam met die kinders wat by my is eet nie. Ek bedoel my vader en moeder se kinders. Ek was toe verplig en ek het vir hulle 'n wit bok gesoek. Ek het hulle toe almal geroep, en toe hulle almal bymekaar is, het ek ... aan hulle meegedeel: 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." (I.7).

Nadat sy broers en susters ingestem het, het hy die bok plat op die grond laat lê. Die bok doen dit vrywilliglik nadat hy met 'n plant bedwelmd gemaak is.⁽¹⁾ "Ek roep dan my (gestorwe) vader op sy naam en ook my moeder. Ek sny die bok se keel af terwyl ek in gebed is oor hom. D.w.s. nadat ons gebed het bly almal stil. Dat ons so stil is, wys dat ons gees een is." Soos voorheen gemeld, is "een van gees", om "eensgesind" te wees te alle tye en ook nou 'n voorwaarde vir seën. "As ek bid, dan bid ek tot God wat ons geskape het, asook tot ons ouers, dat indien daar 'n oortreding is wat ons oortree het met betrekking tot ons ouers, hulle dit vir ons moet vergeet. So sal ons lewe dan

(1) Waarskynlik word hier die *Synadenium cupulare* - gifboom, bedoel soos in L.11 behandel.

vernuwe word. Ons sal dit sien deur hulle verandering. Ons sal nie meer 'n siekte hê nie."

Dat bogenoemde meer algemeen voorkom as wat vermoed sou word, blyk ook uit die besoek aan 'n ou Mokgatla wat jare lank ouderling in die kerk was en wie se gesondheid vir meer as 'n jaar agteruitgegaan het. Sy kinders het hom verwaarloos en in sy ellende en armoede het hy toe met sy pensioengeldjies 'n wit bok gekoop. Hy het al die kinders laat roep en gesê sy oorlede dogter is ongelukkig. Die bok is toe ritueel geslag en hy en al die kinders is toe in die nag na haar graf om haar te "troos" waar sy sou treur oor haar klein kindjie wat agtergebly het. Hulle het haar toe daar by die graf verseker dat almal eensgesind en gelukkig is.

G. DIE BONGAKA SE NUWE VORME IN DIE SEPARATISTIESE KERKE

Die 16 dingaka met wie die onderhoude gevoer is, het nie een persoonlike kontak met 'n separatistiese kerk gehad nie. Twee was ouderlinge en een gewone lidmaat van die N.G. Kerk in Afrika (sending). Een was lidmaat van die Lutherse Kerk (Hermansburg). Die ander dingaka was batho fela (net mense). Nie een van hulle het enige noemenswaardige melding gemaak van die separatisme nie.

'n Opmerklike verskynsel is dat die separatistiese kerke, soos bv. die Maapostolo die gebruik van al die ngaka se dipheko verbied, maar dan tog in hulle hele optrede sekere treffende ooreenkomste toon met die bongaka. Hierin blyk dan ook hoedat die separatisme sinkretisme tussen "heidendom" en Christendom teweeggebring het. 'n Mooi voorbeeld hiervan vind mens in die beskrywing wat 'n allertreurigste en hulpelose pensioentrekker gee (in P.2) oor die behandeling wat hy by die Maapostolo gekry het vir sy vrou se siekte. Hier is dit baie opmerklik hoe dat die apostelleier nou die plek probeer inneem van die ngaka en wel as volg: Die ou pensioentrekker neem sy vrou na die leier van die apostelsekte en: "ek verskaf toe 'n offerdier, 'n wit bokkater. Hy slag hom toe ... Nadat die voedsel gaar was, is dit aan die voorouergeeste gegee in die werf. Dit word naamlik Saterdag daar geplaas. Ons het dit uitgegooi by die takheining en daarna het ons geëet."

Hierdie offerande aan die voorouergeeste is tipies van die bongaka, soos ook nog verder blyk: "Ons het gestaan voordat ons dit uitgooi en hulle (die voorouergeeste) geroep met 'n gebed: 'Ons badimo vergewe ons (dat ons julle pla). Daar is voedsel. By ons is julle kind siek. Help haar dat sy kan gesond word.' Hy, die onderwyser M. en ek het gebid."

Die 'bemiddelaar' tussen die kranke en die badimo is nou die apostelleier, nl. een van die onderwysers in die stat, wat nou die ngaka se plek neem. Soos by die ngaka, is dit veral siekte wat aanleiding gee tot aanroeping van die badimo. Toe sy vrou siek bly, het 'n ander apostelleier

gesê haar badimo is ontevrede omdat daar nie vir haar vader en moeder grafstene opgerig was nie. Vervolgens is 'n bees geleen en verkoop en twee stene plaaslik laat maak vir R12. Die evangelis van die N.G. Kerk het die huldigingsdiens gehou. "Die genesers het die opdrag gegee, nl. die apostels: Gaan doen julle hierdie werk, naamlik om die grafstaan op te rig sodat hulle (die voorouergeeste) miskien vir haar sal genees." Hierdie is 'n baie interessante betekenis wat geheg word aan die oprig van 'n grafsteen wat eintlik vreemd is aan die Bantoe, maar wat nou geïnterpreteer word as voorouerverering wat genesingskrag het.

Die apostels het ook hul eie variasie van dolosgooi: "Toe die apostels vir haar laola (dolosgooi, waar sêery), het hulle dit vir 'n sjieling gedoen. D.w.s. as jy 'n sjieling gegee het, slaan hulle die Boek (Bybel) oop. En hulle verduidelik watter siekte hierdie kan wees." (P.2). Ook met 'n ander geleentheid het 'n ander apostel weer net so 'dolosgegooi' met die Bybel. Sy uitspraak herinner ook baie sterk aan die bongaka, as die betrokke bv. sê: "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 voorouergeeste. Om haar te genees moet sy gewas word in die bad." (P.2).

Die Bybel-oopslaan sê dus: sy is gestraf deur die voorouergeeste en sy moet gewas word in die bad. Dit kos elke keer 50 sent en sy is toe 5 keer gewas. "Wat die bad betref, gooi hulle en sprinkel haar nat met hulle hande en was haar terwyl hulle al die tyd vir haar bid. Hy bid tot die badimo (voorouergeeste) en sê aan hulle: 'Help die kranke, my voorouergeeste.'" (P.2). Dit toon ook weer 'n baie sterk ooreenkoms met die Motswana ngaka wat sy pasiënte was om hulle ritueel te reinig en af te koel.

"Toe hulle haar in die bad gewas het, die dag van die offerande, het hulle sewe kerse opgesteek. Hulle sal die hele nag brand tot dagbreek toe." (P.2). Die ngaka het ook die 'lig' waarmee hy die 'getoorde' verlig (vgl. Hoofstuk IX) om toordery af te weer. Toe dit nie help nie, moet hy maar verder ngaka speel om die 'toorgoed' te probeer uitkry: "Hy het haar so gewas, en haar gespuit (enema gegee) met 'n motlhogo (suighoring) om haar te laat ontlas, en haar te laat braak. Die vreters (dijeso) het geweier om uit te kom." (P.2).

Die apostel kom toe weer na haar man, die pensioen-trekker wat R4.30 per kwartaal kry en sê: "'Die engele weier om te praat. As daar 'n paar sjielinkies is, laat hulle uitgehaal word." Ek haal toe R4 uit. Ons het toe so ver gekom toe hierdie (apostel) vertrek." (P.2).

Nog ander apostels het gesê hy moet 'n bees gee, want dan is jy "hulle mens" - net soos by die ngaka. "Ek wens ek was daartoe in staat, sodat ek dit aan hierdie genesers kan gee, sodat ek die 'krag' daarvan kan sien. Hy het

naamlik aan my gesê: 'Jy moet 'n bees uithaal.'" (P.2). Sundkler het hierdie aspek van die sinkretisme tussen die Christelike geloof en die Bantoe towery-praktyke uitvoerig behandel in sy Bantoe Prophets en sê bv. (1948:255): "Some Zionist prophets ... form as it were, a modern movement of witch-finders, who assist and in many ways replace the heathen witch-finder or diviner. The pattern of heathen divining is closely followed, but it has been reshaped to suit modern conditions."

H. HOUDING VAN DIE OWERHEID TEENoor DIE DINGAKA

Die owerheid in sowel die Republiek as in Botswana neem 'n baie afkerende houding in teenoor die bongaka. So het die Botswana owerheid bv. die volgende proklamasie uitgereik: 'Section 6 of Proclamation No. 17 of 1927 (The 'Witchcraft' Proclamation) makes it a penal offence for any person 'who for the purposes of gain pretends to exercise or use any kind of supernatural power, witchcraft, sorcery, enchantment, or conjuration, or undertakes to tell fortunes, or pretends from his skill or knowledge in any occult science to discover where and in what manner anything supposed to have been stolen or lost may be found.' Schapera 1938: 255 & 277).

Volgens dieselfde proklamasie mag niemand beskuldig word van te 'toor' nie, of enigiemand help om dit te doen nie en is dit veral gerig teen: "(a) all those, including 'witch-doctors' (magicians) who accuse people of using 'non-natural' means in causing any disease in any person, animal, or thing or in 'causing injury to any person or property' or of being 'a wizard or witch'; (b) 'any person who employs or solicits any witch-doctor or witch-finder to name or indicate another as a wizard or witch'; (c) 'any person professing a knowledge of so-called witchcraft or the use of charms who shall advise a person applying to him how to bewitch or injure persons, animals, or other property or who shall supply any person with the pretended means of witchcraft'; and (d) 'any person who on the advice of a witch-doctor or of his pretended knowledge or so-called witchcraft shall with intent to injure, use or cause to be put into operation such means or processes as he believes to be calculated to injure any person or property.'"

Volgens die Natal kode seksie 119 kan lisensies uitgereik word aan kruidedokters (izinyanga) om as sulks te praktiseer teen 'n vergoeding. So 'n inyanga bly egter aanspreeklik vir die welstand van behandelde persone (seksie 123). Indien 'n inyanga enige raad gee om kwaadwillig te toor en middele daarvoor beskikbaar stel, sal hy skuldig wees aan 'n oortreding (seksie 129). Vgl. Whitfield (1948:539 e.v.). In Transvaal word nie lisensies aan dingaka uitgereik nie, maar indien dit bewys word dat hulle die oorsaak van iemand se dood was, word hulle vir 'n oortreding van hierdie aard volgens die Bantoe-administrasiewet van 1927 nie deur die kaptein gestraf nie, maar moet hulle verskyn voor die Kommissaris vir Bantoesake waar hulle volgens

Bantoe-reg of Suid-Afrikaanse reg verhoor en gestraf word.
 (Vgl. Mönnig:1968 p. 307 e v.).

I. SAMEVATTING

Die invloed sfeer van die ngaka in die Kgatla-en Tswana-samelewing raak die hele sosiale struktuur: Hy word met eerbied bejeën in die stamhoof se kgotla of volksvergaderplek, want dit is hý wat deur die kaptein aangesê word om by die aanlê van 'n stat dít te beveilig, of die landsgrense, of by die stamskool of ten tye van krisis in die volkslewe soos droogte en oorlog. Sulke stam-toordokters is dan ook dingaka tsa morafe genoem. In die gesinslewe is sy invloed nog meer opvallend, veral omdat elke gesinshoof die nodige voorsorg probeer tref vir die welvaart van sy familie. 'n "Onbeskermd" huisgesin word gesien as 'n refleksie op 'n nalatige familiehoof en daarom is dit die Tswana gebruik dat elke 'pater familias' 'n medisynehoring by 'n ngaka moet kry waarmee sy huisgesien beveilig kan word. Die ngaka is ook die toevlugsoord vir persoonlike moeilikhede, soos wanneer iemand in die hof moet verskyn. Dan kan die toordokter aan hom 'n middel gee wat sal "verseker" dat hy nie skuldig bevind word nie. Net so ook kan 'n gunstige onderhoud met 'n gesiene persoon soos die stamhoof "verseker" word, deurdat hy 'mak gemaak' word met die regte middel. Ook dit word as 'n 'gebedshandeling' beskou om seën van Modimo te vra.

Die Kgatla gemeenskap is dikwels aan gevare blootgestel, soos by 'n huweliksfees wanneer baie vreemde mense bymekaar is en ook dan moet die ngaka optree om jou teen jou vyand te beskerm en veral die betrokkenes by die huwelik. Dan kom daar ook tye soos wanneer die dolosse sê dat die oorledene getoor (lowa) was, en dan moet wraakmiddele berei word deur 'n ngaka. Daar is ook sekere geleenthede wanneer die familiegroep of die stam as geheel die badimo of Modimo wil aanroep. By so 'n geleentheid in die stamreligie tree die ngaka op as bemiddelaar, veral nadat sy ditaola (dolosse) so 'n handelswyse voorgeskryf het. By die Bakgatla van Saulspoor en Mochudi is hierdie vorme van voorvader-aanbidding reeds in 'n groot mate deur die Christelike godsdiensoormoed vervang, maar kom tog nog dikwels voor in krisistye in die familielewe soos by ernstige siekte. Die dingaka beoefen dit self en skryf dit ook voor aan hul Christen-pasiënte as die dolosse so 'n uitspraak gee.

Dit is dan ook goed te begrype dat onder die sektevolgelingen sinkretisme sal voorkom en juis hier bemerk die waarnemer onder die Batswana elemente van die ou religieuse opvattinge soos vertolk deur die dingaka, hoewel baie van die sektekerke niks met die ngaka en sy middele te make wil hê nie. Van hulle 'apostels' vervul nou self die funksie van as bemiddelaars op te tree teenoor die badimo. Vir 'n kranke word bv. ge-laola (dolos gegooi) met die Bybel, rituele wassing vind plaas, 'verligting' met kerse wat brand en tot die badimo word gebid namens die pasiënt. Selfs 'n enema word deur die apostelleier aan 'n kranke gegee om die dijeso (vreters) uit te kry en 'n bees word van die familie gevra om aan die badimo te offer.

HOOFSTUK VII

DIE VEELVULDIGE DIENSTE VAN DIE NGAKA AAN DIE STAMLEDE

Om al die voorgaande bewerings oor die ngaka se posisie in die stamlewe beter te illustreer en sodoende ook ander fasette van sy dienste aan sy mede Batswana te toon, word nou by spesifieke aspekte van sy beroep stilgestaan soos die volgende:

A. BY DIE AANLÊ VAN 'N STAT

Te begrype, is dit 'n baie gewigtige saak, omdat volgens die Tswana opvatting hiervan gaan afhang of die verblyf van die stam op daardie plek voorspoedig sal wees of nie. 'n Mokwena beskryf dit (in Reyneke 1945 § 240) as volg: "Heel eerste moet die kaptein thaya (met kragmiddele versterk). Hy het die hele landstreek 'versterk', sodat waar ons so is, net hy die bul is... selfs as die kapteins van ander stamme sy stat aandurf sal hulle doodgaan. As ons oorlogtoe gaan, dan het hy die stat 'reggemaak' met kragmiddele en is 'n swart bees geslag."

Wanneer die stam om een of ander rede verhuis dan moet die nuwe aanleg eers 'reg' gemaak word voordat die volk kom, volgens 'n ou Kwena segsman: "Wanneer die stat met dipheko (kragmiddele) aangelê word, word 3 pale geneem en met kragself bestryk en hulle word geplant. Die drie pale stel die drie (afgestorwe) kapteins voor." (a.w. par. 241). Die belangrikheid van hierdie beveiliging kom aan die lig uit die verdere toevoeging: "In die ou dae, as 'n stat aangelê word dan moet die kop van 'n mens en die kop van 'n bobbejaan begrawe word. Hy en die bobbejaan is natuurlik die offerande aan hulle Modimo." (a.w. par. 241).

Die ander pale wat vervolgens geplant word, word almal met kragself besmeer wat onder andere die volgende bestanddele in het: luislang, 'n krokodil se tande, kop en vet; 'n leeu se maagvlies, 'n olifant se long, asook 'n hele paar plante wat elk 'n sekere eienskap byvoeg. So bv. naboommelk wat ondeurdringbaar sal wees vir 'n vyand, en *Tavaresia grandiflora* wat met sy honderde dorinkies 'n spervuur van assegaaië opbou om aanvallers af te weer. Nadat die kaptein se ngaka hierdie moeilike en verantwoordelike taak vir hom afgehandel het, sal die stamhoof met vrymoedigheid en gerustheid saam met sy stam daar woon, in die vaste "wete" dat hy nou daar heeltemal veilig sal wees.

B. DIE INSEËNING VAN 'N STAMHOOF

'n Besoeker by so 'n plegtigheid sien net die uiterlike vertoon, maar vooraf en na die tyd moet 'n baie

deeglike beveiligingsritus nagekom word, om te verseker dat sy onderdane gehoorsaam sal wees, dat hy met die nodige gesag sal kan regeer en dat in al die hofsake wat na hom gebring sal word, hy nie oorval sal word deur probleme nie. Vir 'n ngaka is sulke vereistes nie iets wat gesoek word in 'n persoon nie, maar eienskappe wat hy as ngaka kan teweegbring met die nodige aanwending van sy middele.

Wat die ampsaanvaarding van 'n kaptein betref sê Schapera (1938:60): "... when the Chieftainship was formally handed over to him. Before his public ceremony took place, it was customary for the leading magicians of the tribe to 'charm' the body of the new Chief (go mo alafa), so as to protect him from sorcery and also give him power to command the obedience of his people."

Die dingaka verduidelik verder: Om bv. te verseker dat daar 'n aanhoudende stroom sal wees van mense wat kos in die stat indra, is dit noodsaaklik dat daardie eienskap in die kaptein se kragmiddelhorng kom; en niks kan dit beter bewerkstellig nie, as die groot gestrepte grassnyer-rysmiere wat onophoudelik kos aandra nie. Om oorrompeling en same-dromming van persone by die kaptein te voorkom moet die ngaka 'n bestanddeel kry in sy kragmiddel vir die kaptein, wat dit sal bewerkstellig. Daarom gebruik hy koedoemis: "Die mis van 'n koedoe kom nie twee-twee langs mekaar uit nie. Hulle kom nā mekaar uit. Sō ook hierdie mense, hulle kom een op 'n tyd. As die een uitgaan, kom die volgende. Hulle sal net so mekaar opvolg!" (C.4). Hy voeg daaraan toe dat die ngaka in sy eie kragmiddel ook hierdie beginsel toepas om die aankoms van pasiënte te reël.

Onderhorigheid en gehoorsaamheid van die kaptein se onderdane is 'n absolute vereiste, want daarsonder sal hy nie sy volk kan regeer nie. Daarom moet die ngaka vir hom 'n fluit maak om dit te bewerkstellig. Hierdie fluit word seboka (versamelaar) genoem: "As die kaptein vir my sou sê: 'Maak 'n versamelaar!' dan sal ek 'n arend se vlerk-been neem. Ek sal dit aan die een kant toemaak met... die was van die mōka-bytjie. Ek gooi dan vet van die "vuursitter" seotamollo daarin, dit wil sê 'n mens ... ek neem dan die versameling van miere, fyngemaak, en ek gooi hulle poeier daarin, net 'n mespunt vol." (C.4). As proppie vir die fluit gebruik hy die witkatoenagtige nessie van die heuningvoëltjie omdat die voëltjie altyd op die selfde plek nesmaak. So sal die kaptein ook 'nesmaak' en daar oud word en geseën wees met spierwit hare.

Mensvet is hier vir die kaptein die kragtigste versterker moontlik. (Vgl. Hoofstuk X oor menslike liggaamsdele). Let hier op die ngaka se taal om sy doen en late vir die publiek te verberg: 'n Mens is 'n "vuursitter" - geen dier maak vuur waarby hy kan sit nie. 'n Stuk been van 'n mens word genoem: molala-tlhageng "hy wat in die ruigte lê". "Hierdie fluit moet die kgosi (kaptein) altyd by hom hê; dit moet net aan sy persoon wees. As hy 'n vergadering byeenroep

dan kan hy daarop fluit." (C.4). Die oningeligte sien miskien net 'n stukkie been aan 'n riempie om iemand se nek, maar vir hom wat dit dra en gebruik, lê hierin opgesluit: Mag, tot sy beskikking.

Net soos elke familiehoof moet ook die kaptein sy kragmiddelhoring hê, wat spesiaal vir hom berei word. Dit is vir die kaptein van wesenlike belang dat sy volk altyd getrou sal opkom na volksvergaderinge as hy hulle oproep. Nou is dit die taak van die ngaka om ook hierdie eienskap in die kaptein se kragmiddel te kry. Dit bewerkstellig hy soos in C-6 vermeld: "Die middel wat toegevoeg word, is die miertjies wat seboka genoem word, en ook die miere wat penane genoem word. Hulle funksie is: As hulle 'n byl hoor "kgo!" kap, dan kom almal uit tussen die barste van die stomp en soek hulle jou om jou te sien en om almal op jou te klim. 'n Mens net so, hy sal bly wees om jou te sien en te luister na wat jy te sê het." Die onderdane sal soos die penane miere toestroom na die kaptein elke keer wat hy hulle oproep!

Dit word as 'n "oortreding voor God" beskou om die 'byekoning' dood te maak want 'dan gaan al die bye dood'. Maar wanneer dit by die ngaka se kragmiddelhoring kom vir die kaptein, dan kan dit nie anders nie want dan sal "die volk versamel by die kaptein en sê: 'tsi-tsi-tsi-tsi' net soos die bye aan hulle koning. Dit is 'n groot geheim want daardie bye-koning' (koningin) sal nie gaan om te gaan werk sonder dat hy 'n liggaamsdeel het van 'n mens nie." (C.5).

Om hierdie horing dan te bring tot by sy volle sterkte moet nog 'n laaste motswako (versterker) bykom nl. Motse-o-modumo "Stat-vol-lawaaï". Hul ander naam is 'Versamel-die-volkere', nl. die klein bytjies wat in die grotte by die groot slange bly.

C. KRISISTYE IN DIE STAMLEWE

Wanneer daar noodtoestande ontstaan wat die gemeenskap nadelig kan tref, dan is dit vir die ngaka se vindingrykheid 'n uitdaging, en een van die krisistye wat die meeste voorkom en waarvoor die ngaka se hulp dan ingeroep word is vir:

1. Reënmaak

Elke lid van die stam kyk voortdurend na die hemel, want vandaar kom sy voedsel as dit reën, teënspoed as die haelstene val, uitroeiing en hongersnood in tye van droogte, of sy dood as die weerlig tref. Te begrype dan dat ook in die stryd teen die natuurmagte die mens na middele sal soek om hierdie kragte te beheer tot sy eie voordeel en tot afwering van die onheile wat hom bedreig. Soos wat dit vir die ganse lewe van die Motswana geld, wend hy hom ook hier tot die ngaka wat by uitstek die kenner is van die kragte in die natuur en wat weet hoe om hulle aan te wend, teen mekaar te laat werk en so die negatiewe elemente deur die positiewe

te beheer. Vgl. Reyneke (1945:83 e.v.) vir 'n behandeling van die reëndiens by die Bakwena van Molepolole.

As die reën nie kom nie en die land word al droeër en hongersnood staar die volk in die oë, dan gaan hulle na die hoofman.

Heel eerste moet die onderkapteins na die hoofman gaan en hom vra om: "Vir ons te bid tot die badimo" (voorouergeeste). As die hoofman dit goedkeur, dan roep hy die morokapula (reën-dokter) om te help. Die stam gaan dan as geheel na die grafte waar 'n swart bees geslag word waarvan die ngaka dan sy 'medisyne' maak waarmee tot die badimo gebied sal word. Die volk sing en roep: "Ons wil reën hê 'n wit deurdringende reën" en roep die name van hul badimo uit.

As dit nog nie reën nie, dan stuur die hoofman 'n raadslid soos in die onderhawige geval na Louis Trichardt om 'n Venda ngaka te ontbied by Sibasa. Omdat dit daar en by die Balubedu so baie reën, is dit 'duidelik' dat hulle dingaka by uitstek reën kan maak. So 'n besoekende ngaka vra ook 'n swart bees om te slag vir 'n offerande aan die badimo. Sy hooftaak is egter om in die reënhut van die hoofman, die reën te 'maak': Slegs die hoofman en die ngaka gaan in die hut saam met een jong maagd. Daar is 'n hele aantal kleipotte in 'n sirkel, met verskillende kleure. So stel elke pot iets voor: 'n Wit kleipot stel die son voor; 'n groen-blou die wind; een wat rooi-bruin van buite en wit van binne is, die maan; 'n rooie hael; 'n gele die donderweer. In die middel staan 'n groot swart kleipot, wat die reën voorstel. Die een pot het 'n rivierriet in wat deurentyd aan die lewe gehou word. Intussen is al die maagdelike dogters gestuur om water te gaan haal met hulle eie kleipotjies. As die ngaka al sy voorbereidings gedoen het, kom hy uit en besprinkel hy en bestryk al die dogters se potte met medisyne en wit en swart merke.

'n Sekere Kgatla ngaka wys daarop dat: "As al die ongeregtigheid 'weggee' is sal die wolke van daardie plek hou, om die druppels bietjie meer te maak." (D.2). Hy bedoel met die 'weggee': die 'warmte' en 'onreinheid' van die veld, deur taboes wat nie nagekom is nie, bv. oor bome kap, likkewane doodmaak in die reëntyd, en vrugafdrywing, wat almal die reën weghou. Blinkblaar-wag-'n-bietjie, Sandgeelhout en Witgatboom mag nie in die reëntyd gekap word nie. (Vgl. ook Schapera 1938:262).

Om nou weer die land 'koel' te kry moet volgens bogenoemde ngaka die turflelie (*Crinum macowanii*), asook *Ammocharis coranica* en *Tephrosia polystachioides* fyn gestamp word en met vars water in 'n nuwe kleipot gesit word. Dit word alles met 'n bergboegoestok geklits. Nadat nog *Cissus quadrangularis* en maarman (*Urginea altissima*) ook bygevoeg is, word dit aan 4 jong dogters gegee om die kruispaaie daarmee te gaan besprinkel. Hulle moet dan met 'n wildebraamlat (*Pouzolzia hypoleuca*) op die kruispad slaan en almal gelyk

"Pula!" (reën!) uitroep. Hulle hou so aan van een kruispad na 'n ander, totdat die pot leeg is, waarna hulle by die waterkuil gaan was en huistoe gaan.

Die ngaka kan nie met sy eie vernuf die reën 'maak' sonder dat die volk ook meedoen nie, want nadat hy die reënmedisyne berei het, sê hy aan die stamhoof: "Ek het gemaak; laat ons nou bid vir reën." Hier vervul die ngaka weereens feitlik die rol van 'priester' wat eers die volk reinig en alles verwyder wat Modimo of die badimo kan aanstoot gee en dan neem hy saam met die hoofman die leiding in aanbidding, deur namens die hele volk te smee vir reën.

In teks (D.6) is 'n insiggewende beskrywing oor die mensoffer: "'n swartskapie in die veld", wat 'n noodsaaklike bestanddeel is om reënmedisyne te maak. Die verkryging van hierdie medisyne-slagoffer word behandel in Hoofstuk X. Die groot dokters mangaka a kôma sal dan vergader en: "die vlees van hierdie mens vermeng saam met die reënmedisyne. En dit sal reën in Augustus-maand."

Een ngaka wat vertel van vroeër jare se reëndiens sê: "In die reënhut, as hy 'versterk' word, dan moet Modimo daar wees en sy offerande aan hom gegee word. Modimako, (die gebeitelde houtpaal wat as God aanbid word tydens die stamskool), moet ook daar wees in die reënhut. (Reyneke 1945: tekste par. 94). 'n Ander Kgatla ngaka sê (in D.3) dat 'n groot paling 'n baie belangrike kragmiddel is by die reënmaakmedisyne. "Ons ontbied die reën met hom, saam met die ruggraat van die groot waterslang, en die reënvoël wat 'troupan' genoem word en ook die opdrifsels van 'n groot rivier: (die see)." Hulle word vermeng saam met die waterlelie en met "Roeper" (*Rhynchosia crassifolia*) en "die versterkmiddel daarvoor is 'n mens." Vroeg die volgende mōre moet die ngaka dan al hierdie middele op die berg brand "terwyl hy by 'n waterfontein is." Die waterslang hierbo genoem se naam is Kgogedi, en hy word doodgemaak deur beesvleis met naboommelk te smeer en langs 'n waterkuil te plaas waar die slang dit kan eet en dan doodgaan. (D.3).

In teks D.1 is 'n uitvoerige beskrywing van 'n reënmaak seremonie waar onder andere 'n besondere plant: *Tinospora caffra*, Morara gebruik is. 'n Swart bul is op die berg geslag en die baroka ba pula, die 'reëndokters' het hul prysliedere opgesê, terwyl die bees braai. "Die hoofman het voor die vuur gesit terwyl hy in gebed was, om te bid tot sy grootvaders en sy vaders... Hy het daar gesit sonder enige klere aan."

Die ongeveer 400 mans wat daar teenwoordig was kon die bees se vleis wat hulle sonder sout moes eet, nie opkry nie, waarna die res met bene en vel in die vuur gebraai is saam met die *Tinospora caffra* rankplant, terwyl die ngaka sê: "Ons het gesien 'n wolk kom in die weste op. Toe het ons geweet dat Modimo die gebed verhoor het, aangesien die wolk toe op ons 'gespoeg' het - toe die eerste druppels val, net toe ons begin terugkeer huistoe." (D.1).

Hulle moet dan eers weer teruggaan na die kgotla of stamvergaderplek waar die vrouens dan 'n 'kraal' om die mans en die kaptein vorm en van die Mogaga-plant ('maerman' - *Urginea altissima*) op hulle gooi en aanhoudend "Pula" (reën) uitroep. "Dit het net 'n paar minute geduur en toe reën dit... dat die paaie vol water geword het" sê die ngaka. Die een ngaka gebruik 'n interessante kragtige 'instrument', nl. Marothodi-a-pula moetapele mphe-lesedi. ('Reëndruppels voorganger, gee vir my lig'). (D.4). 'n Letebele van Suid-Rhodesië wat nou reeds vir 20 jaar tussen die Bakgatla woon het self so 'n 'instrument' en hy gee onderstaande aanwysings vir die maak van en gebruik van die beheerder van natuurkragte. Hy en ander dingaka beweer dat die ou Batswana ook vroeër hierdie 'beheerder' gebruik het. Hierdie kragmiddel of pheko is 'n klein kalbassie, en lyk soos die syfer 8. Dit is omtrent 3 duim hoog. In die sy van die kalbassie is 'n gaatjie gemaak met 'n deursnit van ongeveer 'n half duim. Hierin word dan 'n swart salf tshitlho (kragmiddel) gesit, asook 'n dun wit ystervark pennetjie, wat daarin opgefrommel is, en waarvan die een puntjie omtrent 'n halfduim uitsteek buitentoe. Die pennetjie simboliseer die wit hael.

Die swart kragmiddel se bestanddele is: 'n Stukkie pensvel van 'n krokodil; 'n stuk slurp van 'n olifant; die vet van 'n eland. Hulle is "koel" diere wat met water en voorspoed geassosieer word. Die eersgenoemde twee bestanddele word saam gebraai en fyngemaal en dan met die elandvet gemeng en saam met die opgefrommelde wit ystervarkpen in die kalbassie se boonste deel gedruk, waarna dit gereed is vir gebruik en wel as volg:- In die eerste instansie is dit feitlik 'n barometer van naderende weersomstandighede: Die kalbassie word op water in 'n skottel geplaas. Indien die kalbassie omval, dui dit op hael wat sal val. (Die hael-pen het omgeval). Indien dit regop bly staan dui dit op 'n jaar van voorspoed. Indien hy onderstebo sou draai en die 'kop' in die water steek, is dit 'n sekere teken van baie reën wat sal val. Hier vervul die kalbassie dus die funksie van die dolosse, om te voorspel wat sal gebeur.

Maar nou kan dit ook aangewend word om die natuur te beheer: As jy wil hê dat daar 'n deurdringende 'vroulike' reën moet val, sonder donderstorms, dan moet jy die kalbassie met die linkerhand vashou. Jy kan dit ook met die regterhand vashou indien jy 'n swaar donderstorm wil hê. Die kalbassie moet altyd binnenshuis gebêre word totdat reën verlang word. Dan dra jy dit buitentoe en wys dit na die wolke. As daar kwaai wind of hael kom, kan jy net die wit pennetjie na die wolke wys om die hael te verdrywe. Indien die weerlig swaar is, word die pennetjie ook net daarheen gedraai.

Onbevoegde persone mag nooit die kalbassie in die hande kry nie, want hulle kan 'n verskriklike verwoesting en ramp oor die land laat kom. Misbruik van die kalbassie, selfs deur 'n ander persoon, sal ook die krag van die ngaka verminder wat dit berei het.

Om dit na behore te gebruik moet die ngaka ook hier hom onthou van geslags-gemeenskap sodat hy hom nie miskien verontreinig nie. Ook mag jy nie met mense rusie maak nie, totdat van die nuwe oes geëet word. Dit mag gebeur dat die ngaka deur 'n kliënt gevra word om te verseker dat sy tuin genoeg reën sal kry. Twee dingaka het in (D.9 en D.11) die 'volstruiseier-behandeling' beskrywe: Reën hang saam met wind, en dit is belangrik dat die wind gereël moet word om van die regte rigting te kom, bv. uit die noorde in plaas van uit die suide. Die ideale middel is wanneer 'n jong volstruiswyfie in die veld gesoek en rondgejaag word. Dit gebeur dan soms dat die voël van pure skrik 'n eier laat val. 'n Gaatjie word in die eier gemaak en volgens (D.9) kom kragmiddele dan daarin wat sal waarborg dat "geen reën by jou sal verbytrek nie."

By hierdie preparaat moet ook nog gevoeg word: die mis van 'n krokodil, asook van 'n olifant, 'n buffel, 'n seekoei en 'n grootpootmodderpadda. Hierby word dan nog die volgende plante gevoeg: Lesisimogo, Moetapele, Mokaekae (*Ipomoea magnusiana*), Diragadibonwe en Mojakabomo. 'n Leeu se vet en mantelvlies sal ook nodig wees. Die mis van genoemde diere se waarde setel daarin dat daardie diere se blaarpense altyd 'water' (sap) het en nooit droog word nie, dus: "die wortel van water". Daarom ook: "is daardie mis die kragmiddele van die gediertes wat in die water bly." Al hierdie bestanddele word tot 'n salf vermeng in die eier wat met 'n kanniedood en olienhoutprop toegemaak word.

"Die funksie van die (volstruis-) eier is dat wanneer ek reën wil hê, dan maak ek dit oop in die rigting vanwaar die wind kom. (Die wind) sal dan mooi waai om die wolke spoedig te ontbied. Jy gaan naamlik na die middel van die tuin in die nag as die mense slaap, trek jou (klere) uit, sit plat op die grond en sit die eier op jou skoot en 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 bymekaar kom! Ek is nie 'n man nie, ek is 'n seun; 'n seun se sake kom reg Tsuku-tsuku-thir! Hare spruit uit op die kop hy is nie hard nie.'" (D.9).

Volgens die tweede ngaka kan hierdie selfde volstruiseier-instrument ook gebruik word om die wind te 'draai', bv. as jou oeste nog op die landerye is en jy die ryp nog wil keer, dan kan jy boskraaimis in die eier sit. As jy die prop uittrek en die opening laat wys na die wind, dan waai dit by die gat in. Die gevolg sal wees dat jy daardie koue wind nou gekeer het.

2. Oorlog

Die Bakgatla en ander Tswanastamme was nie een in die afgelope 80 jaar in groot stamgevegte of oorloë betrokke nie en gevolglik het hierdie aspek van 'n ngaka se optrede nie prominent na vore gekom nie. Nietemin werp twee van die dingaka lig op die gewigtige gebeurtenis in 'n stamlewe

wanneer hulle in die stryd moet gaan: Wanneer daar geveg word, dan kry die stamhoof 'n ngaka in wie hy vertrou het om die krygers en hulle wapens te 'dokter' sodat hulle nie oorwin sal word nie. Daar word dan 'n baie ou vrou gesoek "wat reeds in Modimo se hande is", en sy loop met 'n uitwanmandjie in die kaptein se beeskraal en wan medisyne daar uit. - Volgens Tswana gebruik word die kaptein se voorvaders in die beeskraal begrawe, en hierdie optrede is heel waarskynlik 'n oproep om hulle beskerming en hulp.

Wat die medisynes betref waarmee die krygers en hul wapens 'sterk' gemaak word vir die stryd, is die ystervark 'n belangrike bestanddeel: "omdat soos die honde, as hulle meen hulle kan hom vang, dan is daar nie 'n hond wat sal gaan wat nie 'n "assegaai" (ystervarkpen) in hom sal hê nie." (E.23).

Nie net die trefvermoë van die soldate moet goed wees nie, maar die vyand moet nie eens kans kry om sy kop uit te steek nie. Daarom word die kop van 'n krimpvarkie in die medisyne gemeng. Hulle sal "kop intrek soos die krimpvarkie en vlug." 'n Belangrike plant is hier die *Tavaresia grandiflora*. Dit is een van die *Stapelia* soorte met 'n duisternis van dorinkies, 'n versinnebeelding van net soveel assegaai wat die vyand sal oorval. Die Kgatla naam is dan ook: Pipina-marumo-dira-ga-di-bonwe.

Omdat dit hier gaan om krygers wat in 'n doodstryd gewikkel is, is die kragtigste middel in die preparaat die bloed van krygers. Om daardie rede, sê die ngaka "gaan ons die bloed neem van mense wat gedood is deur assegaai en ons roer dit in, naamlik die bloed van julle vyande soos wat hulle gedood word en vlug. Julle sal loop en bloed opskep en in die horing sit, terwyl julle dit saamroer en meng met die kragself." (E.23). Die beginsel wat hier geld, kry ons ook by die 'sprinkaan-bestryding' nl. dat jy van die ding of persoon wat jy beveg, neem en in jou kraghoringmengsel plaas. Dit sal die uitwerking hê op die horde wat aankom, dat hulle sal vlug, of dat hulle oorweldig sal word deur jou middele, net soos hierdie een uit hulle geledere. Die ander beginsel is dan ook dat daardie gesneuwelde 'n dapper kryger is, en jul soldate moet ook dapper krygers wees. Die feit dat hy gesneuwel het, is nie 'n teken van sy swaakheid of min krag nie, maar dit is jou medisyne wat so kragtig werk. 'n Derde beginsel kom uit in die byvoeging van bye, in jou kragmengsel, "want as jy dit nie insit nie, dan is daar andere wat net met, bye vir jou beveg." Dit wil sê daar is 'n beskikbare wapen - jy kan dit self gebruik, of anders oorlaat vir jou vyand om teen jou te gebruik.

Die wapens wat in die oorlog gebruik moet word, moet voordat die krygers uittrek 'gewas' word met elandsboontjie (*Elephantorrhiza elephantina* (vgl. teks E. 24)). 'n Deel van die magiese handeling bestaan daarin dat 'n assegaai hard in die taai wortel van die elandsboontjie gedruk word, en dat 'n seuntjie van ongeveer 7 jaar dan nakend moet probeer om dit uit te trek. Julle trek dan uit met

die wapens wat 'gewas' (behandel) is, "en nie een van julle sal sneuwel nie. Maar julle moet die assegaai so laat, in die grond vasgesteek. Julle het hulle (die vyand) nou in kinders verander net soos daardie kind. Julle is mans en julle veg teen kindertjies."

Om te verseker dat dit daar op die gevegsfront goed sal gaan, gebruik die ngaka: "'n mensvlieg wat nog lewendig is en 'n lewendige ding soos 'n mens of 'n bees. Daardie vlieg het 'toorkrag, vir oorlog...' Hy word gebruik in verband met beskutting te midde van die assegaai, en die koeëls... Dit beteken, die manne word nie getref nie." (Teks E.25). Die vlieg word nl. gemeng met die plant *Tlhapadima* (pr. *Lycium oxycladium*) en die heuningkoek van *mōka*-bye met jongby (vliegies); dit word gesit in die beesvleis wat die soldate eet voordat hulle uittrek na die gevegsfront. Sodra hulle in die geveg mekaar begin skiet, sal een van die vyand se soldate stik, "deurdat die vlieg in sy mond invlieg. Dan sal die assegaai hulle (die 'gedokterde' soldate) mis, want (die vyand) sal stik van die vlieë. Hulle sal almal so aanhou hoes, totdat die geveg beëindig is." (E.25).

3. Die leeu jag

Wanneer 'n leeu begin om van die beeste te vang en die mense by daardie veeposte of statjie skrikbevange is oor die roofdier se teenwoordigheid, dan word 'n hele ekspedisie uitgestuur om die leeu te gaan doodmaak. "Al die jagters word tuis eers deur die ngaka 'gedokter'. Hy smeer van sy salf op hulle voorkoppe en ook oor hulle harte en arms, sodat as hulle hom sien hulle nie moet weghardloop nie." (Reyneke 1945, tekste par. 248). Al hulle ledemate word ingevryf en hulle wapens moet gedokter word. Daar word krag-salf aan die assegaai en gewere gesmeer en die bek van elke geweer en assegaaipunt word in die rook van brandende 'medisyne' gehou.

Die jaghond moet voor loop en daarom moet hy ook eers 'n kragmiddel eet sodat hy die leeu gou sal sien en blaf, en "hy aan hom (die leeu) daardie middele moet oordra (deur sy blaf) wat ons hom laat eet het. ... Ons sal dan vind dat die leeu onnosel geword het en (ons sal) hom maklik doodmaak." Morokolo nl. noem-noem (*Carissa bispinosa*) se wortels wat fyngestamp is en oor die honde se pap gestrooi word, maak (volgens teks H.27) die honde kwaai. Die pitte van wilde-komkommer (*Cucumis zeyheri*) is ook 'n aanhitser wat die honde kwaai maak "sodat hulle tande moet jeuk en hulle dan net wil byt." 'n Ander belangrike bestanddeel van hierdie middel wat die hond moet eet, is die spoor van die leeu: "Hulle tel (die grond) op waar hy (die leeu) getrap het en meng dit met die middel en laat die honde dit eet... hulle doen dit sodat die (leeu) nie ver moet loop nie. Dit meen, hulle het hom getoor." (Reyneke 1945 tekste par. 251). Hulle sal hom dan vind waar die honde hom vagekeer het.

Net agter die honde volg 'n dapper jagter wat die jagmedisyne het en hy wink vir die ander jagters deur net op sy heupe te slaan. Indien die nag hulle sou oorval voor hulle die leeu gekry het, sal die ngaka van die jagmedisyne neem en in die vuur gooi. Die reuk van daardie rook sal die leeu dan afskrik sodat hy hulle nie oorval nie. Hy sal dan óf heeltemal wegvlug, óf hulle sal hom met gemak kan doodmaak.

D. DIE NGAKA IN DIE STAMSKOOL

Elke oorgangsperiode in die Motswana se lewe t.w. die geboorte, inisiasie, huwelik en begrafnis is van soveel betekenis vir hom, dat dit nie maar net as 'n vanselfsprekendheid aanvaar kan word nie. Hy moet vir elk van hulle toegerus word met alles wat aan die stam eie is en veral ook weer die nodige 'krag' by die ngaka kry vir wat vir hom wag, veral teen die nuwe aanslae wat nou op sy lewe gemaak sal word. By verskeie Tswanastamme is die bogwera of stamskool reeds afgeskaf, soos bv. by die Ngwato, Kgatla en Kwena, maar by die Tlokwa en Maletse en Hurutse word dit nog beoefen. Die opperhoof neem die inisiatief wanneer daar 'n stamskool moet plaasvind en wel elke 8 tot 10 jaar. Na die stamskool sal daar dan ook 'n ouderdomsregiment (mophato) gevorm word. O.a. het Schapera, 1938:104-17; Breutz, 1941:110-12, en Language 1943:110-34 hierdie belangrike sosiale instelling by die Tswana behandel, en ook Eiselen 1928 en Mönnig, 1967: 107-128 by die Noord-Sotho.

Vroeër jare het die besnydenis en afsondering in die veld 'n baie belangrike deel uitgemaak van die stamskool. Gedurende daardie tyd moes die jong manne ontberinge verduur om hulle taai te maak. Ook is aan hulle voorligting gegee oor die wette van die stam en sosiale gedrag en volks-tradisies.

Vir die dogters was daar die korresponderende bojale. Dit het tuis in die stat plaasgevind en het gepaard gegaan met danse, gemaskerde optogte, en 'n vorm van fisiese operasie aan die bobeen. Dit het ook gepaard gegaan met voorligting aangaande huishoudelike aangeleenthede, geslags-voorligting en gedrag teenoor mans. Veral van die vroeë skrywers het hieroor meer uitvoerige beskrywings gegee o.a. Mackenzie (1871:375-9); Fritsch (1872:205-7) en dan veral ook Willoughby (1909:228-45); (1923:128-38) en Brown (1921: 419-27); (1926:73-90).

By die Batswana word geheimhouding van almal verwag wat deur 'n stamskool is, en die dingaka veral, voel dat as hulle hierdie 'stamgeheime' openbaar hulle daarvoor met die dood gestraf kan word. Voordat die jongmanne veld toe kan gaan vir die stamskool, moet die ngaka eers die terrein beskerm teen toordery deur volksvyande: "Vooruit moet 'n ngaka gaan om die stat van die bogwera te thaya (beveilig). Hy beveilig dit met middele wat nl. die kop en vet van 'n krokodil is en die vet van 'n slang wat met die kragmiddel

vermeng is. Hy gaan om te 'beveilig' met dié (kragmiddel) in 'n (medisyne)-horing. - Dit is 'n geweldige kragmiddel. Hy sal dan by 'n boom aankom en dit 'beveilig' deur (van die middel) daaraan te smeer. Ook die ingang sal beveilig word deur die ngaka van wie gesê word 'hy het mooi hande'." (Vgl. Reyneke 1945 tekste par. 75-93 en Hoofstuk VII). Hierdie bogenoemde teks is van 'n Mokwena ngaka van Botswana, en wat treffend is, is dat van al die kragmiddele wat gebruik word soos in die talle tekste vermeld, hierdie een van die weinige gevalle is waar die totemdier se kop en vet in die kragmiddel gebruik word. In die reël mag 'n totemdier nooit deur die stamlede wat dit vereer doodgemaak word nie. (Vgl. Frazer 1924:689, Schapera 1953:35).

Soos wat verderaan ook verduidelik word, beteken doodmaak vir die ngaka in 'n geval soos hierdie nie om te vernietig nie, maar juis om 'n totemdier of selfs mens in sy volle krag daar te "plaas" om met sy wesenseienskappe daar te funksioneer.

Die 'mooi hande' (diatla tse di dintle) wat die ngaka van die stamskool moet hê, is verwant aan die 'koel hande' van 'n geseënde ngaka: d.w.s. nie warm en koorsig nie, maar koel en gesond en voorspoedig. Die rede wat dan in die bogenoemde teks gegee word, is dat hierdie ngaka se kragmiddel dan 'aangenaam' en geseën sal wees en "die seuns sal niks oorkom nie." 'n Belangrike vereiste vir die ngaka in hierdie tyd is geslagsonthouding vir drie of vyf dae voor hy die 'moeilike' werk moet doen, sodat hy 'sterk' kan wees. Wanneer die seuns na die kamphutte in die veld moet vertrek, dan moet die ngaka 'n swart bees slag vir 'medisyne'. Hy soek dan die vetterige vleis, braai hulle in 'n potskerf, meng dit met medisyne en kap dit fyn met 'n phalo of disseltjie. Daarna soek hy 'n groot potskerf en gooi dit saam met water daarin en medisyne. Vervolgens loop hy met die wildebeesstertkwas en sprinkel die wêreld nat in die rigting wat die seuns moet loop. Hierna kondig hy in die kgotla aan dat die seuns kan vertrek.

Die terrein waar die stamskool sal plaasvind word in 'n sirkel uitgelê en bestaan uit verskillende makgotla of sibbe-eenhede, waarin die seuns saam gegroepeer word. Hierdie Motse wa bogwera word ook vooraf deur die stamskool-'dokter' behandel. Vir die stam as geheel is dit van die uiterste belang dat hierdie seuns wat die opkomende geslag van krygers sal vorm, beveilig moet word teen toordery en ongediertes en sterk gemaak moet word met die aller kragtige ste middele. In die middel van die stamskoolkraal, is daar 'n oop ruimte met die 'gedokterde' boom in die middel. Hierdie ruimte heet sebata (ongedierte). Die hutte van die seuns wat rondom die boom gemaak word, is net van pale en gras. Ook is daar veekrake vir die beeste, o.a. die koeie wat gemelk word vir die mans en seuns.

Modimako was 'n groot gebeitelde paal in die stamskool met versierings aan. (Vgl. Willoughby, 1928:298).

Volgens Reyneke 1945: tekste par. 91 en 92 was Modimako en verskeie ondergeskikte 'gode' (Medingwane) wat ook uitgebeitel was daar in die stamskool, om die Opperwese en die gode voor te stel. Eiselen (1929:38), vermeld ook 'n soortgelyke paal by die Pedi. Die badimo of voorouergeeste was ook voorgestel, maar hulle was gewone ongebeitelde pale. Hulle word almal na elke bogwera verbrand en weer nuut gebeitel met die volgende stamskool. (Reyneke, 1945: tekste par. 90). Die regiment wat nou gevorm sal word met die seun van die kaptein as hul leier, sal dan voortaan altyd as groep lojaal bly teenoor mekaar en as regiment hul opdragte kry van die kaptein. Ook by die Pedi en ander Sothostamme kom wisselvorme van dieselfde gebruik voor. (Vgl. Eiselen 1929 p. 38) en Mönnig (1967:123).

Betreffende die besnydenis self word die woord go rupa gebruik, en die kousatiewe vorm: rupisa. Die uitdrukking ngaka met mooi hande, sien dan op die suksesvolle operasie wat behendig uitgevoer word deur die puntjie van die voorhuid met 'n legare (lemmetjie) af te sny. Die wond genees na 'n paar dae, maar dit gebeur soms dat van die seuns as gevolg hiervan of ander ontbering in die veld, omkom. Die stamskoolwagter, "lenong" (aasvoël) kondig sterfgevallen aan in die verskillende families deur 'n kleipot stukkend te gooi voor die lapa (omheining) van die afgestorwe kandidaat se moeder. Aan die stamhoof word na afloop van die stamskool gesê dat "sy kleipot nie mooi gaar geword het nie."

Frazer (1924:497) praat van stamme in Suidoos-Afrika (hy noem nie watter stam nie) waar daar in die stamskool sekere seremonies is, o.a. een om die jong manne sterk en dapper te maak. Hy sê hier dat wanneer 'n baie dapper vyand doodgemaak word, word sy lewer geneem omdat die lewer die setel is van dapperheid; en so ook word die ore geneem as die setel van intelligensie; die vel van die voorkop as die setel van uithouvermoë; die geslagsdele wat as die setel van sy krag beskou word en ook ander liggaamsdele word van so 'n dapper soldaat afgesny en verkool. Die fyngemaalde poeier word in 'n bul se horing gebêre en dan tydens 'n besnydenisskool verder met ander middele vermeng en wat dan aan die jongelinge toegedien word deur die 'tribal priest' - (wat natuurlik die ngaka is).

Eiselen (1928:68) sê: "Die dokter neem die voorhuid (wat hy met die inisiasie afgesny het) en meng dit met sy medisyne; hy bak dit en maal dit om later die volgende thaka wat na die berg kom daarmee te ent." In aansluiting by die ander opvattinge in die Tswana bongaka sou die afleiding met reg gemaak kon word dat die inisiasie van die jongmanne 'n rituele handeling is waardeur hulle as 'n hegte eenheid saamgesnoer word tot manlike dapperheid en opbouing van die stam.

Wat die ngaka by die Tswana-stamskool self doen word streng geheim gehou. Maar o.a. sorg hy: "dat Modimo ook sy ene kry." Die seun se vader sal daarvan weet maar

dink aan die "lewe van die volk". Op die laaste dag as hulle vertrek dan moet al die seuns hulle nuwe bekleding in die een hut gaan haal waar die stamskool-godheid Modimako is. Een van die plegtige oomblikke is wanneer die 'mensoffer' gegee word by die stamskool: "Dit word gesê dat in die bogwera (stamskool) kom die seuns nie almal uit nie. Daar moet net een agterbly; hulle dank hulle Modimo (god), Modimako, daar hy hierdie mens neem wat agterbly in die bogwera. Al die seuns se vaders moes vir hulle nuwe deurtrekkers, velkomberse en skoene kry. Die ou (klere) is by Modimo in die hut.... Die seuns moet dan ingaan om die nuwes te kry. Een na die ander kom elkeen eenvoudig uit met syne. As die laaste een ingaan word (die hut) toegemaak. Dan word hierdie hut aan die brand gestee, met Modimako binne in, en die seuns se (ou) klere, en hý: Modimo se mens. "Hulle was almal daar bymekaar. As hierdie (ngaka) net sê: "Hlose!" en aan die brand steek, dan is hulle weg! Hulle kyk nie agtertoe nie. Dit is dán wat hulle terugkeer huistoe. Alles: die gode en die voorouergeeste is dan deur die vuur opgeëet." (Reyneke, 1945: tekste par. 89, 90).

Dat jy jou gode en voorouergeeste, as pale voorgestel, en een van die mense deur die vuur kan laat 'opeet', bring mens treffend tot die besef dat vuur vir die Bantoe, soos ook vir baie van die ouer volkere, nie 'n vernietigende mag is wat 'verteer' nie maar 'n kragtige skakel is tussen die sienlike en die onsigbare: die materiële en die geestelike wêreld. Een ngaka het dit as volg gestel: vuur verbrand nie die medisynes nie, dit maak hulle sterker. Die rook wat optrek bv. van 'n leswalo (vetklont-preparaat) wat gebrand word, is ook 'n gebed om seëninge.

Die dolosse van die ngaka weerspieël in die een pryslied die weemoed waarmee na die dood verwys word in die lewe en in die stamskool:

"O God wat tref,
 U tref die opperhoof dat hy sterwe;
 Dat hy sterf in die beeskraal.
 U tref die Bojale (meisieskool),
 U roei hul regiment uit;
 U tref die Bogwera (stamskool)
 Ook hulle regiment roei u uit.
 Wat is die skoonheid dan tog o God?
 Is dit om te eet? Is dit om vet te word?
 Of is dit om met ons weduwees te slaap?"
 (Reyneke, 1945: tekste p. 35).

E. BEVEILIGING VAN DIE STAMGEBIED EN EIENDOM

Volgens die Tswana opvatting kan 'n mens nie maar 'n huis bou en daar in gaan woon of 'n takkraal maak en die beeste daarin jaag nie, of selfs nie die grond omploeg en maar jou saad saai nie. Daar is geen verantwoordelike werk wat jy 'sommer maar net doen nie', want in bv. al genoemde gevalle moet die ngaka eers daardie onderneming versterk en die sukses daarvan waarborg:

1. Beveiliging van die landsgrense

Die gebied waar 'n Tswanastam woon, word met 'n eenmalige behandeling (seserwa) beveilig soos in teks H.1 beskrywe. Dit gebeur sodra 'n stam trek na 'n nuwe gebied om hulle daar te vestig. Penne (dimepe) moet dan op die landsgrense ingeslaan word. Hierdie penne is omtrent 2 desimeter lank en is van 'n harde hout soos sekelbos gesny. Aan hulle word van die kragtige swart salf gesmeer wat in die medisynehoring is, wat die stamhoof se ngaka berei het. (Vgl. Hoofstuk IX). Vervolgens gee die stamhoof opdrag aan die jongmanne om uit te trek om die penne te gaan inslaan met 'n 'hamer' wat van mispel-hout (*Vangueria cyanescens*) gemaak is. Hulle draai nl. om by die grens, en kyk terug 'huistoe' en sit dan gehurk die penne en inkap. Die medisyne aan die penne word nie 'oud' nie en dien as permanente beskerming vir die stam, veral ook teen vernietigende hael. In sy Sepedi tekste vind Eiselen ook die gebruik van penne inkap vir landsbeveiliging by die Noord-Sotho (1928:62).

2. Beveiliging van die stat

Voordat die stamhoof die stamlede laat trek na die terrein waar hulle 'n nuwe stat gaan aanlê, gaan hy en sy ngaka vooruit om die gebied waar hulle die stat wil bou te beveilig. Dit is een van die belangrikste beveiligingsritusse omdat die hele stam se veiligheid daarvan 'afhang' (Reyneke 1945: tekste par. 250). Nadat die landsgrense beveilig is, moet drie pale geneem word wat die kaptein se vader, oupa en oupa-grootjie voorstel. In vroeër jare by die Kwena moes die 3 pale dan by die kgotla se ingang geplant word, "saam met die kop van 'n mens en die kop van 'n bobbejaan. Hy en die bobbejaan is natuurlik 'n offerande aan hulle God." (Reyneke 1945: tekste par. 241).

Vervolgens word nog baie pale geplant waaraan 'medisyne' gesmeer is. Hierdie medisyne is die poeier van 'n groot slang wat gebrui is. Dit is dan fyn gemaal en vermeng met ander plante: *Aloe marlothii*, *Tavaresia grandiflora*, *Osyris lanceolata*, en *Euphorbia cooperi* en kiepersol (*Cussonia paniculata*). Die teks lui verder: Noxa e tona - noxa ya potsana ya boiwa, xo bakanya mele wa motho. Letterlik vertaal: "Die groot slang - die slang van 'n bokkie (luislang?) word afgeslag om die mens se liggaam voor te berei." (1) Die teks gaan dan voort om te sê dat ook die krokodil (wat die Bakwena se totemdier is) se tande, kop en vet in hierdie kragmiddel gesit word: "sodat die krokodil ons nie sal doodmaak nie, maar net hy die 'bul' sal wees. Ook 'n leeu se borsbeen, om die middel kragtig te

(1) Dit wil uit hierdie teks wat in 1942 in Molepolole in Botswana aangeteken is, voorkom of die mens wat saam met die bobbejaan begrawe word in die luislangvel toegevoeg word of anders dan daarmee 'gedokter' word.

maak en dat hy dan vir niks bang sal wees nie, maar slegs op God sal wag. Van die olifant word die longe geneem."

Volgens een ngaka, moet die vuurherd ook beveilig word deur 'n klip met 'medisyne' te bestryk en dan te begrawe waar die vuur gemaak sal word.

3. Beveiliging van die tuiste

'n Mens se motse of stat moet beveilig word met 'n horing waarin daar van die bitterappel is vir geheimhouding, 'n letlakêlê-voëltjie se veer, asook bokvet, ratelmis en sebilo (grafiet). Nadat hierdie middele gemeng is, neem mens dryfsand van 'n rivier en vryf dit met die hande waarin van hierdie 'beskerm'-medisyne is. In die nag as almal slaap staan die ngaka op en 'saai' hierdie sand soos saad rondom die tuiste wat hy beveilig. "Enige mens wat in die nag sou kom, wat 'n moloi (toornaar) is, net sodra hy kom op die gelykte waar ek die sand gestrooi het wat 'gedokter' is, dan sal hy net daar bly staan en 'n verbasende waterkuil sien wat hom omring, en hy sal nie weet waarheen om te vlug nie. Hy sal daar bly staan totdat die son uitkom... As jy vroeg opstaan sal jy hom vind terwyl hy nog (daar) staan. Maar net as jy hom laat praat, dan is daardie water weg. Dit wil sê: jy het hom 'los gemaak'." (Teks H.2).

Hierdie laaste opmerking van dié ngaka skyn te verwys na 'n vorm van selfhipnotisme, wat oor die moloi sou kom, sodat hy dan daar bly staan totdat hy weer 'los gemaak' word as die eienaar praat. Geen Tswana-ngaka het egter na my wete enige melding gemaak van werklike hipnotisme nie. Die dingaka is baie lief vir hierdie 'waterkuil'-towery as beskermmiddel, om die vyand in sy spore te laat vassteek, sodat hy nie meer weet watter kant toe nie. Orals om hom is net water, en jy sal dan teen dagbreek kan sien wie dit is wat jou wou 'toor.'

Die gevare wat 'n man se huis bedreig, kom nie altyd van buite nie. Soms is die onheil hier vlak by jou: jou eie huisgenote, jou eggenote kan jou huislike lewe opbreek. Die een segsman sê: "Die lewe van 'n mens word natuurlik beheer deur sy tuiste. Of jy nou 'n leraar is, of 'n stamhoof of 'n ngaka - as jy nie 'n (aangename) lewe tuis het nie dan sal jy jou werk nie kan doen nie. As die ou mense sê Motse o lapeng - (die stat is in die tuiste), dan bedoel hulle dit op die vrou. Dit beteken dat die man se hele lewe en dié van die kinders afhang van hoe die vrou haar gedra." (H.5).

Die ngaka wat laasgenoemde wysheid leer, gaan dan voort om te vertel hoedat 'n vrou ook na wense gevorm kan word met die nodige behandeling, nl. "die genesing van 'n mens se gedragshouding". Die pheko of kragmiddel wat hiervoor gebruik word is die 'stokkies-huisie', ... net die nessie. Hierby kom ook die wilde-angelier (*Dianthus namäansis* Schinz) en ook die Phonyoka-plant (*Commelina erecta*).

Die 'omskepper' van die kragmiddel is: mensbloed, d.w.s. die bloed van die hoof van daardie huis, wat in die stokkies huisie gedrup word, nadat die ngaka bv. sy vinger gesny het. Die vier bestanddele moet dan fyngemaal word en in die lapa se drinkwater gegooi word. "En hierdie vrou, as sy die water sou drink, net één maal, sal sy verander en graag by haar huis wil bly... Sy sal by haar huis bly met liefde en onderdanigheid aan haar man, en ook sal sy nie die begeerte hê om ander mans te sien of deur hulle begeer te word nie. Sy sal alles vermy wat die huislike lewe kan opbreek van haar tuiste. ... Nou het jy vir haar gedagtes 'n tuiste gebou." (H.5).

Maar dit is nie net vrouens wat huise opbreek nie - mans is soms skuldiger daaraan deurdat hulle hul eie tuistes vergeet en ander huise se rus gaan versteur: "Indien ek op iemand afkom wat siek is, en dit 'n man is wat rondloop en (huise) verniel soos 'n grassnyerrysmier, dan sal ek die vrou jammer kry en haar help om haar huis op te bou." (H.5). Die behandeling is weer dieselfde, behalwe dat die vrou se bloed nou in die stokkieshuisie gedrup word en sy dan die fyngemaalde poeier in 'n kalbas bier gooi en vir haar man aanbied. "En hy sal verander... Die man sal graag deur sy vrou herinner wil word sodat hy sy huislike lewe kan opbou." (H.5).

'n Interessante beskouing kom hier na vore nl. dat aan 'n persoon iemand se bloed ingegee kan word om sodoende binne in hom 'n toegeneëtheid te wek. Hierdie tot standbring van harmonie tussen man en vrou word beskrywe in Hoofstuk IX, waar die oorsaak verwyder moet word vir die abnormale geboorte van 'n baba, omdat die vader en moeder se bloed nie harmonieër nie. Die man en vrou moet dan teenoor mekaar plat op die grond sit en die ngaka maak 'n sny onder die nael van elk van hulle en gee vir elk 'n stokkie om van sy eie bloed te neem en te smeer op die wond van sy maat, en sodoende hulle bloed te meng. Die volgende kind sal dan normaal gebore word. (Reyneke, 1945:73).

By die behandeling van die Lenaka la dipheko in Hoofstuk IX sal daarop gewys word hoe die ngaka die huis self 'beskerm' met die medisynehoring wat hy vir die hoof van die huis gee om in sy hut op te hang, en van tyd tot tyd te gebruik.

Eiselen (1928:45) vermeld hoedat A. Serote die voortdurende angs en tweedrag by kapteinskinders benadruk. Hulle vrees dat hulle broers of stiefbroers hulle sal toor, en ook hulle moeders het nie wedersydse liefde nie.

In (K.2) van die tekste beskryf 'n Kgatla Moruti leraar) se seun hoe die ngaka hul huis kom beveilig het:- "Hy begin toe om die huis te thaya (sterk te maak teen teenspoed) deur penne in te slaan van rosyntjebos wat met kragself besmeer was: een by elke ingang van die lapa." Die ngaka gee hom toe 'n medisynehoring met die opdrag dat as 'n

kind sou siek word dan moet hy 'n bietjie van daardie salf uitkrap en plaas op 'n gloeiende kool en die sieke dan die dampe laat inasem.

Inenting van al die kinders is niks nuuts nie, want: "as ek bloed sien in die lapa moet ek dit afskraap en in die kragself in hierdie horing sit; en dan moet ek al die kinders 'inent'. As ek dan nou almal so ingeënt het, sal hierdie toorbloed nie een laat siek word nie." Go tlhabela, 'inent': is om met 'n lemmetjie kerfmerke op die vel te maak en van die medisynehoring se salf daar in te vryf. Die ngaka gee ook aan hom 'n 'wasmiddel' waarmee al die inwoners hulle hande en voete moet was. Hy moet dan ook met 'n Mosetlha:huilbostak (*Peltophorum africanum*) die lapa besprinkel. Maar 'n huis moet reeds vroegtydig veilig word teen die magte van die natuur, soos bv. teen weerligslae: "in donderweer as die weerligstrale baie groot is en bome en huise tref." (H.6). 'n Belangrike punt om hier op te let by hierdie uitspraak is dat die weerlig nie altyd toordery is nie soos nog in Hoofstuk VII behandel sal word, maar dat dit ook voëls is wat in die wolke is en aan die brand slaan. So bv.: "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 dan slaan hulle aan die brand. Dan kom hy af en tref iets soos 'n mens of 'n dier." (Teks D.14).

Die ngaka moet die huis dan beskerm met sy medisynehoring waarin die mis is van die boskraai wat kleintjies het en wat sonder vere veilig in haar toegepleisterde boomstam sit. Ook die plant Moupatladi ('die weerligvoël-se-beksluiter') word geneem en die geel grond van Kwalaka naby Thabazimbi wat lôôpo genoem word. Al bogenoemde moet met die vet van die groot waterslang Kgogela vermeng word. Mollo-wa-lefatshe ('Vuur van die aarde') - die plant waar om, nie eers 'n skaduweetjie van gras' groei nie, en waarvan slegs die knolle onder die grond deur 'n kenner gevind kan word, word as een van die kragtige middele teen weerlig beskou.

Volgens 'n ander ngaka is die poeierkwas (*Haemanthus pr. coccineus*) en die Serokolo met die knoffelagtige smaak, 'n goeie beskermmiddel om slange af te keer, sodat hulle nie in die huis kom nie. Dit kan ook gebeur dat 'n man agterkom dat tydens sy afwesigheid 'n ander man by sy huis kom kuier. Hiervoor moet hy die nodige middel van 'n ngaka kry, nl. Mhetola ('Verandering' - *Indigofera pr. hilaris*). Dit word in 'n ring gevleg en begrawe in die voetpad waar jou vrou loop. Jy noem dan die man se naam en sê: "So-en-so, ek wil van jou hê dat jy moet gaan sit!" - Dit is al! Jy sal hom dan ewe opgeruimd aantref in die lapa (tuiste) want hy het haar spoor 'opgetel' (met grond) en het dit 'gedokter' met hierdie selfde plant. Hy het dit nl. in sy medisynehoring gesit met haar spoor en gesê: "Kom hier!" (K.18). Nou sal jy weer met dieselfde middel "sy assegaai afkeer" want jy meng dit met 'n kragmiddel waarvan jy weet dat dit boima 'gewigtig' is en in staat is om daardie toordery te keer.

4. Beveiligingsritus vir die beeskraal

'n Belangrike voorsorgmaatreël om vir jou beeskudde te tref is om te sorg dat hulle nie vanself wegloop en vir jou veel moeite veroorsaak om hulle weer te gaan soek nie. Om net met jou mond te praat en te sê: "Bly hier!" sal nie veel help nie. Maar deur die nodige middele aan te wend, kan daardie resultaat tog verkry word en sal jou kudde weier om van hulle kraal weg te bly. Die belangrikste pheko of kragmiddel hier is die miskruier (vgl. H.12.b), wat gebraai word, fyngemaal en vermeng met verskeie plante, tewete: Moologa:bergboegoe (*Croton gratissimus*), Mabofe;(Cissus quadrangularis), Mokaekae:(*Ipomoea magnusiana*), en Makokoane; vermeerbossie (*Geigeria africana*. Gries. subsp. *ornativa*). Hierdie plante word fyngestamp en in 'n stywe vetklont gedruk met luislangvet, en pofadder. Ook kom room van die beeste se melk daarby. 'n Stuk van hierdie vetklont word in die middel van die kraal en ook by die ingang aan die brand gestee. Dit word in die aand gedoen in enige maand as die nuwe maan verskyn.

'n Bolplant Tshuku-ya-pôô;(Hypoxis rooperi S. Moore) word gegrawe en die boonste deel afgesny wat diens moet doen as dekseltjie. Die bol self word uitgehol en volgemaak met die vetklont-medisynen waarby van die urine van al die beeste, groot en klein, gevoeg is. Nadat die deksel weer opgesit is, word die bol in die middel van die kraal begrawe. Van nou af sal die beeste hul kraal nie vergeet en verdwaal nie. Die miskruier is natuurlik nou in die medisyne, en in die middel van die kraal. Hy is onafskeibaar van die beeste, aangesien hy hul mis 'eet'. So bly hy dan by die kraal en skree net: "Bôô! Bôô!" om hulle terug te kry elke aand. Hulle sal dan weer vars mis daar vir hom laat. - In Hoofstuk XI word verduidelik hoe 'n 'dooie' dier of insek nog sy lewende eienskappe behou, volgens Tswana opvatting. In Teks H.13 word die bestanddele van hierdie voorspoed voorberei verder bespreek.

'n Man kan natuurlik maklik uitgeroei word as daar een of ander soort pessiëkte onder jou beeste kom, en as die eerste bees of twee aan 'n onverstaanbare siekte doodgaan, dan moet daardie pes dadelik stopgesit word. Niks is beter as om die siekte te "vang" en "begrawe" nie. (H.13). Tshuku-ya-pôô:(Pl.913 Hypoxis rooperi S. Moore), die bolplant met 'n mooi geel blommetjie, het 'n baie taai gom, en daarom word die bol geneem en die 'kop' afgesny en die bol uitgehol. Stukkies word nou afgesny van die gevrekte bees se oor, neus, tong, blaarpens, maag, niere, lewer, hart, longe, al vier sy kloutjies en stert, en in die uitgeholde Hypoxis bol gesit. Die 'deksel' kom weer op en word dan met dorings vasgestee. Hierdie 'doodskis' van die siekte word dan by die ingang van die kraal begrawe. Dit is dan 'n 'hek' om te keer dat die siekte nie weer in die kraal kom nie. Ook hier sien die ngaka op na sy Skepper om hulp, want terwyl hy dit doen praat hy hardop en sê: "Laat hulle gesond word, laat hulle gesond word. Laat die siekte ophou."

Daar kan natuurlik droogtes kom in Botswana, wat so erg word dat met tye tot 'n derde van die beeste omkom. Maar ook hier is daar raad. Die ngaka neem die Morama plant asook die groot pragtige lelie wat in die turf groei Ledutla: (*Crinum macowanii*) en Moralla. Hulle kan almal droogte trotseer en hou selfs 'water' in die bol (vgl. H.14). Die been van 'n krokodil is ook hier nodig want "'n krokodil het nooit 'n tekort aan water nie." (Vgl. Hoofstuk VII).

Die Bakgatla, net soos al die Batswana heg 'n baie besondere waarde aan hulle beeste, wat dan ook 'n belangrike plek inneem in hulle maatskaplike lewe, soos by huweliksluiting en hofsake. Daarom is dit dan ook te begrype dat die eienaar van dié kudde hulle kort-kort besoek en voortdurend onder voorskrif van die ngaka wat die rol van veearts vervul hulle "was" en "verlig" en beskerm teen afdwaling of diefstal. Een ngaka gee dan ook hier 'n beskrywing in (H.12) van so 'n beskermingsbehandeling. Hy neem nl. twee sekelbospenne (dimêpê) wat hy by die ingang van die beeskraal, inslaan nadat hy hulle met die kragself uit die horing bestryk het. Daarna neem hy 'n paar plante waarvan Nthagaraga: (*Stomatostemma monteiroae*) belangrik is omdat dit 'n 20 of 30 patatagtige bolle het. Die plant vorm nl. 'n motse of stat om sy stam, en hierdie eienskap moet op die aanteelvermoë van die beeste oorgedra word. Ook kom nog Mogaga; maerman (*Urginea altissima*) en die gewone grasalwyn (*Aloe transvaalensis*) daarin, maar die belangrikste is 'n hamerkop se nes.

Hierdie was nogal 'n merkwaardige waarneming toe ek by my ngaka-ouderling se huis kom en 'n hele mandjie vol vuil stokke op die tafel sien met 'n askleurige stof tussenin. Toe ek hom vra: "Wat se stokke is hierdie?" sê hy: "Dis 'n hamerkop se nes." En op 'n verdere vraag: "nou maar waarvoor", toe verduidelik hy: "As ek die hamerkop byvoeg, dan is dit sodat indien iemand sê hy neem hulle, d.w.s. dat hy hulle (die beeste) steel, dan moet hy (die hamerkop) met hom beklei, daardie dief, dat die beeste kan vlug en terugkom." (H.12). Hy het toe ook verder verduidelik hoedat 'n hamerkop sy nes beskerm, en deur hierdie nes in die mengsel waarmee die beeste besprinkel gaan word te sit, word dié nes daarmee op die horings van al daardie beeste geplaas. Sodra enige dief probeer om die beeste te steel, dan sal die hamerkop op hom afstorm en sy oë uitkrap, en hom verjaag!

Die visarend se funksie hier is "vir die groot rykdom". Hy vlieg hoog in die lug en roep na alle kante toe en skreeu: "Hier, laat daar rykdom kom." Nadat hy al hierdie middele vermeng het neem die ngaka sy seditse (beestert) en stap in die kraal in en (kgatša) besprinkel al sy beeste met die kragtige medisyne wat in 'n emmer water geroer is. Nou moet hy nog net die lig aansteek: Hy neem naamlik 'n droë splinter van 'n Ngogo:naboom (*Euphorbia ingens*), wat met 'n helder vlam brand, druk dit eers in die beeste se medisynehoring met die kragself, steek dit dan aan die brand en stap tussen die beeste rond terwyl hy al die tyd sê: "Laat ons mekaar ontmoet!" Dit is dan 'n uitnodiging

aan enige moloi of persoon wat sy beeste wil toor, om te kom! Hy is reg vir 'n kragmeting. Die implikasie as daar dan niks gebeur nie, is dat almal bang is vir hom en sy sterk medisyne!

'n Veeherder van Botswana het nie doringdraad om sy beeste af te kamp nie. As jy nou 'n goeie bul het, dan wil hy darem nie daardie bul deel met almal in die omgewing nie. Daarom moet daardie bul 'gespan' word met 'medisyne' sodat hy getrou sal bly aan sy eie kudde en ander beeste sal ignoreer, selfs waar hulle tussen mekaar na die gemeenskaplike weivelde en suipings gaan, waar dikwels honderde beeste van heinde en verre bymekaarkom. Hiervoor gaan sit die ngaka in die middel van die beeskraal, met al die beeste ook daarin. Hy maak dan 'n miniatuur-kraaltjie en plaas daarin 'n stuk van die voorspoed-preparaat, wat hy druk soos 'n kegel of piramiede. Hy steek nou die puntjie aan die brand, en dit gee dan 'n rook af. (H.10). Die beeste sal al om hierdie kraaltjie die rook opsnuif en sodoende aramela (trek) hulle die krag van die middel in.

Die ngaka gaan nou na die 'moeder' van die kudde en knoop 'n bolletjie van hierdie vetklont in haar sterthare vas. Hy gaan dan na die bul en nadat hy Mathaalole: (Pavetta zeyheri) en Bosuko-ba-pôô: (Hypoxis rooperi) - plante wat fyn gestamp is, met room van die beeste gemeng het, stryk hy dit aan 'n Moretlwa-lat: (rosyntjiebos - Grewia flava) en gee die bul daarmee 'n goeie raps en gooi die lat voor hom neer. Daarmee is die bul dan terselfdertyd aktief gemaak en ook 'gespan' om net by sy eie koeie te bly. (H.10). --"om 'n kraal so te 'dokter' beteken dat jy die beeste 'was' sodat hulle 'skoon' kan wees in die oë van die bul." Die vergoeding sal 'n kalf wees van daardie bul.

Die horing vir 'n beeskraal is anders saamgestel as vir 'n stat of vir die huisgesin, want bestanddele wat hierin moet kom, is ook nog volgens 'n ander ngaka: die miervreter, die snawel van 'n aasvoël en die neus van 'n wolf. Laasgenoemde twee kom heel waarskynlik in om te verhoed dat die beeste met 'n aasvoël en wolf-pheko (kragmiddel) getoor word en dan deur hulle verslind word. (Vgl. H.11). Ook brandnetel, rosyntjieboswortel en mispelwortel moet daar bykom, sowel as die Leswama-plant. Al die bestanddele word verkool, fyngemaal en met bok- of skaapvet vermeng en in die medisynehoring vir beeste gesit.

5. Watervoorsiening

Dit is natuurlik van lewensbelang vir die beeskudde, en ook vir die Motswana, dat hy altyd drinkwater sal hê, veral al langs die oosgrens van die Kalahari waar baie min lopende water is. 'n Ngaka wil dus graag ook hier van hulp wees by die grawe van putte in of langs rivierlope. In H.9 vertel een ngaka in Botswana dan hoe hy 'n put se welslae verseker: Hy neem Ledutla la selôkô: die turflelie (Crinum macowanii), Ledutla la thaba: die poeierkwas (Haemanthus pr. coccineus),

Motlapatlapa: gifbol (*Boophane disticha*) en Tlhobokwe: (*Tephrosia polystachioides*). Die prosedure is om vier ringe te vleg van kweekgras en elk van bogenoemde bolle bo-op 'n ring te 'plant' op die vier hoeke van die put wat gegrawe word, "sodat as die gras begin groei dit die water kan bereik".

Die idee is dat die wortels van hierdie 'waterryke' bolle afgaan en die water uit die aarde optrek, "sodat die put nie gou moet opdroog nie, maar dat dit 'n groot fontein daar moet wees." (H.9).

6. Beveiliging van die landerye en oeste

Dit is nie net 'n man se huis, familie of beeste wat getoor kan word nie maar ook sy tuine, saad, of selfs die plante terwyl hulle groei. En daarom moet die land self beveilig word, sowel as die saad 'gedokter' word. Vyf rosyn-tjebospenne (dimêpê) word met die swart salf in die horing vir die lapa bestryk en binne die 4 hoeke van die takomheining van die land of tuin ingeslaan, sowel as 'n vyfde een in die middel. 'n Bietjie van die saad wat gesaai gaan word, word nou tussen die handpalms met 'salf' uit die lapa-horing gevryf en dan tussen die ander saad ingeroer. Hiermee sal al die saad dan behandel wees. (K.2).

Twee dingaka het ingewillig dat 'n film van hulle geneem word waar hulle 'n tuin 'dokter'. (H.18). Soos die een gesê het: Die eerste deel van die behandeling is om te verhoed dat indien 'n moloi tussen die plante sou rondstap, dat hulle 'skrik' en nie meer mooi groei nie. Om dit te bewerkstellig moet daar 'wagters' in die tuin opgestel word, en dié is die mispelboom. "Die mispel is 'n bul, en ook is hy koel, want hy het nie dorings nie."

Om 'n tuin wat reeds getoor is, d.w.s. waarvan mens kan sien dat die plante sieklik is, weer reg te kry, moet die ngaka die hele tuin 'onttoor' (foka). Hy gaan dan soos volg te werk (vgl. H.18 en H.17): Hy gaan heel eerste met sy graafyster om nege verskillende plante te gaan uitgrawe nl.: Mpitike, Sejabaleki, Tlhoka-botshwarwa, Pelo-botlhoko; (*Dicoma shinzii*), Mogabala, Mabope; (*Cissus quadrangularis*), Tshika-dithata; (*Lasiosiphon kraussianus*), Kgophane; (*Aloe transvaalensis*), Thetsane; (*Schizocarphus*), Mogaga; (*Urginea altissima*), Morarwana, Moralla; (*Gardenia spatulifolia*), Mosimama; (*Sinecio longiflorus*). Al hierdie plante word fyngekap, in 'n potskerf met water. Dan neem die ngaka vier of vyf koringplante van so 'n voet hoogte en maak daarvan 'n seditse of 'kwas' waarmee hy nou die hoeke en middel van die tuin of land natsprinkel. Die oes sal dus deur niks gehinder word nie behalwe die son. "Dan is dit Modimo wat dit gedoen het, want niemand kan vir die son voorskryf nie." Nadat hy sy oes gekry het, vergoed die eienaar die ngaka met 'n bees.

Elk van die plante wat gebruik word het 'n spesifieke eienskap en funksie en kom daarom in die mengsel: Mpitike (Rol my om) wat 'n giftige plant is, is om die

toordery te beveg. Pelo-botlhoko: (vermeerbos) (*Geigeria passerinoides*) - is om die toornaar wat die eienaar se hart seer gemaak het te 'toor' sodat sy hart ook sal seer word. "Dit meen: ons 'gooi' hom daarmee." Seja-baleki: 'eter van toornaars' (*Scilla lancifolia*) is bitter en jeuk en word ook na die vyand 'gegooi'. Mabofe: 'saambinder' (*Cissus quadrangularis*) - bind hulle almal saam tot 'n eenheid. Ook het dit daardie moloi se nek gebind. Die implikasie is: "As die toornaar nie die malepa (raaisels) van daardie plante ken nie, dan sal hy homself nie kan behandel nie." (H.16). Die ander plante is om die toordery 'uit te was' uit die plekke waar hulle getoor het. Die Mogaga-plant: (*Urginea altissima*) moet onreinheid van die land wegneem, sodat as die reën kom, hy nie sal skrik nie. Die behandeling van 'n land is baie noodsaaklik, anders kan jy in die oestyd vind dat jy net 'n klomp kaf het en geen koring nie (K.8).

Afgesien van beveiliging van jou land en oes, is dit van net so veel belang om seker te maak dat dit op jou tuin sal reën, en dat die hael daar weg sal bly. In H.15 sê die een ngaka dat as die reëntyd aanbreek, dan word die 'reënhoring' gemaak met o.a. die Lesisimogo: 'teruglaat-deinser'-plant (pr. *Ipomoea crassipes*) daarin. Dit sal o.a. ook: "diegene keer wat mens se koring verwens sodat hulle kort bly en nie groei nie." Dit sal ook die hael afweer. "Maar die middel moet net bruin geskroei wees en nie swart verkool nie. As dit nie geskroei word nie kan dit die reën heeltemal verdryf, en dit reën dan gladnie op die land nie." (H.15).

Volgens H.21 is dit beter om jou land te behandel reeds voordat iemand dit getoor het, dan bly die land en die oes 'skoon'. Mohubu: (*Cyphostemma puberulum*) en Lematla: duiwelsdis (*Dicerocaryum zanguebarium*) is hiervoor die aangewese plante, saam met Kgophane: die grasalwyn (*Aloe transvaalensis*), Mogaga: maerman (*Urginea altissima*) en Mabofe: (*Cissus quadrangularis*). Die land met die oes daarop word dan met die treksel hiervan besprinkel. Die ngaka het ook sy eie soort 'kunsmis' soos in H.22 beskryf - dit is 'n 'kop'-bemesting. Mmilo: mispелwortel (*Vangueria cyanescens*) word nl. fyngekap, verskroei en verpoeier en dan op 'n blad van 'n koringplant geplaas, toegevou en geknoop en ook word van die poeier op die kroon van die plant gegooi. Dit word ook op plante op die 4 hoeke van die land en in die middel gedoen. Hierdeur word die koring gehelp om sodra dit reën vinnig te groei en 'n goeie oes te lewer. Ook hierdie behandeling help om toordery af te weer: "Dit wil dan sê: Jy het wagers op die hoeke van die land gesit om alle toordery te keer." Die ngaka se beloning sal een sak koring wees.

7. Afwerking van sprinkane en vinke

Ook vir sprinkane en vinke is daar raad: Dit word genoem go upa (om hulle bekke te snoer). Dit is ook 'n baie gespesialiseerde deel van die vak. 'n Kgatla evangelis het R12 vir sy vrou se swaer betaal om hom te leer hoe om sprinkane te 'keer' (H.25). Die belangrikste bestanddeel is 'n

klein hondjie waarvan die ogies nog toe is, om die sprinkane ook met blindheid te slaan. Hierby kom drie plante: Mogoba-goba:(Pl.346) Plectranthus cylindraceus, Boduboane en Mangapane, asook kristalklip en een van die sprinkane se voorlopers. Al hierdie bestanddele word gebraai en fynge-maal. Nou word een van die lewendige sprinkane van hierdie poeier ingegee en losgelaat om terug te gaan na die swerm. 'n Klomp kort rivierriete word dan gesny soos patroondoppies en gevul met daardie poeier en ou vroue en jong meisies loop dan en blaas daarop sodat die poeier versprei in die rigting van die swerm. Daardie sprinkaanswerm word nou heeltemal met blindheid getref en sal nie die oes afvreet nie, volgens die evangelis.

Soms is 'n ngaka bekend as 'n Moupa-thaga d.w.s. hy kan vinke se bekke 'dokter'. Een ngaka skryf die behandeling voor in H.26: Hy neem 'n plant met 'n souterige smaak, Letswai-la-naga:(Oxalis depressa). Hy kry dan 'n klein seuntjie of dogtertjie om net by die eerste en derde hoek van die land en in die middel 'n vuurtjie te gaan maak en hierdie 'veld-sout' daarin te gooi. Dan moet sy uit die land gaan sonder om met enigiemand te praat, en gaan sit. "Sy het die land nou 'getoor' (O e loile jaanong). Dit sal beteken: die voëls sal proe dat die koring 'n sout smaak het, en dit dan los ... Hiervandaan af sal sy nie meer voëls jaag nie. Dit is daarmee wat ek die vinke se bekke snoer." (H.26).

8. Beveiliging van voedsel by 'n huwelik

Waar 'n mens tydens 'n huweliksplegtigheid die hele familie bymekaar het, is dit 'n ideale geleentheid vir 'n moloi om te toor. Die moloi gaan na die kraal waar die bees geslag word en gooi net sy toorgoed op die pensmis van die bees. So kan hy bv. verhoed dat die vleis gaar word, terwyl net aanhoudend kokende water uit die potte spat. (K.3). Onder andere doen so 'n moloi dit om die ngaka wat hierdie bruilof 'gedokter' het te toets, om te sien of hy werklik 'n ngaka is. 'n Ngaka wat sy werk ken, sal net van die krag-salf wat hy vir die medisynehoring van die bruidegom berei het neem en bietjie daarvan gooi in die vuur. Die vleis sal dan mooi gaar word. Daardie 'toornaar' sal dan 'n vreeslike pyn kry en uitroep: "Eina! Ek het 'n vreeslike pyn!"

Eintlik moet die ngaka die oomblik wat die bees val, van die swart salf aan die verhemelte en anus van die bees smeer. Hiermee is die hele bees dan beveilig en kan 'n moloi niks doen nie. As iemand dan probeer toor, sal hy val en sê: "Wat het ek gedoen, waarom het ek myself verongeluk?" Hy kan bv. 'n vreeslike pyn kry. (Vgl. K.3).

As voorsorgmaatreël kan 'n ngaka 'n persoon reeds vantevore 'beveilig' teen enigiets wat iemand vir hom wil laat eet om hom mee te toor. Hy neem dan volgens H.8 Modjadja: bobbejaangif (Adenia digitata), Mosimama: sambokbossie (Senecio longiflorus) en Mosimane-a-ralentswana: die

Transvaalse plakkie (Cotyledon sp.). Die ngaka maak hiervan 'n verkoolde poeier wat hy rondom die persoon se naeltjie, in die nek en by die keelkliere inkerf en dan sal die persoon 'ontoorbaar' wees met iets wat hy eet of drink.

F. DIE NGAKA EN DIEFSTAL

Om 'n betroubare 'diefwering' daar te stel vir die woning, beeskraal of landerye, bied nie 'n onoorkomelike probleem vir die ngaka nie. So 'n 'wip' word gestel om 'n dief te vang met 'n slang en word beskrywe in E.26 en H.19: "Daardie middel is die kop van 'n pofadder waarin ek die pit van 'n pampoen of waatlemoen ingesit het, en ek dit geplant het in 'n tuin, en dit toegemaak het met 'n doringtak sodat die vrugte daarvan deur niks geëet sal word nie - want dit is nou daardie slang wat groei!" Dit klink ongelooflik maar is bevestig deur beide dingaka as net mooi wat gebeur. (Vgl. Hoofstuk XI vir 'n analise van hierdie logika vir die Motswana). 'n Kgatla onderwyser het selfs nog in 1968 vertel hoe 'n ngaka vir 'n vergoeding, vir hom geleer het om sy perskebome so met 'n 'slang' te beskerm teen diefstal.

Die een ngaka sê: "Indien iemand sou ingaan waar ek 'gestel' het (thaile) en hy meen: ek kom mielies steel of enigiets binne in (die land), sal dit gebeur net as hy sê: "Ek gaan uit", dan loop hy 'n slang raak, moontlik 'n Phika-slang (vinnige rooi-oog mamba) wat skrikwekkend is." Volgens die ngaka moet mens 'n stok neem van die Morokolopodi-plant en aan hierdie stok van die mengsel smeer waarin van hierdie 'verslangde' ranke gesit is. Daardie stok kan dan by 'n huis of kraal of land begrawe word, en die stok sal dan die 'oppasser' wees. Die slang sal slegs deur 'n dief gesien word. Indien so 'n dief probeer weghardloop dan vind hy ook daar 'n slang. En so word hy van alle kante vasgekeer totdat hy uitroep om hulp. Die eienaar van die tuin of wat ook al, sal ook die slang sien en die ngaka roep, wat sal weet dat dit die 'wip' is wat hy gestel het om die dief te vang. Die ngaka neem dan daardie lat en gee die dief 'n goeie pak slae en 'verlos' hom dan met die woorde: "As ek nie gekom het nie, sou hy jou gebyt het." Hy voeg hieraan toe: "Al sou hy drie dae bly waar hy vasgevang is, sal hy nie kan weggaan behalwe dat (die wip) eers 'ontstel' word nie. Want jy weet dat dit 'n seriti sa noga (verskynsel van 'n slang) is - daardie stok, en jy slaan hom met daardie stok sodat die verskynsel hom kan verlaat." (E.26).

Die ngaka noem ook die moontlikheid van die hele tuin of land in 'n see van water te laat verander: "As ek sou 'stel' met 'n 'walvis' (leruarua) sal die omtrek van die tuin verander in net see! Of as ek die opdrifsels van die see neem, sal die omtrek van die tuin verander in 'n waterkuil." (E.26). As 'n ngaka se hulp ingeroep word vir 'n geval van diefstal is dit volgens K.17 'n betreklik eenvoudige saak vir die ngaka. Al wat hy moet doen is: "Om die ontlasting van 'n dief wat steel te bind, nl. so dat sy maag nie meer kan werk nie." Wat hier nodig is, is om die dief se spoor te 'vang' (tshwara). Hiervoor gebruik hy

Mogamapodi: weerluisgras (*Eragrostis superba* - Peyri). Hierdie is na bewering 'n baie kragtige middel onder die dingaka. Die wortels daarvan word fyngestamp en gemeng met fyngemaalde miskruier. "Jy 'vang die spoor van die dief daarmee vas', sodat die dief homself moet kom aanmeld, aangesien jy hom nou verhinder om te urineer. Hy sal kom sê waar hy gaan steel het."

Wat die ngaka in hierdie geval gedoen het, was om van bogenoemde poeier op die spoor van al twee sy voete te gooi "dan sal jy sy urine vasgevang het." Om hom weer 'los te maak' gee die ngaka vir hom van die kragmiddel-poeier om in te sluk, en dan is hy oombliklik los.

G. OPTREDE VAN DIE NGAKA TEEN BALOI OF TOORNAARS

Die hele Tswana samelewing berus op die opvatting van positiewe en negatiewe magte wat teen mekaar optree; en die mens is reeds van voor sy geboorte af tot na sy dood direk in daardie stryd betrokke. Boloi of toordery is in hierdie stryd die doelbewuste aanwending van die negatiewe of afbrekende magte deur mense om dié persoon wat hul wil benadeel, skade te berokken. Die oorsake hiervoor is menigvuldig, maar kan almal daartoe herlei word dat elke mens vyande het. Daardie vyandskap spruit voort uit jaloesie en naywer oor jou welvaart. Dit geld vir jou gesondheid, jou rykdom, jou groot familie, jou baie beste, jou koring oes, jou werk, jou vermoë om goed te regeer, of te preek, of mense te genees. Letterlik al die aktiwiteite waarmee die mens homself besig hou, is 'n 'bedreiging' vir sy medemens, omdat hy daardeur iets doen of besit wat sy naaste kon gedoen het, of kon besit het. In die daaruit voortspruitende kompetisie ontstaan die 'stryd om die bestaan', die stryd om te lewe; d.w.s. om nie deur ander wat ook wil lewe "vertrap" (go gatwa) te word nie. En daarom moet jy sterk "staan" (o eme) en jouself sterk "maak" om staande te kan bly. Hulle wat "jaloers" (lehufa) is of naywerig of wat jou ondergang wil bewerkstellig maak dan van towery (boloi) gebruik om jou ondergang te bewerkstellig.

Die gewone lid van die stam weet van al die gevare en is terdeë bewus van sy eie onmag om al hierdie bedreiginge af te weer, maar die ngaka het in sy opleiding geleer dat daar 'n onbeperkte aantal middele is, die een meer doeltreffend as die ander, waarmee hierdie toordery afgeweer kan word. Die rede hiervoor is, dat die moloi of toornaar 'n negatiewe mag stuur soos 'n slang, of die weerligvoël, 'n krokodil, 'n bondeltjie hare, 'n padda, 'n vlieg, of mot om in jou liggaam of in jou tuiste te kom, in jou beeskraal of landerye, om jou te benadeel. Vir elk van hierdie toormiddele is daar 'n teenmiddel, nl. 'n plant, dier of insek wat die ngaka ken en met mekaar kan kombineer en gebruik om daardie boloi ongedaan te maak. Dit neem dan ook gewoonlik die vorm aan van die 'gestuurde' toormiddel bv. die mamba wat gestuur was, weer terug te stuur na die moloi wat dit na jou gestuur het. In K.6 sê die ngaka: "Dit is die geheim van die ngaka as hy na die werker (van onheil) sy (toor-) werk laat terugkeer."

Schapera (1938:276) vind dat daar die opvatting bestaan dat baloi dikwels ou vroue is wat snags rondgaan in groepe en dat hulle probeer om andere kwaad aan te doen. Ander weer wil net wraak neem. Hy meen dan dat, "All baloi must as a rule obtain their medicines (ditlhare) from the professional magicians (dingaka). Magicians themselves may be hired to work destructive magic against one's enemies, and may do so against their own hated rivals."

Vanweë die groot verskeidenheid van toormiddele en hul teenmiddele sou die ngaka self totaal verstrengeld gewees het as dit nie was vir sy ditaola (dolosse) nie, want wat hy nie weet nie, weet hulle. Die eerste 'val' wys gewoonlik aan wat gebeur en as die dolosse sou sê: 'Dit is toordery!' dan gaan die ngaka voort deur weer te 'gooi' om vas te stel van waar (van wie) dit kom en met die derde val: watter behandeling hy moet toepas. In K.6 bv. sê die een segsman: "Die ngaka weet dat daar getoor is as hy sien die dolosse val 'Motlhakola wa Selomi' (onderstebo van die byter)."

Toordery moet 'afgewas' word, gewoonlik deur besprenkeling met 'n wildebeesstert. Dit geld vir die beeste en landerye en soms ook vir persone. Laasgenoemde word ook met die hand gewas. In K.2 beskryf 'n moruti (leraar) se seun so 'n behandeling: "Toe hy ons 'was' het hy 'medisynes' wat jeuk gekerf in water, en hy het toe begin om ons te besprinkel met sy seditse (wildebeesstertkwas) in die hut, in die nag nadat ons ons boklere uitgetrek het, terwyl ons almal saam is en hy sê: 'Ek soek die mens wat my soek. Hy wat my nie soek nie, soek ek nie.....' Toe was dit dat hy ons natsprinkel met die seditse (stertkwas)."

Die middele wat in hierdie 'waspreparaat' gesit word, waaronder ook jeukbol (Urginea altissima), dien tot die afwassing van die toordery. Maar daar moet gewoonlik ook 'n 'medisynehoring' deur die ngaka met middele in wat sterk genoeg is om verdere aanslae van toordery af te weer, berei word. Die ngaka maak dan op al die gesinslede inkerwingen smeer van hierdie salf teen toordery in op die kerfplekke, "sodat ons sterk kanwees, sodat as die moloi (toornaar) kom en dink hy gaan ons 'probeer' (doodmaak) dat hý dan moet sterf." Die eintlike rede is, dat dit nie voldoende is om net elke keer toordery te verwyder nie maar die persoon wat jou getoor het behoort ook getref te word, of eintlik swakker gemaak te word, sodat hy nie weer in staat sal wees om jou te toor nie. Om daardie rede vra jy dan die ngaka om jou 'n wapen te gee teen, of wraak te neem oor jou teenstander wat jou getref het.

Go itaya lebitla ('om die graf te slaan') is 'n vorm van hierdie wyse van wraakneming. K.6, K.7 en K.2 gee hiervan voorbeelde. Die ngaka gebruik van die pensmis van 'n jong ossie wat geslag moet word, van grond van die graf, Pusetsa: (die 'terugstuur'-plant), 'n stuk van 'n mamba, 'n mensbeen, die eier van die weerligvoël en 'n jagspinnepkop. (Vgl. teks K.6). Hiermee maak hy 'n wraakmiddel wat hy 'stuur' om dié een ook dood te maak wat die oorledene dood 'getoor' het.

Schapera (1938:276) wys daarop dat die ngaka of 'magician' soos hy hom noem, uit sy dolosse vasstel of dit 'toordery' is wat die teenspoed veroorsaak het. Sonder om iemand se naam te noem, sê hy wat die moloji (toornaar) se totem is, sy geslag, gelaatskleur en die rigting vanwaar hy kom om te toor. Dit bring dan die belangstellendes op die spoor van iemand, teenoor wie hulle dan nog meer getuienis probeer inwin: "If satisfied that he was the culprit, they would report him to the Chief. If it was clear from the evidence that he was guilty.... the Chief would order him (the alleged sorcerer) to cure the patient (go mo dirolola - 'to undo him'); and if he refused to do so he would be tortured until he consented. If the patient recovered the sorcerer would be released; but if the patient died the sorcerer would be killed."

'n Mens kan op baie maniere getoor word sonder dat hy hoof dood te gaan, bv. deur hom so te maak dat hy gladnie kan urineer nie. In (K.16) word uitvoerig beskryf hoe die ngaka hom dan onttoor: Die ngaka vang nl. 'n akkedis en sit hom in 'n stuk riet en prop hom vir die nag toe saam met verpoeierde Mokala: knoppiesdoring (*Acacia nigrescens*) en 'n fyngemaalde platgroeierende riet. "As jy die volgende dag opstaan, maak jy (die houer) oop en die akkedis kom uit. Dan neem jy daardie medisyne (in die riet) en neem warm water en gooi die medisyne in daardie water, of tee en gee dit aan die een wat nie kan urineer nie. Jy laat hom met jou hand drink. As daar nog so 'n bietjie oorbly, gooi jy dit bo-op sy kop. Hy sal (dan) urineer soos water wat uit 'n kraan kom! - Jy het hom natuurlik nou 'oop' gemaak. Hy het agter die toornaar gekom." (K.16). Om die logika hiervan te verstaan, - wat in Hoofstuk XI uitvoeriger bespreek word, kan net nog 'n paragraaf van hierdie insiggewende teks aangehaal word: "Die verklaring is: daardie een wat besig was om hom te toor, het van die urine van hierdie man geneem, toe hy gesien het waar hy geurineer het. Hy het toe van daardie nat grond opgeskep, en dit in 'n riet gesit saam met 'n akkedis, en so het hy (die man) heeltemal toegemaak! En hierdie kranke kan van toe af nie meer water nie. Jou werk nou as ngaka is om die akkedis weer oop te maak. Soos wat jy jou akkedis oopgemaak het, net so is die akkedis van die toornaar ook ontsluit. Jy soek hom, maar hy is weg. Die kranke is nou genees."

Om te voorkom dat hy weer so getoor sal word, moet hy die volgende dag die verpoeierde Mokhura: rivierkasterolieboom (*Ricinus communis*) se wortel saam met Maimie: die *Ipomoea crassipes*-plant en 'n druppel van die pasiënt se urine wat hy in sy hand urineer waarin daardie poeier is, neem, en dan sluk hy dit weg. "Dit beteken dat julle nou 'gebind' het, dat daar niemand is wat (hom) kan toor met sy urine nie."

Die urine en die ontlasting van al die voëls, diere en die mens word beskou as 'n deel van dié wese, soos in Hoofstuk X bespreek sal word. Dit kom uit die liggaam, en deur dit in die hande te kry en te 'toor' kan die bron daarvan benadeel word. So word in (K.15) 'n beskrywing gegee van

hoe selfs vrouens op hierdie wyse 'getoor' word o.a. met urine, suring, 'n kwikstertjie en van die vere van 'n pos-duif. Die een wat haar toor: "waar hy heengaan daar plant hy een veer van die duif (met van haar urine daarop)." "En nou sal die meisie hom daarheen volg, sonder enige skaamte, omdat haar hart na hom verlang en sy gee haarself aan hom." "Dit is daarom dat die (mans van) ander stamme sommer ons dogters neem en hulle so beskuldig." Om die dogters te beskerm moet dus voorsorg getref word, en dan deur haar met die suringbolletjie en haar eie urine te was en te laat eet. "As sy dan tussen vreemde stamme is, sal hulle niks aan haar kan doen nie. Hulle eie toorgoed gaan 'stomp word' net soos wat tande stomp word en nie kan byt nie." (K.15).

'n Baie algemene vorm van boloi of toordery, is dat mens 'n sejeso (vreter) ingegee word. Dit kan 'n slang of krokodil of vlermuis of padda wees wat die persoon ingegee word. Trouens, dit is eintlik baie maklik want 'n moloi hoef bv. net 'n bietjie gepoeierde krokodillewer in iemand se bier te gooi. Daardie lewerpoeier gaan ontwikkel tot een of meer klein krokodilletjies in dié persoon se maag en gaandeweg gaan hulle groei en al meer sy kos opeet. Later sal hulle honger word en hom begin krap in sy maag en altyd groter word. As sy geswelde buik en maagpyn hom na die ngaka dryf en die dolosse sê - (soos wat in Hoofstuk VIII behandel word), - dit is 'n 'vreter', dan kan die ngaka óf met die suighoring die vreter uitsuig of anders baie kwaai middele ingee wat die 'krokodil' eers moet doodmaak en dan laat verteer en stuk-stuk laat uitkom. (Vergelyk Hoofstuk IX vir besonderhede).

H. DIE AFWERING VAN WEERLIG

Ook die Motswana is geskok as 'n weerligstraal 'n hut aan die brand slaan, 'n span beeste tref of 'n persoon in die veld of in sy huis doodslaan. Feitlik sonder uitsondering word 'n ngaka met sy dolosse ontbied of as hy self sy verskyning daar maak, gevra om die oorsaak vas te stel. Soos in Hoofstuk VIII uitvoerig behandel sal word, val die dolosse dikwels in een van die valle waar die interpretasie is: Ke boloi! (Dit is toordery!) Die ngaka word dan gevra om die agtergeblewenes verder te beveilig en ook wraak te neem teenoor die moloi (toornaar) wat die weerlig gestuur het.

Die mees algemene opvatting is dat die weerlig voëls is wat van die groot waters (die see) kom, dat hulle daar uitbroei, en dan in die wolke 'speel'. (Vgl. Hoofstuk X). Soms as dit baie warm word, kan die weerligvoël aan die brand slaan en dan afkom en iets of iemand aan die brand steek. Maar gewoonlik is dit toordery. Met ander woorde, 'n moloi het doelbewus 'n weerligvoël gestuur om hierdie persoon te toor. Die een ngaka, 'n Mokalaka van Noord-Botswana, het in teks D.16 'n baie insiggewende verduideliking gegee van hoe die Motswana die weerlig sien, waar hy o.a. sê: "As ek die weerlig(-voël) wil keer, dan neem ek tšhadibe. Dit is 'n)korrelrige rooi) klip, maar dit is die urine van

die weerlig(-voël). Dit word gegrawe waar die weerlig geslaan het. Hy maal dit fyn, smeer dit in 'n kruisvorm daarop en sit dit op die huis se dak. Ook neem hy die knol van 'n waterplant: "om die weerlig terug te stuur na sy meester, om hom seer te maak. Dit is die weerlig. Dit is 'n voël. Hy woon onder die water."

Om die weerligvoël te 'beheer' dra die ngaka altyd by hom een van die vlerkbene van die 'weerligvoël'. Een ngaka gee in D.14 (wat in Hoofstuk X bespreek word) 'n beskrywing van die voël wat hy gevang het, en wat daarvolgens 'n verdwaalde seemeeu of moontlik 'n flamink kan wees. In D.16 sê die een segsman: "Die vlerk van die weerlig(-voël) word gefluit. Jy stuur hom terug met Bodiba-bontsho ('donkerkuil' - die waterplant). Jy maal van die bas... 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. Hy sal dan ook seerkry. Die (voël) sal hom vermink; en dan (sy) huis aan die brand steek."

Die bol van Thetele:slangkop (*Urginea sanguinea*) word in water gesit en die beeskraal of huis daarmee besprinkel; dan sal die weerligvoël nie weer daar tref nie. (D16). Iemand wat raakgeslaan is, drink 'n aftreksel van Morotologana:suurpruimwortel (*Ximenia americana*) om hom weer op te rig. Om wraak te neem gebruik die ngaka Molalatlhageng: ('lêer-in-die-gras'), d.w.s. 'n stuk mens-skedel. "Hiermee 'slaan' (tref) jy enige plek, selfs op 'n graf. Die verantwoordelike persoon, d.w.s. die een wat die dooie dood gemaak het, dit sal ook in hom vaar." Om seker te maak dat die wraak uitgeoefen sal word, beskryf die Kalaka ngaka in D.16 verdere stappe wat geneem kan word om 'n moloi deur die weerlig te tref: "Jy vorm 'n mens deurdat jy 'n pop maak van klei. Dan maal jy mensskedel fyn en meng dit met Mogobagoba: (die *Plectranthus cylindraceus* plant) en dan sprinkel jy die mens wat jy gemaak het met 'n wildebeesstertkwas terwyl jy hom roep met die naam van die afgestorwene. Hierby kom weerligvoël-urine en Bodiba-bontsho: 'donkerkuil'. Hierdie vier word gestuur deur die vlerk(-been) van die weerlig(-voël). Dit meen jy roep hom om daardie een te kom doodmaak wat die ander een om die lewe gebring het. En die weerlig(-voël) kom af as jy hom roep" (D.16).

Dit is natuurlik belangrik om elke huishouding vroegtydig te beskerm en beveilig teen moontlike toordery deur die weerlig. 'n Ander ngaka noem dan in (D.15) die noodsaaklikheid van 'n bietjie weerligvoëlvet in die medisynehoring te kry, al sou jy dit net in drup. "Die nut daarvan is om te beskut in 'n geval waar jy nie wil hê dat die (hael-) wolke jou moet pla nie; of as iemand jou met hom (die weerligvoël) gooi dan sal hy jou nie doodmaak nie." In hierdie medisynehoring (wat in Hoofstuk IX uitvoeriger behandel word) moet o.a. ook die rysmierkoningin kom, omdat die weerlig haar nooit raakslaan nie, want die rysmiere maak hul nes toe as dit reën. Hierdie preparaat waarby ook nog plante gevoeg word, o.a. Montshwane: (*Cadaba termitaria*) en Monga:swarthaak (*Acacia detinens*) word as 'n swart salf berei en dan aan

swarthaakpenne gesmeer. Dié penne (dimepe) kan dan om die tuiste of beeskraal ingeslaan word om hulle sodoende te beveilig.

'n Opvatting wat deur feitlik al die ngaka's benadruk word, is dat 'n ngaka nie self mag toor nie, en liefs nie eens om wraak te neem nie. Om jouself egter by voorbaat te beveilig teen moontlike aanvalle, is wel eties regverdigbaar. (Hierdie aspek word in Hoofstuk XI verder bespreek). Die een ngaka stel dit so in (A.9): "Ek hou van 'n ngaka wat weet hoe om (toordery) af te weer, eerder as 'n ngaka wat (toordery) 'gooi'. 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." Maar daar kom ook tye wat 'n ngaka se eie naasteliefde beproef word, want hy as beskermheer van sy stat en gemeenskap mag vind dat 'n onbekende ngaka van elders gekom het, en net eenvoudig hier in sy kraal begin optree sonder dat hy hom aangemeld en die kaptein se toestemming gekry het: "dan sal jy agterkom dat hy kan dink hy is beter (as jy) in die stat waarvoor jy jou lewe moet gee.Hy gaan sommer voort en begin op sy eie om (mense) te behandel. Ek gee hom een week! En ook hulle wat hom ontbied het. Hy sal nie eens kans kry om hulle te groet nie! Sy hart sal stol. En hy sal sommer doelloos rondwaal. Hy sal tot sy verstand kom as hy in die eensame veld is, of as hy weer by sy tuiste is. Ek het hom 'beproof' met Mogoloro:(bobbejaandruif) Cyphostemma sp. cf. sandersonii". Die ngaka gaan dan voort om te beskrywe hoe hy die Mogoloro: bobbejaandruif fynmaal en meng met 'fyngemaalde mot'. Laasgenoemde is 'n toormiddel wat in die getoorde se lange rondfladder en sy bloed laat skuim. Hy gaan dan van sy kop af. Of soos die ngaka self verder vertel in A.10. "Dan neem ek hierdie poeier met my linkerhand, Ek roep hom drie keer op sy naam. Ek blaas dan (die poeier) met my asem weg en fluit vir hom op die beenfluit en ek sê: 'Laat hy mal rondwaal! Laat hy nie weet waarheen hy gaan nie! Laat hy homself eers weer by sy eie huis vind! - Hy sal ook nie weer lus hê om terug te kom nie!'"

I. DIE NGAKA AS GENEESHEER

Ook die Motswana kom te staan voor 'n siekbed. Elke Kgatla gesin en elke persoon weet dat hy vandag gesond en môre dodelik siek mag wees. Net soos by elke ander gemeenskap het ook by die Tswana deur die eeue wat verby is, gaandeweg sekere opvattinge oor die oorsake en die behandeling van siekte deel geword van die volkseie.

Die gewone lid van die samelewing, en by name die familiehoof, d.w.s. die vader in hierdie patriargale gemeenskap, het net 'n beperkte kennis. Die ngaka daarenteen het in sy hele opleiding, wat oor jare gestrek het, hom daarop toegelê om kennis in te samel oor al die moontlike siektes wat 'n mens mag opdoen, asook die oorsake daarvan en die behandeling wat genesing kan bewerkstellig. Sy taak is wyer as dié van slegs 'n geneesheer want hy moet nie net genees

nie, maar hy moet vroegtydig beskerm om siekte te voorkom. Sy taak is eintlik so breed dat hy in alle vertakkinge van die samelewing voorspoed moet verseker of dit weer moet herstel.

Wat siekte betref en die ngaka se funksie as geneesheer, sien Antipas 'n waardige ou man van Mochudi dit in (A.8) as volg: "Die Tswana ngaka-praktyk het 'n baie belangrike taak (nl.) om siektes te genees. Siekte vandag is van tweërlei aard: Daar is die siekte (wat) van Modimo (kom); en ook is daar die siekte wat deur mense veroorsaak word - deur toordery. Die siekte (wat) van Modimo kom kan deur 'n Motswana ngaka genees word, maar eerder nog deur Blanke dokters. Maar wat siekte van toordery betref, is die Blanke dokters nie in staat (om dit te genees nie). Slegs Tswana 'dokters' kan dit genees." Hierdie laaste opmerking van hom is 'n taamlik algemene opvatting, nl. dat Blanke geneeshere nie gevalle van toordery kan genees nie. As die dolosse dus die uitspraak sou gee dat dit 'n geval van toordery is, dan is die algemene neiging om die ngaka te versoek om die toordery teen te werk, want anders kan 'n gewone medisinale behandeling nie die permanente herstel van die pasiënt verseker nie. In die hieropvolgende twee hoofstukke word die diagnose en behandeling van siekte bespreek.

J. OPSOMMING

Uit die voorgaande uiteensetting blyk dit dat die ngaka 'n hele reeks dienste lewer aan die stamlede. Hier is gelet op:

1. die aanlê van 'n nuwe stat. Hý is die belangrikste persoon, want hy moet al die inwoners wat in die toekoms daar sal woon beveilig, veral ook teen vyande wat hulle ondergang wil bewerkstellig deur stamgevegte of toordery.
2. Die ngaka moet ook die nodige voorsorgmaatreëls tref by die inseëning van 'n stamhoof om te verseker dat die onderdane gehoorsaam sal wees en lojaal aan hulle kaptein, omdat daar genoeg kos in die stat ingebring sal word. Ook moet 'n 'fluit' berei word vir die stamhoof, naamlik 'n seboka of volksversamelaar om te verseker dat sy onderdane altyd om hom sal bly. Hy moet ook 'n spesiale kragmiddelhorning vir die kaptein berei met o.a. die penane-miere in om eendragtige samewerking te verseker en koedoemis vir goeie orde; hierby moet nog die 'byekoning' en 'n menslike liggaamsdeel gevoeg word.
3. Met krisistye in die stamlewe soos met droogtetoestande word die morôka-pula of reëndokter deur die stamhoof gevra om reën te fetlha ('roer'). Hierdie is 'n aangeleentheid waarby die stamhoof en die hele stam betrek word. Die stamhoof gaan eers na die "reënhut" en dan saam met die stam na die grafte van die voorgeslagte. In vroeëre tye was die 'mensoffer' wat op 'n besondere wyse verkry is ook nodig in die reëndiens. Marothodi-a-pula moetapele mphe lesedi is die kraggevolle kalbassie wat die weer en reën kan beheer. Dit word deur 'n Kgatla-Matebele-ngaka gebruik. Ook kan die reën en wind gereël word volgens die "volstruiseiermetode",

wat volgens 'n ingewikkelde proses berei word maar wat baie "effektief" is. Daar kan ook 'n krisistyd soos oorlog ontstaan en dan moet die krygers onverskrokke en moedig gemaak word, hulle wapens moet tref, terwyl die vyand se moraal verswak moet word en hul wapens oneffektief moet wees terwyl hulle stik en misskiet vanweë die vlieë wat in hulle monde vlieg. Dit alles moet die ngaka verseker met sy kragmiddele vir oorlog. Veral in vroeër jare het die Batswana van tyd tot tyd uitgegaan op die leeujaag, maar dan eers nadat hulle, die honde en hul wapens deur die ngaka 'gedokter' was, en selfs ook die leeu sodat hy vankant gemaak kan word.

4. Voordat die Bakgatla die Christelike geloof aanvaar het, het die bogwera (stamskool) 'n baie belangrike plek ingeneem in die volkslewe, soos nou nog by die ander Tswanastamme. Die ngaka wat deur die stamhoof daarvoor aangewys word moet die terrein vir die stamskool "beveilig" en "versterk". Dan moes hy al die seuns wat daarheen gaan "behandel" en ook daar in die stamskool die besnydenis waarneem en die tshitlho (kragself) berei waarmee die ingewydes "ingeënt" moes word.

5. Die beveiliging van die stat, die woning, die beeskraal en die landerye is van die dingaka se belangrikste take, nadat die vertroueling van die stamhoof die landsgrense en die stat beveilig het. Om die huislike lewe te beskerm moet voorsorg getref word dat die vrou nie haar huis, man of kinders sal verwaarloos en agter ander mans aanloop nie; vreemdelinge moet ook deur 'medisynes' daar weggehou word. So ook word 'gemaak' dat die man getrou bly aan sy vrou en huis. Die beste weer, moet 'n hamerkop as "kragmiddelwagter" kry sodat hulle nie sal wegdwaal, of 'n dief hulle sal steel nie. Ook kan hulle "gedokter" word sodat bv. milt-siekte nie onder hulle moet uitbreek nie. Voorsiening word ook met dipheko (kragmiddele) gemaak om te verseker dat die beste genoeg water sal hê en ook dat hulle vinnig moet aantel. Om hierdie rede moet die bul ook 'gedokter' word sodat hy net by sy kudde sal bly. Ook moet daar vir die beeskraal en kudde 'n afsonderlike kragmiddelhorning berei word. Dit is volgens die dingaka selfs moontlik om die welslae van 'n put te verseker sodat daar genoeg en aanhoudende water sal wees.

Ook die landerye, die saad, die plante en die oes moet "gedokter" word, want vir die Mokgatla is sukses die vrug van nougesette voorsorgmaatreëls. Die plante op die land kan bv. 'skrik' indien 'n moloi (toornaar) tussen hulle rondstap as hul nie behandel is nie. 'n Persoon laat ook vir hom 'n privaat reënhoring maak vir sy landerye. Sprinkane en vinke moet die ngaka upa d.w.s. die bekke so snoer dat hulle sal weggaan sonder om die oes te beskadig. Die sprinkane word met 'blindheid' geslaan deur middel van 'n klein hondjie waarvan die ogies nog toe is.

6. By 'n feesmaal moet die ngaka die geslagte bees 'dokter' om 'toordery' te voorkom.

7. 'n 'Slangwagter' vir tuine of landerye 'kan opgetoor' word deur 'n ngaka, waarvolgens 'n dief homself omring vind deur skrikwekkende slange, of anders kan hy hom so 'bind' dat hy nie kan urineer of ontlas nie, totdat die ngaka hom weer "bevry".

8. Een van die baie gewigtige take van die ngaka is om op te tree teen baloi (toornaars) wat van negatiewe magte gebruik maak. Onder andere moet hy die boloi (toordery) terugstuur na die afsender en hy moet ook die graf van 'n oorledene 'slaan' as die dolosse aantoon dat dit toordery was; dan moet hy ook die agtergeblewenes deur besprenkeling beveilig. Toordery kan talle vorms aanneem bv. om iemand se urinering te verstop. Dan kan die ngaka hom help deur dit weer normaal te laat funksioneer na 'n interessante behandeling met 'n akkedis wat opgesluit word in 'n riet en wat later vrygelaat word.

9. Die weerlig wat 'n hut, ossewa, of ander eiendom of 'n persoon tref, is gewoonlik die werk van iemand wat lowa (toor), en die ngaka moet dus reeds by voorbaat sy kliënte daarteen beskerm, of help wraak neem. Die algemene opvatting by die Kgatla is dat dit 'n voël is wat gestuur word en wat ook terug gestuur kan word na die moloi (toornaar) om hom self te tref. Deur 'n mot in sy longe te kry kan hy mal gemaak word.

10. Een van die ngaka se belangrike funksies is dié van geneesheer, soos wat in die volgende twee hoofstukke behandel word nl. diagnosering en behandeling van siekte.

HOOFSTUK VIIIDIAGNOSERING VAN SIEKTE EN TEENSPOED

Siekte is vir die Mokgatla 'n ramp. Dis vir hom die oorwinning van die afbrekende magte buite hom, oor sy eie pogings om homself te handhaaf. Daar is niks natuurliks in siekte nie. Dit is elke keer 'n neerlaag wat die mens ly. Dit gebeur wel dat 'n mens 'n geringe ongesteldheid opdoen en gou weer daarvan herstel. Maar dan is daar siektes wat erger word en wat uitrek, wat van 'n ernstiger aard is. Sommige van hierdie siektes is van Modimo, die Skepper, wat dié siekte stuur om die liggaamskragte af te breek sodat die gees die liggaam kan verlaat en terugkeer tot God, gewoonlik by hoë ouderdom. Maar die meeste ernstige krankhede van betreklik jong mense, mans en vrouens wat nog in die fleur van hulle lewe staan, is nie van Modimo afkomstig nie. Hulle is ook nie van kieme nie, want 'n Motswana ken nie 'n kiem nie; hy ken die 'saad' van 'n siekte, of die wesens-esensie, of begin van iets, wat voortgeplant word. Maar daardie 'saad' waai nie sommer vanself met die wind in 'n mens nie; en 'n mens sit dit ook nie êrens neer met jou speeksel wat 'n ander weer 'per ongeluk' optel nie. Daar is nie so iets as 'per ongeluk' of 'toevallig' vir die Motswana nie. Nee, hy het vyande: hulle wat jaloers is op sy welvaart en wat daardie saad 'stuur' na hom op die ver-skillende maniere van boloi (of toordery).

Dit maak 'n ernstige siekte so tragies vir die Mokgatla, want dit is die klinkklare bewys dat hy 'n onbekende vyand het, in die stryd teen sy beskermende kragmiddele wat die oorhand behaal het met sy aftakelingspreparate. Juis hier sien jy met jou eie oë hoe jou liggaam afgebreek word en hoe jou vyand die oorhand kry. Daarom neem jy jou toevlug tot die ngaka; en meer nog as jy, is hy bewus van die stryd wat daar aangaan om jou lewe. Om hierdie gekompliseerde situasie met al sy moontlikhede reg te verstaan en te diagnoseer in verband met siekte en net so ook vir al die vorme van teespoed, sou op 'n onmoontlike en bo-menslike taak uitgeloop het, as dit nie was dat die Motswana glo dat middele aan die mens gegee is waarmee hy kan vasstel wat die aard van die krankheid is en van waar dit kom en waarmee die stryd verder voortgesit kan word nie. Vir hom, d.w.s. vir sowel die beproefde persoon asook vir die ngaka is die ditaola of bola (dolosse), daardie middele wat die badimo aan hulle gegee het om lig te werp op die geheimenisse.

A. DOLOGOOIERY

Die dolosse is vir die Motswana die mondstukke oorgelewer en nog geïnspireer deur die badimo of afgestorwe voorouers, om aan hulle kinders wat nog op aarde is, die nodige kennis te gee in hierdie geweldige stryd wat daagliks gevoer moet word. Elke persoon wat ngaka wil word weet dan ook dat daar vir hom 'n lang studie wag om die interpretasie

van hierdie mondstukke te bemeester, en hy besef ook die erns daarvan, want dit sal sy eie oorlede vader en oupa of moeder en ouma wees wat deur die ditaola (dolosse) tot hom sal praat.

1. Die maak, kraggee en 'opwek' van dolosse

Heel eerste moet die jong student in die bongaka sy eie stel dolosse kry. So bv. vertel die ngaka S.M. in teks (A.3) hoedat hy van Botswana in 1937 na die Bapedi gegaan het om in die bongaka onderrig te ontvang. Hy gaan dan voort en sê: "Hy het daar vir my 'n bul verkoop om vir my dolosse (ditaola) te maak en om vir my die bongaka te laat drink. ... Die bul is geslag. (Hy) het my die bul se hart laat drink, asook die borsbeen. Toe kon ons begin met die medisyne.... Toe is weer vir my vier dolosse gemaak van die regterhandse horing. Dit was my eerste onderrig toe ek die bongaka bestudeer het. Die dolosse wat hy vir my geleer het is: More-mogolo, Jaro, Kgadi en Kgatšane." Hierdie vier name van die hoofdolosse is soos algemeen by die Tswana dingaka bekend. Gewoonlik is die hoof manlike dolos More-mogolo en die junior manlike dolos Jaro of Kgadi gesny uit die voorste puntjie van 'n beeshoef, ongeveer 5 cm. lank, breed en hoog. Die twee vroulike dolosse Mma-Kgadi of Pubagadi en Kgatšane kan dan uit die beeshoring gesny wees, of ook uit olifant tand, (ongeveer 6 cm. lank, 3 cm. breed en 1 cm. dik). Onder die Kalaka van Noord-Botswana is al vier uit hout gesny. Die dolosse het elk sekere merktekens op volgens vaste patroontjies wat egter wissel by die verskillende ngaka's.

In hierdie verband het Coertze 'n baie insiggewende studie gemaak en tot 'n merkwaardige slotsom gekom in sy: "Dolosgooiery in Suid-Afrika" (1931). Hy sê op p.2: "Die versieringspatrone op kultuurvoorwerpe het 'n dieper oorsprongsoorsaak. Die patrone was oorspronklik sinnebeelde van bepaalde idees, later eers het dit verander na blote versieringspatrone..." Hy wys vervolgens op 'n belangrike stelling wat Frobenius gemaak het in sy: "Das Unbekannte Afrika" (p.148) waarvolgens: Die dekorasiewyse van 'n volk kan teruggevoer word na die mitologiese beskouings van daardie volk. Die dekorasiewyse moet 'n godsdienstige agtergrond hê. Coertze (a.w. 2) kom dan tot die slotsom: "Die verskillende maniere van dekoreer staan almal in verband met mekaar. Byna al die patrone wat op die voorwerpies verskyn, kan teruggevoer word op die akkedisfiguur wat vandag nog op die Shona-stelle verskyn." Ook kon hy dan daarin slaag om elf verskillende patrone te rangskik in die volgorde van hulle ontwikkeling, met die akkedisfiguur as uitgangspunt en konstater dan dat: "... die geometriese versieringspatrone wat op die dolosse verskyn, hulle oorsprong te danke het aan 'n dierefiguur. Die dierefiguur het stelselmatig verander in 'n reeks van geometriese figure."

By navraag onder die Tswana dingaka kon hul nie sê wat die figure voorstel nie. 'n Mokwena ngaka: Gaorekwe, se stel wat hy na die onderrig aan my verkoop het, het op Jaro (die junior manlike dolos) so 'n tekening wat as die

buitelyn van 'n krokodil of akkedis geïnterpreteer kan word. Op More-mogolo (die hoof manlike figuur) daarenteen is vyftien sirkeltjies geteken, elk met 'n kolletjie in. Die hoofvrou (Ma-kgadi) het net kolletjies op en die jonger vrou (Kgatsane) weer kolletjies met sirkeltjies om. Coertze sê in hierdie verband (a.w. 4): "By die Bavenda en sommige van die Noord-Transvaalse stamme vind ons egter heeltemal 'n ander manier van dekoreer. Dit bestaan uit 'n reeks kolletjies met kringetjies daarom, of net uit kolletjies alleen. Die een ngaka by die Kgatla, wat net kolletjies met kringetjies om, op sy manlike dolosse geteken het sê in B.7: "More-mogolo (die senior manlike dolos) het vyf merktekens. Kgadi (die junior manlike dolos) het vier merktekens. Daar is vier hoof-stamlinies, ... Die vyfde stamlinie is 'By-die-kaptein' waarby ander stamgenote hulle gevestig het. Om bogenoemde rede het 'Kgadi' 4 merktekens en More-mogolo 5. D.w.s. die tekens dui op stamlinies. Kgatsane, die eggenote van Kgadi het twee merktekens om te wys dat sy 'n onderdaan is. Mosadi-mogolo die senior vrou wys haar 'kroon' aangesien sy 'n kapteinsvrou is, en ook haar bedekking." Die twee vroue figure is dan as plat skyfies so gesny dat hulle elk 'n 'kop' en elk twee 'voete' het, sodat die ngaka kan sien in watter rigting hulle 'loop'.

Lichtenstein, wat voor 1808 reeds die Batswana besoek het sê (in Goede se vertaling van 1813 p. 323) van die dolosse wat hy gesien het: "Het waren twee, uit Antilopen klauwen in den vorm eener gelykzijdige piramide gesnede lichamen, benevens twee kleine vierkante schijvan van dezelfde stof. Slechts weinige personen, naar het schijnt de priesters alleen, verstaan de kunst, om dezelfde te vervaardigen; gewoonlijk worden zij van de voorouders overgeërfd en zijn dan de zekerste middelen om voorzeggingen te kunnen doen."

Burchell wat ook in die jare 1822-24 die Batswana besoek het sê: "an armband ... to be worn round the neck... is composed of four separate pieces of horn strung together; of these the two on the outside are made of hoofs of one of the smaller antelopes, cut to a triangular shape and s red with certain lines, and the two intermediate pieces which are flat, bear on edges several notches which are thought to contribute greatly to its protective and salutary power." (Burchell 1822-24 p. 550). Burchell is reg wat die 'dra om die nek' van die dolosse aan 'n riempie betref, want van daar kom die uitdrukking: Khunola moraba - 'om die dolosse los te maak' (van die nek) - d.w.s. die fooi van 'n hoender of 25c wat aan 'n ngaka gegee moet word voordat die dolosse kan 'praat'. (Hierdie idee word uitvoerig behandel by die spesiale plante wat ge-'rufa' (vergoed) word, m.a.w. van die voorouergeeste met 'danksegging' geneem word. (Vgl. Hoofstuk X).

Die dolosse is om die nek, sodat hulle gesien kan word deur enigiemand wat die ngaka se hulp nodig het, - maar hulle het as sulks nie 'protective and salutary power' nie. Daarvoor het die ngaka sy 'kragmiddele' (dipheko). (Hieroor in Hoofstuk X).

Die vyfde dolos in die stel is Modimo (die opperwese). Dikwels is daar ook 'n Modimo o monamagadi (die vroulike opperwese) in die stel. Hierdie een of twee dolosse, wat die astragali of regte 'dolos' is van die manlike en vroulike erdvark, stel Modimo (God), voor asook die badimo (voorouergeeste). Dit blyk ook uit die interpretasie wat gegee word aan die valwyses.

Ngaka Kgosimang het die volgende verduideliking gegee: As die dolos bv. van 'n erdvark uitgesny word, dan moet die ngaka liefs iemand anders kry om dit vir hom uit te sny. Ook mag gladnie aan die dolos geraak word, totdat dit op die grond val nie, wat dan hierdie dolos se eerste lewa of 'val' sal wees. E santse e utlwa (hy leef nog). Op 'n vraag aan hom hoekom hy nog leef, antwoord Kgosimang: 'Want daar is die vleis nog. Dit is nog nie opgeëet nie'. Na 'n paar maande as die been droog is kan dit saam met ander dolosse gebruik word. Die bene word nie gekook nie. Slegs die agterpoot se dolosse word gebruik, wat in die geval van die erdvark net voor die hakskeen sit.

Nadat die dolosse uitgesny en versier is, moet hulle: "Verander word, sodat hulle kan praat. Ons verander die dolosse met Mhetola - 'Die Veranderplant' (Pl. 601 waarskynlik *Indigofera hilaris*). Ek stamp (die plant) fyn en gooi water daarop in 'n potskerf en gooi die dolosse daarin. As ek hierdie dolosse uithaal sal hulle praat oor dit waaroor ek dolos gooi." (B.4). Dieselfde ngaka, L. Poane verduidelik verder (in B.5) hoedat die maan die dolosse elke maand 'oorskadu' en hulle dan maandeliks 'gewas' moet word om hulle 'wakker' te kry sodat hulle kan 'praat'. Hy gooi van die Mosokela-tsebe aambeiwortel (Pl. 78) (*Sansevieria pr. Thyrsiflora*) fyngestamp en met vars water in 'n stuk kleipot as dit nuwemaan is, en plaas die dolosse dan daarin. "Hulle moet daar slaap vanaf die aand. As jy weer opstaan haal jy hulle uit. Dit wil sê jy neem die duisternis uit hulle uit, want as jy dit nie sou doen nie, dan sal die maan hulle oorskadu, en hulle sal 'donker' word (di tla nna lefifi). Dit meen dat die dolosse elke maand op hierdie wyse 'gewas' moet word."

Waar die dolosse die mondstuk van die badimo (voorouergeeste) moet wees, en hulle opdragte moet vertolk let die ngaka voortdurend op of hulle nog reg 'praat'. Daarom sê L. Poane in (B.3): "As ek bemerk dat daar twee weke verby is sonder dat daar vir iemand dolos gegooi is, dan neem ek Serokolo (die 'Wekker' - 'n wit worteltjie⁽¹⁾) met 'n pepperment-smaak, van Noord-Transvaal), en byt 'n stukkjie af en spuug die koutjies op die dolosse sodat hulle wakker gemaak kan word, en mooi sien.... As ek hulle 'werp' en vind dat hierdie dolosse nog nie mooi 'vat' (begryp) nie, dan neem ek hulle na die ashoop van my tuiste. ...Dan steek ek hulle in die ashoop en laat hulle daar vir die nag. Die volgende oggend gaan ek hulle daar uithaal en 'gooi' met hulle. Ek is nog steeds alleen. Hulle sal dan sê dat ek nou 'reg' is. Dit alles beteken dat ek hulle 'gewas' het."

(1) Serokolo (onseker): dit kan die wit wortel wees, of anders die wit pit van die plant.

Dit blyk duidelik dat die ngaka nie tevrede voel as die dolosse na sy mening nie reg praat nie, d.w.s. reg val nie, of dat hy nie die regte vertolking kan gee nie. Hy het 'n behoefte daaraan om in nouer voeling met sy voorouers te wees. Dit blyk dan ook duidelik as hy verder sê (in B.3): "As hulle in die as gesit word, dan is dit omdat ons almal om daardie (vuur) sit, selfs ook die vreemdeling as hy kom en gaan. ... Daar kom een wat nie ritueel rein is nie, en ons eet saam met hom. En dit is hy wat op die dolosse 'trap'." Hy verwys hier na bv. 'n 'ongewasde' wewenaar of menstruerende vrou. Hierdie familievuurherd en ashoop is die "bymekaar-komplek van al die volkere soos wat ek saam met alle besoekers om die vuur sit." Daardie 'getrapte' dolosse plaas hy dan in die ashoop en sê: "In die nag dan, sal die dolosse, waar hulle so 'vuil' is, en hulle saam met die 'onreinheid' van die besoekers in die as is, - sal die voorouergeeste hulle daar seën sodat hulle weer rein kan wees. En ook, het ons vaders wat afgestorwe is saam met ons daar voor die vuur gesit. En dis hulle, die badimo (voorouergeeste), wat saam met die dolosse die nag deurbring by die ashoop."

Nadat die dolosse dan weer 'gewek' en 'gereinig' is, is dit nodig om hulle so te hou. 'n Stukkie van die Serokolo-wortel word dan tussen die dolosse gesit, en van tyd tot tyd 'n koutjie daarvan op hulle gespuug (B.6): "As jy vir 'n siek mens dolos gooi dan byt jy daaraan en spuug die koutjies op die dolosse, sodat hy nie op die dolosse sal 'trap' met sy siekte nie, of op mý, die ngaka nie. As ek gaan om dolos te gooi, dan kou ek daaraan, sodat my hart kan 'oopgaan' en dit nie deur die dolosse 'verduister' nie en my gemoed nie 'oorweldig' word nie." Die vrees is hier dat die dolosse wat 'praat' namens die voorouergeeste hom kan oorweldig.

2. Die name, eienskappe en relatiewe belangrikheid van die dolosse

Dit is opmerklik om die ooreenkoms te sien tussen verskillende dingaka se dolosstelle, en dan ook die verskille wat by almal voorkom. Ook hulle vra onderling: "Is dit Malope (die boodskapper)? Waar is Kgadi? Is dit hy hierdie?" En dan tref dit mens dat die name nie deur almal dieselfde uitgespreek word nie. Dit hang natuurlik saam met dialektiese taalverskille en ook die stamkulture wat afsonderlik ontwikkel. Tog word die waarnemer getref deur die groot mate van ooreenkoms by die Tswana dingaka se dolosstelle en net so ook by die 'prysliedere' van die valwyses en die interpretasie daarvan.

Dit wil voorkom asof die NAME van die dolosse vir geslagte ver terug gaan in die verlede. Soos in Hoofstuk VIII A. 1. genoem is vir die Kgatla en trouens ook die Kwena en ander Tswanastamme, is die 4 hoofdolosse: (a) 'More-mogolo'. Die betekenis van die naam is die 'hoof manlike persoon' (Monna yo motona). Dit blyk ook uit die spreekwoord: 'More-mogolo, go betlwa wa taola, wa motho wa ipetla': 'Die hoof figuur in die dolosstel word uitgesny, maar 'n mens

moet homself uitsny'. (Sy eie karakter vorm). Vandag beteken 'more' in die gewone omgangstaal: boom, plant, medisyne, gif. (b) 'Jaro', of Sejaro of Kgadi is die junior manlike persoon. (c) 'Pubagadi', Mosadi-mogolo, Mma-Kgadi is die name van die ouer of senior vrou. (d) Kgatšane: is die junior vrou. Hierdie vier dolosse kom in die meeste Tswana stalle voor en is die belangrikste, ook in die volgorde hierbo genoem.

Willoughby het wel die 4 dolosse getel maar nie veel lig op hierdie saak gegee nie, toe hy sê (p.136): "The Becwana have ... four leading pieces (in their devining bones) called King, Queen, Jack and Jill." Lloyd egter noem reeds in 1895 die vier name: "More Mogolo, Setlapagadi, Seyarwe en Khatsane." Ook Eiselen het by die baMasemola die name: More o Mogolo, Selumi (of Jaro) en Mmakgadi teengekom. So ook het Watt en van Warmelo (1930:51): More Mogolo, Jaro, Pubagadi, Kgatšane en Modimo tussen dolosse van die Transvaal-Sotho gevind wat hulle ondersoek het.

Hanekom vermeld (1965:124) dat die vier hoofdolosse (ditaola), by die Mamabolo se name Legwane, Thwagadima, Tshilume en Lengwana is, en dat al 4 stukke van ivoor gemaak is, d.w.s. twee manlik en twee vroulik. Die astragali van die erdvark stel hier ook Modimo voor.

(e) Modimo: is die erdvark (thakadu)-dolos (theledi). Dit is interessant dat hierdie astragalus so 'n besondere vorm het dat dit feitlik altyd 'plat' val. Op die een sy: word gesê: "Modimo o robotse" (God slaap), en op die ander sy: "Modimo o adile diatla" (God het sy hande uitgebrei - in goedkeuring). Dit beteken dan dat in die meeste situasies Modimo niks sê nie, of dat hy tevrede is. Watt en van Warmelo sê (1930:51): "The thakadu (anteater) ... represents Modimo, 'The Supreme Being', in what way it is hard to say ... The anteater is said to know the spirit-world, because it digs in the earth, in which the dead are buried." In Hoofstuk V is reeds daarop gewys hoedat die Tswana ngaka glo dat sy voorouers na hul 'dood' nog onder die aarde lewe. Die kontak wat die lewende dan nog met hulle het, is by sekere grotte, rysmierneste en in drome. Nou blyk dit dat vir die Motswana, Modimo of die Opperwese ook daar in noue kontak met die voorouers is. Trouens die gebed in A.13 deur 'n ngaka by die opening van die grot Madimatla begin met die woorde: "God (Modimo) van my grootvaders, ek vra van die voorouers wat my meester is, dat u aan hulle sal gee wat ek nou hier vra...." In die skeppingsverhaal van die Batswana, soos reeds aangedui word vertel hoedat Modimo diere en mense by Lowe uit die aarde laat kom het. Lowe is die gat 7 myl noordwes van Mochudi, in 'n groot klipplaat, waar voetspore van mense en diere gesien kan word. - Hierdie is vermoedelik Boesman rotsgraveerings. Modimo is in die reël onaktief. Na die skepping het hy hom onttrek en laat die mense in 'n groot mate aan hulleself oor, om met al die middele wat hy tot hul beskikking gestel het hul eie heil uit te werk. In gevalle van groot volksrampe, kan tot Modimo gebid word, maar dan deur die voorouergeeste as bemiddelaars ten behoeve

van hul agtergeblewe kinders op aarde.

(f) Modimo o monamagadi: die vroulike godheid. Hierdie is die dolos van 'n wyfie erdvark en behartig vroulike belange en vul die manlike Modimo aan. Sy is dan eintlik die verteenwoordiger van afgestorwe moeders, oumas en oumagrootjies.

(g) 'Ditlou': olifante. Afgesien van Pubagadi en Kgatšane die twee vroulike dolosse wat soms soos in Gaorekwe se stel uit olifantstand gesny is, het sommige dingaka, soos I.M. ook nog twee ander dolosse, nl. twee plat skywe met versierings op, wat hulle ditlou noem. Die olifant is 'n groot dier wat hou van koel water in groen en koel rivierbeddings. Hy is dus 'n 'koel' dier, en daarom wil die ngaka hom in die stel hê, d.w.s. 'n manlike en vroulike olifant (vgl. B.33).

(h) Ditlou tsa metsi: skulpe. Verskeie dingaka het seeskulpe, wat hulle 'waterolifante' noem in hulle dolosstelle (vgl. B.29-B.36). In aansluiting by die ander "olifante", benadruk hulle blydskap en voorspoed.

(i) Die leeu se toon (tau) kom ook by en hy stel as kragtige, die kaptein, owerheid, of die regsaspek voor.

(j) Die varkdolos (theledi ya kolobe) stel die ngaka voor. Meermale is hier ook 'n paar: manlik en vroulik. Die vark is 'n besondere dier, omdat hy 'n ooit siek word nie'. Daarom is hy 'n baie kragtige middel. Ook word varkvet gebruik, veral die vet van 'n vlakvark vermeng met ander medisynes.

(k) Die duiker (phuti) se dolos is die boodskapper. Sy naam is Malope en met 'n 'val' van die dolosse word dan soms na hom verwys as 'n boodskap wat sal kom.

(l) Die rooibok (phala), waarvan daar ook twee is, nl. manlik en vroulik, stel die totemdier van die babina-phala voor en help met die verdere vertolking van die 'val' (vgl. B.35).

(m) Die bobbejaan (tshwene) 'Ke motho'. (Hy is 'n mens) en help met die aanvullende interpretasie (vgl. B.34).

(n) Die skilpad (khudu) 'n stukkie van sy dop onder die keel word geneem as dolos.

(o) Die steenbok (phuduhudu) kom ook by as 'Malope' (boodskapper) en is bv. 'siek' as hy op sy sy lê (B.36).

(p) Ander totemdiere se dolosse kan ook nog bykom om van die verskillende stamme aan te wys.

3. Die verskillende valwyses van die dolosse

Vir die ongeënsieerde lyk dolosgooiery na willekeurige fortuinvertel volgens die grille van die ngaka. By 'n nadere betragting van die valwyses en hul interpretasie blyk dit daarenteen dat hier 'n baie gekompliseerde en fyn uitgewerkte sisteem is waarvolgens die ngaka e e dinaka (die ngaka wat dolosse het), sy diagnose maak en sy behandeling voorskryf. Hier word nou net die feitlike aspek van die dolosgooiery behandel en dan word die wysgerige waardebeplanning

van die bongaka in Hoofstuk XI bespreek. In die meegaande tekste B.9 tot B.36 word sekere valle geïllustreer, die prysliedere gegee met hul vertalings en verklarende aantekeninge. Derhalwe sal hier meer aandag gegee word aan die grondliggende beginsels by dolosgooi en die sisteem van interpretasie verduidelik word.

As die ngaka gevra word om te laola (dolos te gooi) is hy gewoonlik gewillig om dit te doen. Coertze het die woord se herkoms en gebruik nagegaan en vind (1931:5) dat dit saamhang met die Oer-Bantoe woordstam lagula: om te toor, om waar te sê. layu: bevel, wet. Hy kom dan ook tot die slotsom: "Die Bechuana en Bathonga gebruik die naam 'bula': "woord" en die Basotho en Amandebele van Transvaal gebruik 'n naam wat afgelei kan word van layu: - "bevel". Die dolosse is dus die "woord", die "bevel" van iemand. Wie se woord of bevel sou dit wees?" Betreffende die draer van hierdie woord, of bevel of boodskap wat van Modimo en die badimo kom, sê Coertze dan (a.w. 6): "Die akkedis is die eintlike boodskapdraer". Die woord bula waarna hierbo verwys word kom in die omgangstaal onder die Tswana ngaka's voor as bola wat vandag 'dolos' beteken, bv. "ke laola ka bola" (ek sê waar met dolosse). By 'n betragting van die verskillende valwyses van die dolosse en hul interpretasie moet dan o.a. gelet word op hoe elke dolos geval het en wat die onderlinge verhouding van hulle ligging is.

Dit is van die allergrootste belang vir die ngaka om die dolosse almal goed deur te kyk en te sien hoe elke dolos lê: of hy trap, op sy rug lê, op sy sy lê of regop staan. Maar meer nog: die windrigting waarheen elke dolos wys, en dan ook sy verhouding tot al die ander; of hulle in 'n kring lê, of uiteenspat of in 'n bondel bymekaar lê; en ook watter dolosse aan hierdie valpatroon onderworpe is. Elke dolos stel met ander woorde 'n deel van die samelewing voor en almal saam die hele gemeenskap waarby Modimo en die voorouergeeste ook teenwoordig is, asook ander persone of stamme. Die ooste dui op die sonsopgang, 'n nuwe dag, nuwe geleenthede, hoop, verwagting, lewe. Die weste is die teenoorgestelde: naderende duisternis, vrees, agteruitgang, die dood. Die suide vanwaar die koue winterwinde, ryp, die haelstorms, die weerlig, die natuurrampe, kom - dus die rigting van teenspoed. Noord: die teenoorgestelde: onderneming, voorspoed.

(a) Die valwyses

Elke valwyse het 'n eie naam en 'n eie pryslied wat opgesê word sodra die ngaka die val uitken.

(i) Die twee manlike hooffigure: More-mogolo en Sejaro (of Kgadi) kan elk in vier posisies 'val': Hulle kan 'loop': Di gatile, di a tsama'a (Hulle trap, hulle loop). Dit is die posisie waarin 'n beeskloutjie normaalweg trap. Die rigting waarheen hulle loop, is dan dieselfde as waarheen die punt van die hoef wys. Hierdie is die normale 'sterk' posisie. Vervolgens kan hulle tlhakola wat beteken

'omgekeer, onderstebo' di wele motlhakola - (hulle het 'onderstebo' geval). Dit is die swakste posisie want nou lê die bees met sy pote in die lug. Hy kan op sy snykant val en soos 'n piramide staan met die voorste punt in die lug. Hierdie posisie word genoem: 'E hupile - hy hou sy asem in'. Go hupa kan beteken om groot teue water of bier te drink, of lug in te adem. Die val impliseer ontevredenheid, geheim-sinnigheid, agterdog. Die dolos kan ook op sy een kant te lande kom, asof hy regop staan, ook met dié een hoek in die lug. "E eme, e a lwa (hy staan regop, hy baklei)". Dit dui dus die veg-posisie aan. Dit is dus noodsaaklik om eerstens vas te stel hoe die twee manne geval het.

(ii) Die twee vroue-figure kan elk met die 'gesig' na bo val: Dan 'loop' of praat hulle. Of met die 'gesig' na onder lê: "o tlhakotse" - (sy het omgekeer). Dit dui op droefheid of 'n ramp. Maar nou is die rigting waarheen elkeen se voete wys van belang want sy beweeg daarheen.

In die tekste word vanaf B.11 stap vir stap met verduideliking lig gewerp op hierdie ingewikkelde kuns van die Bantoe wat alleen met die grootste toewyding volkome bemeester kan word. Dit is van groot belang om 'n duidelike begrip te kry van hierdie aspek van die ngaka se professie, en daarom word hieronder enkele fasette van interpretasie van die val-wyses bespreek:

(iii) In teks B.12 'loop' al vier die dolosse. Die twee manlike dolosse loop weswaarts terwyl die twee vroulike dolosse na die ooste gaan. Hulle beweeg met ander woorde al verder van mekaar af weg. Dan sê die ngaka: "Se se ileng se ile, se se ileng ke moswelateledi. - (Wat weg is is weg, wat weg is sterf in die vreemde). Dit wil sê: Indien hulle uitmekaar sou gaan, sal hulle nie weer bymekaar kom nie."

(iv) In teks B.13 het net die senior vrou van posisie verander en sy kyk nou ook na die weste en daarom verduidelik die ngaka: "As die Mosadi-mogolo (senior vrou) na die weste sou kyk, dan: sal sy niks met hulle te make hê nie, sy sal hulle dan verlaat. Dan het hulle geval: "Gobyane" nl. "die ontslapenes". Dit wil sê: Daar word bedoel die ontslapenes, hulle wat nie meer teenwoordig is nie."

(v) Volgens die verduideliking van dieselfde ngaka is dit egter ook nie 'n gunstige teken as almal in dieselfde rigting val en almal van die suidweste af kom vanwaar die donderweer en hael kom nie. Hy stel dit so in teks B.14: "As al die dolosse (d.w.s. hierdie 4 hoofpersone) na die ooste kyk, dan sê hulle: 'Hulle het "'n probleem" geval'. Dit wil sê: Hulle het so geval dat mens kan sien dit is 'n moeilike saak. Hulle het geval net soos hael, as dit val en sê: 'Waa!' Dit beteken dan die gevaar van hael as dit val. Dit wil sê dat hulle 'n onheil voorspel wat kan kom soos hael."

(vi) Indien almal so sou bly loop na die ooste maar net die junior vrou so val dat sy suidwaarts loop dan het dit 'n ongunstige betekenis wat meer spesifiek word en op haarself, d.w.s. op een of ander jonger vrou, betrekking het. Die ngaka stel dit so in sy eie woorde (Teks B.15): "Die Jong-vrou is uit, sy kyk na die suide. Hulle het geval: 'Bloed van 'n moeilike saak'. Dit wil sê: Dit beteken dat die skoondogter 'n siekte het wat skielik oor haar gekom het. Dit is vrouebloed. Alle soorte bloed noem ons "Morupi" en daar is 'n verduideliking voor." In Hoofstuk IX word 'vrouebloed' behandel wat 'n baie groot rol speel in die lewe van die hele samelewing en wat as die oorsaak aangegee word van baie teenspoed en ongesteldheid veral by mans.

(vii) Dit sou vir die 'Jong-vrou' op 'n persoonlike ramp uitloop indien die dolosse soos in (vi) hierbo sou val, behalwe dat die 'Ou-vrou' dan weswaarts loop, d.w.s. na die duisternis en die dood, en die twee manlike dolosse: More-mogolo en Kgadi (Jaro) met hulle pote in die lug sou val. Wanneer hulle so val, dan verduidelik die ngaka (vgl. teks B.16): "Die 'Ou-vrou' is aan hulle westekant; dit wys dat dit nie goed lyk nie.... die weste dui op verlies of die dood. ... Daar is bloed! wat weg beweeg soos die 'kalf' ('n ongebore kind) indien dit beskadig sou word." Met ander woorde die dolosse sê aan die ngaka dat hier 'n vrou is wat 'n baba verwag maar wat doodgebore sal word (of dat sy 'n miskraam sal hê).

(viii) Dit sou 'n groter ramp wees indien die dolosse almal sou lê soos in (vii) hierbo (vgl. teks B.17), maar almal is onderstebo; daar is nie een wat 'loop' nie en die 'Ou-vrou' is gerig na die weste. Die naam en verduideliking van hierdie val sê die ngaka is: "'Die onderstebo van 'n moeilike saak wat die kaptein se vrou se bedekking omgekeer het'. Dit beteken 'die dood!' Selfs as jy vir 'n man sou dolos gooi, dan moet jy weet sy vrou is dood. Of die vrou se man is dood."

(ix) Die ngaka wil graag meer spesifiek wees in sy uitsprake en dan sê hy bv. in teks B.18, waar almal onderstebo lê en oos kyk behalwe die 'Jong-vrou' wat onderstebo suid kyk: "Dit beteken dat die 'Jong-vrou' haar oorgegee het aan die magte (rampe). Sy het hulle losgemaak (haar swangerskap)... As sy lê teenoor (More-mogolo) wat onderstebo is, dan is dit 'n manlike ongeborene. As sy lê teenoor die 'Ou-vrou' wat onderstebo is dan is dit 'n vroulike 'kalf' (ongeborene). Dit beteken alles net die dood. Die ongeborene kan gebore word, maar sal reeds 'moeg' (dood) wees."

(x) Indien al die dolosse van noord na suid 'loop' met hulle 'gesigte' na bo behalwe net Kgadi (die Jong-man) en hy lê onderstebo en gerig na die ooste dan word die val genoem: 'Morupi wa pelaelo' ('Die bloed van twyfel') (vgl. teks. B.19).

(xi) Die woord Mpherefere kom dikwels voor in die prysliedere van die dolosse, en sien gewoonlik op die twee vroue dolosse as hulle 'gewas' het en rond-'loop'. Ke mpherefere: (dit is oproer, skelmstreke) of hulle is 'in beroering: hulle kry geen slaap nie'. Teks B.20 is 'n voorbeeld hiervan: Kgadi (die Jong-man) staan op sy sy: 'E epile pitso' - (Hy het 'n volksvergadering byeengeroep). Hy kom van die ooste en in hierdie posisie het hy dan iets om mee te deel, 'n boodskap wat van die ooste af kom. More-mogolo (die stamhoof) is ook op sy sy en 'luister': "Hy ontvang die woorde van sy onderdane." Die Jong-vrou is naby Kgadi en kyk na hom: "Sy gee aandag aan die Jong-man se boodskap." Die Ou-vrou kyk na die weste. Vir so 'n 'val' is die verduideliking dan: "Die Jong-man het die hoofman se volksvergadering opgeroep. 'Jong-man' is die onder-kapteins. Hierdie saak kan iets soos 'n oorlog wees. ... Hulle sal die aangeleentheid laat in die vrouens se hande aangesien hulle 'in beroering' (Mpherefere) is, d.w.s. hulle kry geen slaap nie." Hier 'openbaar' die 4 hoofdolosse nou 'n ingewikkelde situasie wat ontstaan het en wat deur die ander dolosse en daaropvolgende 'valle' sou uitgebou word.

(xii) Indien hulle soos in (xi) sou val maar More-mogolo 'trap' in plaas van op sy sy te 'luister' en suidwaarts 'loop', dan is die interpretasie: "Dit beteken die hoofman het geweier om gehoor te gee aan die woorde van die onderkapteins. "Ke setlhako' (dit is 'n skoen) d.w.s. 'n reis. Die kaptein het hom onttrek van die saak." Dat hy suidwaarts loop beteken nie veel nie: "Want wat na die wind gegaan het (na die suide) sal weer terugkom. Die kaptein sal weer terugkom maar hy sal niks met hierdie saak te doen wil hê nie."

(xiii) Dat daar 'n reis onderneem word sou beklemtoon word indien soos in B.22 die 'Ou-vrou' onderstebo sou lê, d.w.s. 'sy het los gemaak': sy keur haar man se reis goed.

(xiv) Donderweerstoestande sal ontstaan veral met weerlig as die dolosse soos in B.23 sou val: Kgadi (die Jong-man) het nou op sy snykant beland en staan soos 'n piramied met die punt in die lug en kyk suid (m.a.w. as die hoof sou platval in trap posisie dan loop hy suid). "O masopye' - hy is in 'n dreuning. Hy het sy asem ingetrek en kyk na die suide. Die vrouens en die 'Ou-man' is onderstebo. As hulle so geval het sal ek vir jou sê: Die weer sal vanaand opkom met weerligte, en dit kom van die noordweste en gaan na die suidweste, maar dit gaan net met die gedreun van die weerligstrale."

(xv) Die ngaka betwyfel die egtheid van 'n boodskap soos in B.24, wanneer More-mogolo en die twee vrouens na die suide kyk en More-mogolo met 'ingehoue asem' staan, terwyl Kgadi, die Jong-man op sy rug lê. Dan word van hom gesê: "o di file phefo" (hy slaan dit in die wind). Die uitspraak is: 'Die boodskapdraer is verkeerd.'

(xvi) 'Twee pieke in dreuning teenoor mekaar' is soos in B.25, wanneer die manne elkeen met punt in die lug staan reg teenoor mekaar soos twee perde wat mekaar met die voorpote wil kap! "Hulle is die twee spitskoppe. Hulle dreun." Die twee vrouens staan vlakby: 'ba mpherefere': 'hulle is in beroering'. "Dit is wanneer mense stry en hul geeste teen mekaar kragte meet. Die gevoel van albei is, nie een is bereid om terug te staan nie. Die beëindiging hiervan is slegs 'n geveg... Dit is soos wanneer daar geveg word om die kapteinskap. Hulle moet net mekaar beetpak."

(xvii) Indien Kgadi (die Jong-man) op sy rug sou val met sy neus na die noorde, die twee vrouens naby hom in die 'beroering' posisie, en More-mogolo loop, soos in teks B.28 dan word gesê Kgadi 'gee die gees' aan die vrouens. Die ngaka interpreteer hierdie val as volg in sy eie woorde: "Hulle het 'Omkering' geval: die omkering wanneer gesê word: 'Die takheining brand en dreun'. Hulle sê: Is daar dan nie manne daar oorkant nie? As die takke brand steek hulle die ander ook aan... Is daar dan niemand wat 'n woordewisseling kan bestraf as die mense met mekaar wil baklei nie? Dit wil sê: Die Jong-man bring verwydering tussen die families sodat hulle rusie kan maak, totdat dit by die stamhoof uitkom."

(xviii) Soos reeds tevore gesê, val Modimo (Die Opperwese) die thakadu (erdvark) gewoonlik op die een of die ander sy en dan 'slaap' hy, of 'brei hy die hande' uit in goedkeuring. Maar op die grond, waar die dolosse gewoonlik gegooi word, kan hy ook nog in 3 ander posisies val: Modimo kan 'sit' met die ronde 'kop' in die lug (vgl. Reyneke, 1945 tekste par. 178). Dan is die interpretasie dat jy getoor is deur 'n persoon van aansien, bv. jou kaptein. Modimo kan regop staan op sy voetstukkie (a.w. par. 179). Dan sê die ngaka die pryslied op:

"Modimo wat by die Rita-berg is,
 U het nie geboorte gegee nie,
 U het 'n miskraam gehad,
 U het geboorte gegee aan 'n rooikop-wurm.
 Wat is mooi van u Modimo?
 Is dit as u eet? As u vet word?
 Of om te slaap met die weduwees? -
 'Myne is net om dood te maak
 Ek tref die kaptein en hy gaan eenvoudig dood..."
 (a.w. par. 146).

Die betekenis: Hierdie siekte kom van Modimo. Jy is nie getoor nie. Daar is geen ngaka wat jou kan genees nie. - Dit is die dood."

Modimo kan ook op sy kop staan met voete in die lug: o morupi: ke gore o gaketse (Hy is baie kwaad). 'Maar die ngaka kan gaan bid.' As hy (soos in a.w. tekste par. 181) op sy sy 'staan' met die punt op die grond dan word gesê: 'o a êpa' (hy grawe). Die betekenis is dat hy sê:

"Julle maak wat julle wil en sê dan dit is my skuld. Dit is nie my skuld nie." "M.a.w. ons beskuldig Modimo vir ons teenspoed wat ons oor onself laat kom het."

(xix) In Teks B.29 bring die ngaka die twee 'Water-olifante' (skulpe) by. In hierdie geval 'loop' die vier hooffigure en tussen hulle die twee skulpe. 'Di khupamarama: (Hulle is geheimsinnig). M.a.w. hulle trap op die holkant (soos 'n slak loop) en verberg of hou die geheim wat in die skulp is. Dus: almal loop rond en praat, maar daar is 'n geheim waarvan hulle nie weet nie.

(xx) In B.30 beweeg al die dolosse agter mekaar in 'n kring - almal 'loop'. Nou is dit nog 'n geheim, maar dit raak die hele gemeenskap, soos wanneer iemand weggeraak het.

(xxi) As die twee skulpe sou val met hul openinge na bo, dan 'lag' die olifante: Ke ditshego. Hulle sê m.a.w. die mense is bly. Dit is as al vier die hooffigure loop.

(xxii) Indien hulle sou val soos hierbo by (xxi), maar More-mogolo op sy rug lê en 'aan hulle die wind gee' (vgl. B.32) dan word hierdie val genoem: 'Mogolori': (Blou-kraanvoël). "As die dolosse: 'Blou-kraanvoël' geval het, dan praat hul van goedheid. Selfs as iemand siek was, dan beteken dit dat alles nou reg is; hy sal in hierdie dae weer opstaan. Dit meen alles is reg."

(xxiii) Die twee olifante (Bo-tlou) van ngaka I.M. se stel, gee vir hom 'n aanduiding van die mate van blydschap en geluk wat verwag kan word. In teks B.33 val al die ander dolosse soos in B.31 met die skulpe in die middel en hulle 'lag'. Die twee olifante wat nou bykom in B.33 'loop' noordwaarts, maar hulle is aan die westekant van die ander dolosse: "dan dui dit op groot geluk. As hulle aan die oostekant staan dan beteken dit 'n geringe geluk. As die olifante 'op hulle voete' val beteken dit: groot blydschap."

(xxiv) In B.34 verander die olifante van die posisie in B.33 genoem. Nou is hulle suid van die ander dolosse en loop weswaarts, die manlike agter die vroulike een. Maar nou kom die bobbejaan-dolos en die duiker-dolos ook by. Hulle lê bymekaar, suid van al die ander. Duiker kyk na die groep en bobbejaan kyk na duiker. Hierdie val word genoem: "Die vrolike ondersoek van die ystervarke." Die pryslied sê: "Die ystervarke het die koring in die land gevreet. Toe beskuldig hulle die olifante, omdat hulle spore so groot was." Hier gaan dit om 'n valse beskuldiging te midde van blydschap. Die bobbejaan wat skerpioene eet beskuldig die duiker dat hý die skerpioene geëet het. Maar 'n duiker eet nie skerpioene nie. So is dit bv. tydens 'n saak oor 'n ongehude meisie wat swanger is: "Sy beskuldig die een wat sy lief het, sodat hý met haar moet trou." As die dolosse dan gevra word om lig op die onderwerp en hulle sou 'Mereko-putla ya bo noko' val, dan sal die ngaka sê: 'dit is leuens en dit terwyl daar blydschap is (oor die komende baba!).'

(xxv) Die 'twee rooibokke' kom nou ook by aan die westekant en die manlike een lê op sy regter sy en kyk noordwaarts terwyl die vroulike rooibok langs hom is maar suidwaarts loop. Die vroulike olifant loop weswaarts en die manlike olifant noordwaarts. More-mogolo 'loop' ook noordwaarts. Hierdie val word genoem: "Waarom is jy bedroef - Wagter vir die oorwinningslied." Die interpretasie van die valwyse is: "Dit beteken: Wat maak jou hartseer (kaptein). Hoekom is jy treurig? Die vraag is aan die manlike rooibok wat op sy regter sy lê. Dit wil sê: hy huil, en hy treur oor sy familie. Dit sien op die sake wat hom raak, nl. aangaande sy kapteinskap, wat hom bedroef laat voel. ... Ons sien rooibok se vrou is in die pad. Sy kyk na die suide, daar waar geen vrede is nie. 'n Stat word natuurlik deur 'n vrou gebou. Deur dan so te praat van die vroulike rooibok word die stat bedoel." Met ander woorde, die vrou wil weg van haar man en maak hom bedroef. (Nota: Hierdie was 'n werklike 'val' wat toe soos hierbo vertolk is).

(xxvi) In B.36 is dan 'n volledige stel geïllustreer soos in 'n werklike 'val' toe daar in September 1965 'n pasiënt na die kgotla gebring is wat verskriklik aan die mond en neus gebloei het. Die leeu, die skilpad en die steenbok is nou ook by. "Die 'Boodskapper' (steenbok-ooi) lê in die middel op haar regter-sy; sy is siek. Die 'Ouer-man' en 'Jong-man' lê albei met ingehoue asem. Die Water (skulpe) lê 'mpherefere ya khupamarama' (in 'beroering van geheimsinnigheid'). Die olifante kyk noordoos en sê: "Die helderheid van die opgaande son. Die rooibok is 'omgekeer' (motlhakola) en stem saam met Leeu: Hy is die weerligstraal en lê op sy sy. Hy ontvang die bloed (van die kranke). Aangesien hy kyk na waar die bloed vandaan kom. Die erdvark (Modimo) sê: 'Ek is die een wat kom van die koppie waar die vrugtepitte gestamp word!' Dit beteken: Jou voorouergeeste keur dit goed. Die skilpad sê: 'Die praatjies van die Boodskapper.' D.w.s. die bloed in haar het self 'n weg gesoek en toe oopgebreek. Die bloed het vanself begin en niks het haar seer gemaak nie." Die vroulike erdvarkdolos wat Modimo o monamagadi of 'vroulike Modimo' genoem word stel hier die afgestorwe ouma of oumagrootjie voor. Die valwyse sê: O a bona! - Sy sien!

"Modimo (die manlike erdvarkdolos, d.w.s. die afgestorwe oupa) het sy skoene aan, hy loop, hy sê die pasiënt sal gesond word. Die vroulike skilpad lê onderstebo, - sy 'ontvang' ook.... Die een rooibok loop oos: 'die lig van Vader son' - dit beteken jy sal sien hoe die siekte (die kranke) verlaat. Dit is wanneer die dolosse na die ooste loop. As hulle na die weste sou draai dan sê hulle daar is nie lewe nie, en ons sê: 'Die son sak'. Hulle sê: 'Wat weg is is weg. Wat weg is sterf in die vreemde."

Die ngaka het toe die kind behandel o.a. met kerfsels van ietermagog, steenbok, haakensteekwortel en haar die dampe laat inadem en die verpoeierde laat opsnuif. Die bloeding het toe opgehou.

(b) Die prysliedere van die valwyses en hul interpretasie

Uit die voorgaande sal dit reeds duidelik wees dat daar 'n paar honderd moontlikhede moet wees van liggings en groeperinge waarin vyftien dolosse kan val. Die ngaka klop met sy dolossakkie, wat bv. van 'n muishondvel gemaak is, twee- driemaal teen die grond en skud die dolosse dan een na die ander by die nou opening uit vir die eerste val. Vir die tweede en derde 'gooi', pak hy hulle in sy twee hande, blaas daarop of stamp sy hande teen die grond of vra vir die persoon vir wie hy gooi om op hulle te blaas: "A ko o di khuelle" (Blaas asseblief op hulle). As hulle dan val, dan is daar soos hierbo verduidelik sekere 'valle' of groeperinge wat die ngaka se aandag trek: soos bv. die twee manlike beeshoewe wat baklei, of die twee skulpe wat lag of die bobbejaan wat vir die duiker vals beskuldig.

Die ngaka dink ook aan die saak waaroor hy dolos gooi en die kennis wat hy reeds daaroor het asook sy persoonlike opinie daaromtrent. Dan kom daar uit ondervinding en gebruik 'n pryslied by hom op wat op so 'n groepering betrekking het. Dit is nie willekeurig nie, maar in 'n vaste oor-gelewerde vorm. Hy maak met ander woorde nie die pryslied op nie, maar vir die groepering van die paar dolosse wat sy aandag trek sê hy dan in twee tot agt sinne so 'n pryslied baie vinnig op. Dit is in argaïstiese Tswana met talle woorde in wat nie meer in die omgangstaal gebruiklik is nie. In tekste B.37 word 35 sulke prysliedere met hul vertalings gegee asook die interpretasie daarvan. Sommige dingaka 'ken' skynbaar die prysliedere beter en kan 'langer' dele daarvan opsê. Ander dingaka ken nie soveel prysliedere nie, of net gedeeltes van hulle. In elk geval gooi 'n ngaka nooit dolos en begin verduidelik alvorens hy nie eers 'n stukkie pryslied opgesê het nie.

Enkele voorbeelde kan hier ter illustrasie gegee word (uit teks B.37):- "Die melk is skoon. Ek is self skoon. Die vuilheid kom deur die een wat die emmer dra." Die betekenis is dat 'n onskuldige of skoon mens besoedel gaan word deur iemand anders wat aan hom 'n slegte besindheid sal oordra.

As twee van die hoofdolosse, 'onderstebo' val dan sê die ngaka: "Motlhakola we Lekgorokgoro o o tlhakotseng mogatsakgosi ditswalo." (Die onderstebo van 'n moeilike saak waar die kapteinsvrou se bedekking omgekeer is.)" Dit beteken: Dat hier 'n geval is van diefstal; of om iets te neem wat jy kom haal het; of om in gevangeskap weggevoer te word; of die dood.

Mpherefere se pryslied (B.37.14) sê:

"Beroering! Wat is beroering? Beroering is 'n mens;
Beroering is die wolke: Hulle bring die hemelruim
in beroering.
Beroering is die aasvoëls: Hulle maal rond,
en sien die karkas van 'n dier.
Hulle sê: Wat se beroering is dit?
Die beroering is aangaande die beeste;
die beeste het nie lêplek nie
die lêplekke van die beeste is vol weeluisse."

Die 'weeluisse' bedoel goed wat pla of byt, d.w.s. mense wat die beeste pla. Hierdie val se pryslied beteken dus: Moeilikhede?

Prysliedere vorm deel van die tradisionele poësie van die Bantoe. Daar word veel gebruik gemaak van die klank-effek van die woorde, soos bv. in B.37.21:-

"Thwagadima ya marutla a kôma!
A ga go banna ka koo? Motse o a fsa!" Wat beteken: "Weerligstraal wat die oorwinningslied verbreek! Is daar dan nie manne nie? Die stat brand!" Dit beteken: Is daar dan nie geskikte manne (dingaka) wat die stat kan beveilig sodat die weerlig nie die stat aan die brand kan steek nie?

Vergelyk vir meer valwyses en prysliedere (Reyneke 1945:§140) en ook Hanekom (1965:128) vir 'n vergelyking van name en prysliedere by die Bamasemola soos bv. vir die valwyses: Mohlakola, Morarwana, Thwagadima, Makgolela, Morupi, Mabjana, Moraro, Masupja, Mogoluri. Hoewel die prysliedere min ooreenkoms toon, kan bv. 'n verwantskap gesien word by bv. "Moraro" wat gaan oor die beveiliging van die stat se omheining.

(c) Uitsprake

Dit gebeur selde indien ooit dat 'n ngaka sal sê hy kan nie oor 'n saak dolosgooi nie. Die rede hiervoor is dat wanneer hy hulle gooi hulle in elk geval in 'n sekere valwyse sal val, al is dit in 'n kombinasie wat hy nog nie tevore gesien het nie. Maar, soos reeds verduidelik, sê elke dolosse ligging vir hom iets. Nou kombineer hy al hierdie betekenis en pas dit aan by die vraag.

Na bewering het dingaka al wonderlike uitsprake gegee en dinge voorspel of gesê: soos bv. waár verlore goedere of beeste is; wat dan ook presies net so gevind is soos wat hulle dan sou vertel het. Die 15 dingaka wat ondervra is vir hierdie ondersoek het egter nie een met die talle kere wat daar dolos gegooi is ooit 'n opspraakwekkende voorspelling of uitspraak gemaak wat as 'bewysstuk' ingedien kan word van die 'bonatuurlike' mag of kennis of openbaring wat die dolosse of dingaka dan sou kan gee nie. Laubscher (1937:43) het 'n sekere dolosgooier (Isanuse) in die Transkei uitgetoets deur 'n beursie met geld weg te steek, maar die dolosgooier kon 'n noukeurige beskrywing gee van wat in die

beursie is, hoe dit lyk en waar dit weggesteek was. Laubscher kom dan tot die gevolgtrekking (p.45): "I have no doubt that these 'isanuses' and 'amaggira' have a form of psychic power, which one may call psychic sensitivity, because the word 'intuition' does not cover all its phases."

Vir die Motswana, d.w.s. die stamhoof in sy kgotla, asook sy onderdane sowel as die onderwysers, en die lidmate van die kerk bly die dingaka met hulle dolosse die onweersaanbare bron van inligting oor afwykende verskynsels in die daaglikse lewe. As dit nie wil reën nie, en die hoofman sy stamgenote oproep vir 'n biddag, dan sal na die diens wat gehou is, die hoofman bv. met die mans in die kgotla (volksvergaderplek) byeenkom en dan sal ses of meer dingaka in 'n kring gaan sit en elk sy dolosse gooi. In 'n spesifieke geval was die uitsprake van so 'n aard dat een na die ander iets genoem het totdat die laaste een almal se gevoel saamgevat het deur te sê: "Kaptein, dit reën nie, omdat ons nie eenstemmig is nie. Ons is verdeeld en daarom kan Modimo ons nie seën nie. As ons eensgesind is sal dit reën. Stuur uit kaptein laat die veld 'gewas' word sodat dit kan reën."

In 'n outentieke geval het 'n Kgotla-ngaka en sy leerling na 'n jong man gegaan wat 'n geweldige hoofpyn gehad het, waaraan hy toe al 'n geruime tyd ly. Die ngaka het sy dolosse uitgeskud vir die eerste 'val'. Hulle het toe Morupi geval. Nadat die ngaka die pryslied opgesê het verduidelik hy: "Hierdie valwyse toon vir my dat die kranke (baie) siek is; sy bloed is sy siekte." Hy neem hulle weer op en blaas op hulle tussen sy hande en toe hy hulle 'n tweede keer gooi, val hulle Merêko: "Ek het toe besef dat hierdie mens so siek is: watter soort siekte hy het." Nog 'n keer word hulle opgeneem, geblaas op hulle en weer gegooi. Hierdie keer val hulle Motlhakola: "Hy is verongeluk (deur meisies)." Met ander woorde van hulle menstruasie-bloed is deur hom opgeneem. Vir die vierde maal word hulle gegooi nadat ook die kranke op hulle geblaas het (go khuela) en die pryslied word opgesê van Mosibi. Die verduideliking is: "Dit is die siekte van vroumense. Modimo (die erdvarkdolos), toon my dat hy 'n hart het. Dit is hý (die hart) wat siek is. Dit maak sy kop seer." Die ngaka vra toe vir die pasiënt of die dolosse die waarheid praat en hy bevestig dit toe.

Die ngaka het toe verduidelik dat die jong man by iemand was wat haar maandstonde gehad het en dat haar bloed in sy liggaam ingedring het, sy hart te vol gemaak het en dat sy hart die onrein bloed nou na sy kop toe opdruk wat die geweldige hoofpyn veroorsaak. Soos wat die ngaka in bg. geval vir homself en sy pasiënt kon tevrede stel oor wat presies gebeur in hierdie geval en wat die oorsaak van die siekte was, so gebeur dit met die dolosse dat oor enige saak hulle 'n uitspraak kan gee.

4. Kgatla dolosgooiery vergelyk met ander stamme

Waar hierdie nie 'n vergelykende studie is van dolosgooiery van die Suidelike Bantoe nie, sou dit buite die huidige bestek gaan om hier in besonderhede daarop in te gaan. Maar wat van belang is, is om daarop te let dat die Kgatla as deel van die Batswana, en hulle weer as onderdeel van die Sotho en Suidelike Bantoe almal 'n onderlinge verwantskap toon met hul dolosgooiery. Dit geld vir die voorwerpe wat gebruik word, asook vir hul name en eienskappe, en die metodes van 'dolos-gooi'. Vergelyk vir verdere besonderhede oor die ooreenkoms by ander Bantoe-stamme: Coertze (1931:5 e.v.).

Bruwer (1956:157) wys ook daarop dat die beoefenaars van die 'divinasiekuns' onder die Sotho, Tsonga en Venda gebruik maak van 'n ingewikkelde tegniek waarin dolosse en ander divinasievoorwerpe 'n belangrike rol speel. Hy sê: "Dit is wel die toordokter wat die dolosse gooi en die ligging interpreteer, maar dit is die dolosse self wat die boodskap bring." Hy bevestig dan ook dat hoewel die dolosstelle verskil wat betref die samestellende stukke, daar tog 'n duidelike patroon is wat gevolg word in die samestelling van die stelle. Bruwer meen dat die naam ditaola gebruik word vir dolosse by Suid- en Noord-Sotho en 'bola' by die Tswana. Die aangehegte Tswana-tekste wys egter duidelik dat die woord ditaola by die Tswana net so veel of meer gebruik word as bola. Bruwer (1956:158) gee vir die Sotho-Tswana groep kortliks 'n samevattende beskrywing: "Die vier spesiale stukke vorm die kern van die stel. Hierdie vier dolosstukke is die belangrikste sleutel tot die openbaring van geheime. Hulle gee die kern van die boodskap aan, terwyl die ander stukkies die aanvullende informasie verskaf."

Hoffmann (1929:288-300) gee 'n paar insiggewende tekste oor die Noord-Sotho opvatting van waarsêery met die dolosse. Die twee valwyses Mahlakola en Mpherefere wat ook by die Tswana voorkom, word o.a. vlugtig daar beskryf. Sy vertaling op p. 290 lui: "Fallen die Würfel so, dass alle ihre Zeichen nach unten liegen und unsichtbar bleiben, dann bedeutet das Aufruhr und Unruhen." Hier moes "nach oben" vertaal gewees het, want die teks lui: "Tsa hlanola mebala ka moka ke gore di bolela mpherefere..." en dit volg net na die vorige val toe hy gesê het: "tsa thiba mabala a tsona" - vir Mahlakola (thiba - bedek). Hierdie hlanola beteken dus in hierdie geval "omgekeer" (m.a.w. anders as die vorige dus met tekens sigbaar), en dit is Mpherefere.

Frau Gieseke het met die hulp van van Warmelo (1931:257) 'n baie waardevolle bydrae gelewer oor die soorte van waarsêery by die Venda, waar hul ook o.a. die vier ivoorstukke gebruik wat hulle thangu noem en sy sê bv. (a.w. 266): "Er wirft sie sich am Morgen, ehe er die Hütte verlässt, um den Verlauf des Tages zu erkennen. Fallen sie schlecht, so bleibt er daheim und stellt sich krank. Vor Antritt einer Reise befragt er die Würfel." Gieseke het 16 prysliedere van die 4 dolosse met hul interpretasie noukeurig by die Venda aangeteken (1931:269) wat verwantskap toon met die Tswana

dolosse. So bv. is die Mufirifiri valwyse by die Venda ook as al die merktekens na bō wys en dit beteken ook soos by Mpherefere onder die Tswana: stryd, onenigheid of opstand. Die bewoording van die prysliedere self, blyk egter wyd uiteenlopend te wees tussen die Venda en Tswana.

Die gooi van dolosse en hul interpretasie het 'n baie belangrike sosiale funksie, soos wat duidelik na vore kom in Marwick se: 'Sorcery in its Social setting' (1965: 91): "The divining situation is important sociologically, since it is during divination that vague feelings of tension are organized and formulated into a belief that a particular person is responsible for a particular misfortune." Hy wys daarop hoedat die dolosgooier 'n ywerige en oplettende studie maak van die plaaslike verhoudinge van mense, wat hom dan help met sy interpretasie van die valwyses.

Junod, (1913) verbaas die hedendaagse volkekundige met die deeglikheid en objektiewe waarnemingsvermoë en nette weergawe van gegewens wat hy reeds vroeg in die Suid-Afrikaanse etnologie geopenbaar het. Hy kom wat dolosgooiery by die Thonga betref, tot die slotsom (a.w. 519) dat: "the art of bone-throwing is by no means child's play, nor a mere quackery by which astute sooth-sayers deceive their credulous fellows. It is a real art which diviners practise in all sincerity, believing themselves that they receive objective revelations through it.... Their whole life is connected with these bones, which they really love and to which they are bound..."

Ashton (1952:297) is van mening dat aangesien baie van die prysliedere van die valwyses bekend is by die Sotho 'ngaka' se toeskouers, dat hy 'n pryslied opsê wat pas by die besondere situasie eerder as die val: "the diviner uses the lithoko discriminatingly, and selects them, not so much in accordance with the actual fall, as with reference to the situation he suspects he is being called upon to divine." Die Tswana dingaka soos blyk uit die tekste B.11 tot B.65 skyn daarop gesteld te wees om vir elke spesifieke val sy eie pryslied te hê, maar sekere individuele dolosse se valle of groeperinge wat meermale voorkom se prysliedere word dan meer dikwels herhaal. Die interpretasie is wel ook by die Tswana, soos by ander stamme volgens die eise van die omstandigheid.

'n Belangrike punt om hier op te let, is dat die ngaka nie 'n 'fortuinverteller' is nie. 'n Motswana gaan nie somer uit nuuskierigheid na hom nie, maar telkens wanneer iets gebeur het wat vir hom 'n probleem skep wat opgelos moet word, soos wanneer bv. 'n bees of kind weggeraak het of iemand siek geword het. Ook wanneer daar onsekerheid is oor die toekoms, bv. met 'n reis wat beoog word, word die ngaka se dolosse geraadpleeg.

Motlamelle (1928) het met moeite in sy Ngaka ea Mosotho oór die 30 prysliedere van dolosse se valwyses in Sesotho aangeteken, maar by 'n vlugtige vergelyking met die aangehegte tekste in Afdeling B, kon nie veel ooreenkoms met die Tswana-tekste gevind word nie.

B. WAARSÊERY DEUR MANKGWENYANE

Dit is opmerklik dat die 3 of 4 Kgatla-dingaka by wie daar navraag gedoen is, almal weet van mankgwenyane en een of ander ngaka geken het wat dit gehad het, maar nie een van die 16 dingaka by wie hierdie ondersoek gedoen is, 'n mankgwenyane gehad het nie.

Ngaka I.M. van die Kgatla, sê dat so ver as wat hy weet die mankgwenyane eintlik van Oos-Afrika af kom, van die 'Kinglwalekwa' of die 'Mazambisi'. Hulle het dit na die Bapedi gebring wat dit weer oorgedra het aan die Kgatla-dingaka. Mönnig (1967:85) gee 'n noukeurige beskrywing van die mankgonyane by die Pedi en hy sê dan ook o.a.: "The diviner has considerable control over this instrument. It can be used to indicate the direction in which one should look for a lost object or strayed stock. In a patient it can also be used to point out the exact location of a disease. It was apparently formerly used mainly for the smelling-out of witches." Hy gaan dan voort om te sê dat by die Pedi die mankgonyane tans selde gesien of gebruik word.

Volgens die beskrywing wat die Kgatla-ngaka van die mankgwenyane gee is dit 'n stok soos 'n kerie met 'n pluim van volstruisvere. Aan die kerie is 'n konsertina-agtige 'slang' wat gemaak is van houtjies wat behendig in 'n diamantpatroon aan mekaar oorkruis geheg is op so 'n wyse dat met die geringste beweging van die kerie, wat regop deur die ngaka op die grond vasgedruk word, die houtjies-slang heen en weer 'n swaaiende beweging uitvoer. Voor aan die punt daarvan is daar dan 'n 'neus' of 'bek' bv. van 'n aasvoël. Hierdie mankgwenyane-instrument word dan geraadpleeg om bv. aan te dui in watter rigting 'n bees weggeraak het, of 'n skuldige persoon mag wees. Dit is in elk geval duidelik dat hierdie metode van 'waarsêery' nie baie gewild onder die Kgatla is nie en dat hulle voorkeur gee aan die dolosse.

C. WAARSÊERY DEUR SEGWANA

Na bewering is die segwana 'n kalbassie wat 'praat'. (Segô is die waterskep-kalbas plus die diminutief agtervoegsel -ana). Vrae word deur die ngaka aan die segwana gestel en dan kan daar duidelike antwoorde uit die kalbas gehoor word "jaaka wailese fela!" d.w.s. "net soos 'n radio!" Hierdie instrument word volgens die een ngaka veral deur die Kwaalaka ou vrouens gebruik aan die Transvaal-kant van die Limpoporivier oos van die Tuliblok. Bruwer (1956:156) sê: "Onder die Swazi word die indruk soms gewek dat die stem van die gees uit 'n kalbas afkomstig is." Dit hang waarskynlik saam met 'n vorm van buiksprekery. In elk geval is hierdie metode van waarsêery ook vreemd onder die Kgatla.

D. WAARSÊERY DEUR 'N ORAKEL

Die gif-orakel wat so algemeen by die Azande voorkom, volgens Evans-Pritchard (1937:258 pp.) is 'n baie

seldsame verskynsel onder die Bakgatla. Slegs een ngaka het vertel dat hy in uitsonderlike gevalle 'n hoender op 'n pasiënt se kop sit, om daarmee die aard van die siekte te bepaal. Van hierdie orakel-metode sê Evans-Pritchard (1937: 259): "The method of revealing what is hidden by administering poison to fowls has a wide extension in Africa." By die Azande word 'n 'liana'-plant se wortel gebruik met 'n alkaloïde strychnine-inhoud waarvan die hoenders dikwels doodgaan en wat dan geïnterpreteer word as 'n seker teken van skuldig te wees of van toordery. In Kohler (1941:32) is 'n foto van so 'n hoender wat op 'n Zulu Isangoma se kop sit, wat Schimlek (1950:104) beskryf as deel van die inisiasieseremonie van die Isangoma: "a live fowl was placed on the head of the aspirant. Neither the wings nor the legs of the fowl were tied, but it remained on the head of the person as if mesmerized."

Junod (1913:II.449) beskryf hoe 'n hoender op die kop van 'n pasiënt geplaas word om uit te vind of 'n kranke se eggenote 'getrou' was tydens die siekte. As die hoender bly sit is dit bevestigend, maar ontkennend as die hoender wegvlieg. Die hoender wat nie wegvlieg nie word geslag en geëet om die herstel van die pasiënt te vier. By die Tswana en Kgatla in elk geval is hierdie vorm van waarsêery 'n seldsaamheid.

Die ndilo-skottel wat die Venda gebruik, is nie by die Kgatla waargeneem nie.

E. SIMPTOMATIESE KENNIS VAN SIEKTE

By die Tswana is dit ook soos by ander natuurvolkere wat vanweë hulle besondere lewensomstandighede vertrouwd moet wees met lewensmiddele en ook geneesmiddele wat in die natuur beskikbaar is. Elke Mokgatla groei op met 'n sekere basiese kennis van veldvrugte, blare en knolle wat hy kan eet en hy leer ook gaandeweg om vir hoofpyn of maagpyn of oorpyn sekere plante te gebruik. Met die verloop van tyd het sekere persone vanweë hulle begaafdheid en belangstelling uitblink as kenners van siekte en die regte geneesmiddel daarvoor. Soos in Hoofstuk IV aangedui, word hulle ngaka e tshopya - 'poenskop dokter' genoem omdat hulle nie dolosse het nie. Deurdat hulle arbeidsveld baie meer beperk is as die ngaka met dolosse syne, gebeur dit dat hulle as kruiedokters 'n besondere mate van kennis opdoen oor die siektes volgens hul simptome en ook van die behandeling met die talle beskikbare plante. So is daar bv. talle vorme van braking wat wissel in intensiteit, en wat die ngaka aanwend met inagneming van sy pasiënt se toestand. Dieselfde geld vir purgeermiddels waarvan sommige 'n verskriklike maagwerking aan die gang kan sit.

Omdat ook die 'poenskop dokter' nie altyd seker is van sy diagnose nie en daar altyd nog die veroorsakende faktore is wat eintlik die belangrikste is, soos bv. die voorouergereste wat ontevrede is, of iemand wat die persoon toor, is dit van belang vir die kruiedokter om dan die hulp

van 'n dolosgooier in te roep vir 'n analitiese diagnose van die bepaalde omstandighede. Indien die uitspraak sou wees dat dit nie deur kwaadgesindheid veroorsaak word nie, maar die persoon met middele behandel kan word, dan gaan die ngaka voort daarmee. Meermale voel die 'ngaka e tshopya' (kruie-dokter) dat hy gestrem is deur sy afhanklikheid van 'n ander ngaka se dolosse, en dan gaan hy na 'n ngaka met dolosse vir onderrig in hierdie kuns. Van die 16 dingaka wat behulpsaam was met hierdie ondersoek was net een 'n kruiedokter sonder dolosse.

F. DIE VOOROUERGEESTE SE AANDEEL IN SIEKTE EN DIAGNOSE

Die Motswana wat na 'n ngaka gaan vir hulp, in tye van siekte of teenspoed, weet dat sy eie afgestorwe voorouers (badimo) die oorsaak daarvan kan wees en die ngaka weer, weet dat hy nie sonder die hulp van sy eie voorouers hierdie persoon sal kan help en sy vergoeding daarvoor kry nie. In Teskte I.1 tot I.6 word voorbeelde gegee van die beïnvloeding deur die voorouergeeste. So sê teks I.6 dan ook:- "as hy siek is, dan is dit omdat dit 'n krankheid is wat kom van sy (afgestorwe) ouers, en daardie siekte, sal begin met sy hart. Die verskynsel by hom is dat hy sal vlug (of vrees) terwyl hy slaap. Ons sal weet dat hierdie krankheid van die voorouergeeste (badimo) kom, daar hulle ook aan hom verskyn en met hom praat." In hierdie geval, bestaan die behandeling van die persoon daarin dat grond van sy of haar moeder of vader se graf geneem word, dit in 'n sakkie toe te werk en om die kranke se nek te bind. Na verwagting sal die persoon nou nie meer met die badimo praat nie, maar indien hy dit nog doen dan word die plant Pheko-ya-badimo geneem (*Chenopodium ambrosioides* L.) wat op ou statte groei, en in die pasiënt se kussing gesit (vgl. Hoofstuk VI).

Wanneer 'n kind in sy of in haar slaap rondloop dan interpreteer die Tswana ngaka dit as 'n besoek van die voorouergeeste. In teks I.2 stel die een ngaka dit as volg:- "... as daar gesê word: 'Sy het voorouergeeste ('O na le badimo'), dan beteken dit dat haar meerderes wat dood is, miskien haar ouma, van haar gehou het en toe is sy dood voordat sy haar wense aan haar kon oordra. En nou dan, in die nag kom haar ouma terug en laat haar buitekant rondloop." Die teks verduidelik dan verder hoedat die ouma aan haar dinge sê wat sy voorheen nagelaat het. Dit geld dan ook vir voorspoed of 'n besitting wat die voorouer wil hê dat hierdie persoon hom voor moet beywer. As die persoon dan die volgende dag sê: "Ek was vannag in 'n droom", dan is dit al die tyd die ouma wat 'as gees gekom' het om die opdragte aan haar te gee. Hierdie ngaka wat 'n lidmaat van die Kerk is, vind ook dat daar 'n Skriftuurlike grondslag is vir voorouerverering, want hy sê (in I.2): "Daarom word gesê: 'Eer jou vader en jou moeder'. As jy hulle eer, sal daar nie dinge na jou kom wat pla nie." Dieselfde ngaka wys daarop dat 'n voortdurende verskyning van voorouergeeste nie vir 'n mens goed is nie omdat dit gepaard gaan met hindernisse, en so 'n persoon kan later begin kwyn en maer word. So 'n persoon moet ritueel gewas word met Moologa; bergboegoe

(*Croton gratissimus*) en die mis van die visarend (Kgwadira). Dit dien as 'n reiniging, waarna die persoon deur die geeste verlaat word.

Die een Kgatla-ngaka S.M. van Botswana gebruik ook die grond van die voorouer se graf wat in 'n sakkie gewerk word om as amulet om die nek van die geplaagde te hang, maar hy voeg sout daarby omdat volgens teks I.3: 'letswai le a boloka' (sout bewaar). Hy voeg paling- of waterlikkewaanvel daarby en sê dat die voorouergeeste dan sal vertrek. Nota: boloka word ook gebruik vir 'begrawe' en as dit van die woordspeling afhang dan 'begrawe' (boloka) die sout die voorouergeeste omdat sout 'bewaar' (boloka).

Maar daar is tye wat iemand in nouer voeling met sy afgestorwe voorouers wil kom, soos in die geval van 'n pasiënt wat verwens is (kgaba het). Poane gebruik in I.4 hiervoor Mphera:bergbas (pr. *Osyris compressa*). Die betrokke persoon was homself met water waarin van die gestampde bergbas is, waarna hy sy oorlede vader by sy naam roep.

Daar is ook 'n ander vorm van vooroueraanbidding soos in I.5 aangedui: Hier is 'n skaap se hart nodig en die plant, Kgamarego. Hulle word saam gevoeg, gebraai en verkool. Dit word dan vir 'n bok ingegee saam met van die grond van die graf van die geplaagde mens se ouers. Die bok sal dan 'slaap'. Na alle waarskynlikheid sal hierdie bok dan as offer aan die voorouergeeste geslag word en sal die badimo dan tot rus kom en nie meer die pasiënt pla nie.

In I.1 vertel 'n Kgatla ngaka van Pilanesberg hoedat in 'n droom sy badimo aan hom 'n 'openbaring' gegee het en aan hom 'n menigte spinnekoppe en grasdraermiere getoon het en gesê het dat dit sy rykdom is. Hy het hulle tevergeefs almal probeer vang en toe hygend wakker geskrik. Hy sê: "Ek glo dat my voorouers weer sal terugkeer en aan my sal verduidelik wat dit beteken." Die Motswana se geloof in die besoeke van die voorouergeeste het ook konkrete openbaringsvorme soos die insiggewende stelling van teks L.18 se slot paragraaf deur twee Kgatla-dingaka duidelik toon:- "Die voorvadergeeste wandel op die aarde deurdat hulle hul geeste in roofdiere plaas wat (kos) optel soos die wolwe en die jakkalse" (L.18). Volgens die vorige paragraaf van hierdie teks kom die geeste ook in rondloper honde om kos te kom haal. Dit is dus hieruit ook duidelik dat die geeste honger word en kos kom soek en dit ook opeet.

Lévy-Bruhl (1928:235 pp.) wys duidelik daarop hoedat dit 'n algemene opvatting is by natuurvolkere dat die afgestorwenes hul lewes elders voortsit en nog kan hoor, sien, voel, honger word en dors word soos voor hul 'dood':- "Nearly everywhere primitives believe that the dead have gone somewhere else to lead a life which is fairly similar to life here below." De Villiers en Coertze stel dit as volg (1961:187): "Daar word van die veronderstelling uitgegaan dat hierdie kragte net soos gewone mense tot medelye beweeg, om regverdigheid gesmeek, met geskenke behaag en

indien kwaadwillig gesind, versoen en selfs afgekoop kan word..." Jensen (1951:357) benadruk die noodsaaklikheid van voorouerverering te sien vanuit 'n diepsinnige opvatting van die lewe. Hy meen dat dit die sterkste na vore kom by die volkere wat landbou becefen: "Ein grosser Teil ihres Zeremonial-Lebens ist auf die Gemeinschaft mit den verstorbenen Ahnen gerichtet. ... man (muss) sich auf irgendeine Weise mit den Verstorbenen in Verbindung setzt. ... sie sind die wichtigere Teil der Gemeinschaft." Hy sê hierdie natuurvolkere is vasgevang in die volkstradisie, waarin hulle oplettendheid toegespits is op die verlede met die goddelike oorsprong op die verste punt daarvan. Schapera (1953:59) wys daarop hoedat veral voor die koms van die Christendom die opvatting onder die Tswana gehuldig was dat voorouergeeste (badimo) nog na hulle dood steeds belangstel in hulle kinders. "They rewarded with good health and prosperity those who treated them with becoming respect and obedience, but punished with sickness, economic loss, or some other misfortune those who neglected them or who offended against the prevailing social code, of which they were the guardians."

Die een Mokwena sê: "As my hart terwyl ek oor iets dink, vir my sê: 'Laat staan', dan is dit die badimo wat tot my spreek." (Reyneke 1945, tekste par. 67, 69). Die verklaring wat die Kwena ook gee vir geestesongesteldheid is dat die kranksinnige sô veel met sy badimo praat, dat hy nie meer die wat nog op aarde is hoor nie. Dit geld ook vir mense wat ernstig siek is en yl, wat dan praat met die voorouergeeste waarheen hul weldra gaan (a.w. par. 212). Die behandeling van 'n kranke gaan meermale ook gepaard met 'n gebed tot die badimo soos wanneer die vader van 'n baie siek kind bid: "Vaders, julle wat my voortgebring het, laat my kind vrygestel word, laat hom tog vir my los dat ek met hom kan bly. Bid tot julle Modimo dat Hy hom moet vrylaat; laat lewe soos ek ook nog in die lewe is." (Reyneke 1945 p. 89).

G. OPSOMMING

Diagnosering van siekte en teenspoed is ook by die Kgatla-ngaka die eerste stap voordat hy met die behandeling begin, veral omdat daardie siekte soms deur Modimo toegelaat word, maar ook heel dikwels die direkte gevolg is van jou vyand wat jou lôwa (toor). Om die oorsaak noukeurig te bepaal sou vir die Motswana onmoontlik wees as dit nie was vir sy dolosse (ditaola of bola) wat hier 'n beslissing gee nie.

1. DOLOGOOIERY is vir die Motswana-ngaka die spreke van sy badimo (voorouergeeste) om vir hom duidelik te lei in 'n onsekere wêreld vol teenslae en dreigende gevare.

(a) Die maak, krag gee en 'opwek' van die dolosse vorm 'n besondere afdeling van die ngaka se opleiding en professie. Dit blyk dat die vier hoofdolosse: More-mogolo, Jaro, Kgadi en Kgatšane asook Modimo, algemeen onder die Tswana voorkom en ook by etlike van die ander Bantoesamme. Daar is ook 'n mate van ooreenkoms in die versieringspatrone van die dolosse. Volgens 'n ingewikkelde proses moet die

dolosse 'gewas' word sodat hulle in aanraking met die voorouergeeste kan kom en namens hulle kan praat. Hulle word 'wakker gemaak' en word ook so gehou sodat hulle te alle tye die badimo se boodskappe kan oordra aan die ngaka.

(b) Die name, eienskappe en relatiewe belangrikheid van die dolosse is aan al die Kgatla dingaka bekend, en wel in so 'n mate dat twee of drie van hulle bymekaar aanvullende opmerkings maak oor die valwyses en hul interpretasies. Die vier hoofdolosse by die Tswana is die twee beeskloutjies More-mogolo en Jaro, wat die senior en junior manlike persoonlikhede voorstel en dan die twee vroulike figure Pubagadi en Kgatšane uit ivoor gesny. 'n Vyfde is die erdvark (thakadu) dolos (theledi) wat Modimo (die Opperwese) voorstel. Soms is daar twee van hulle: die manlike en die vroulike godheid. Dan het sekere dingaka nog twee ander stukke wat hulle ditlou (olifante) noem en wat van olifant-tand gemaak is. Twee seeskulpe wat ditlou tsa metsi (water-olifante) genoem word kom ook by om vreugde en voorspoed te simboliseer. Die tau (leeu se toon) stel die kaptein of owerheid voor. Die varkdolos (theledi ya klobe) is die ngaka. Die duiker, rooibok, bobbejaan, skilpad en steenbok dolosse kan ook bygevoeg word om mense van daardie totemgroepe voor te stel.

(c) Die valwyses van die dolosse gaan gepaard met prysliedere in argaïstiese Tswana, vir elke val. Die naam van die val en die woorde van die pryslied dui heen op 'n sekere tipe van interpretasie wat volgens die omstandighede aangepas word. 'n Ngaka kan selfs 15 dolosse in een stel hê en met die moontlike wyse waarin elkeen kan val, asook die onderlinge verhouding, gee dit die moontlikheid van 'n paar honderd verskillende valwyses. Die ngaka konsentreer op die vier hoofdolosse en vul sy uitspraak dan aan met wat die ander dolosse te kenne gee. Vir feitlik enige onderwerp of situasie kan enigeen na 'n ngaka gaan en vra: "A ko o ntaolele ka bola" (Gooi vir my asseblief dolos), en hy sal gereed wees om navraag te doen en die antwoord te verstrek, vir 'n vergoeding.

(d) Dit blyk dat daar merkbare ooreenkomste is tussen die gebruik van die divinasiekuns by die Kgatla, die Tswana en die ander stamme van die Suidelike-Bantoe soos die Pedi, Sotho, Tsonga en Venda. Coertze (1931), Bruwer (1956), Hoffmann (1929), Hanekom (1865) Giesekke en van Warmelo (1931), Marwick (1965), Junod (1913), Ashton (1952) behandel die valwyses van dolosse by die aanverwante stamme wat sekere van die ooreenkomste met die Tswana na vore bring.

2. WAARSÊERY deur mankgwenyane wat ook by die Pedi voorkom, is bekend maar seldsaam onder die Kgatla (vgl. Mönnig 1967:85).

3. Waarsêery deur die kalbassie (segwana) is vreemd aan die Kgatla.

4. Waarsêery deur die orakel van bv. 'n hoender op die pasiënt se kop te sit kom in uitsonderlike gevalle voor, waarskynlik as vreemde invloed van Nguni oorsprong. Vgl. Kohler (1941), Schimlek (1950), Junod (1913), asook Evans-Pritchard (1937) by die Azande.

5. Simptomatiesiese kennis van siekte kom ook by die Kgatla-dingaka voor en veral by die kruiedokters wat oor waardevolle kennis beskik, oor die geneeskrag van sekere plante.

6. Die badimo speel ook 'n baie belangrike rol as oorsaak vir siekte. Volgens uitspraak van die dolosse sal hulle dan versoen moet word deur 'n offerande. Die geeste maak na bewering 'n persoonlike besoek en praat self met die kranke. 'n Persoon wat te veel deur die badimo besoek word begin kwyn en moet daarom ritueel gewas word. Die besoeke van die badimo word as van groot belang beskou, omdat hulle die ouers is, wat hulle wil en opdragte moet bekendmaak vir getroue uitvoering deur hulle kinders. Soms plaas die badimo hul geeste in diere soos wolwe, jakkalse en rondloperhonde. Indien hulle egter in jong kinders invaar, dan sal die vader tot hulle bid om die kind in die lewe te laat.

HOOFSTUK IX

DIE AFWERING EN BEHANDELING VAN SIEKTE EN TEENSPOED DEUR DIE NGAKA

Afgesien van al die ander vertakkinge van die ngaka se beroep, is hy nie alleen by uitstek nie, maar ook eintlik die enigste persoon tot wie die Motswana kranke, of sy familie, hulle wend in tye van siekte. - So was dit voor die koms van die westerse geneesheer, en selfs ook vandag met die talle fasiliteite om van sendinghospitale en die moderne geneeskunde gebruik te maak, is die ngaka nog steeds in aanvraag, want dit was tog hy en sy voorgangers wat "ons Batswana voorgeslagte bedien het in tye van siekte, lank voordat die Witman gekom het." In Hoofstuk XI volg 'n analitiese bespreking oor die Tswana denke, om enigszins 'n begrip te probeer formuleer van hoe die Motswana redeneer, ook in tye van siekte en die aanwending van middele wat 'n gunstige verandering moet teweeg bring. Daar sal gewys word hoe hy die magiese met die empiriese kombineer. Hier wil ons voorlopig daarmee volstaan deur daarop te wys dat siekte eintlik die afname van krag is.

A. SIEKTE

Elke mens het 'n God-gegewe lewenskrag, wat dag vir dag uitgebou en versterk moet word. Wanneer die mens eet, dan vul hy daardie krag aan. Wanneer hy werk dan gebruik hy van daardie krag op. Daar is middele in die plant- en diereryk wat die krag in die mens kan aanvul en daar is ook plante en diere wat daardie krag kan verminder. Hulle kan aangewend word om die mens gesond, of siek te maak. Maar aangesien daar honderde van hierdie middele is spreek dit vanself dat 'n onkundige of half-opgeleide persoon die middele verkeerd kan gebruik en 'n siekte kan vererger in plaas van te genees indien hy die verkeerde middele, of kombinasie van middele sou gebruik.

In die geval van die Motswana word die behandeling van siekte daardeur gekompliseer deurdat siekte nie altyd 'n natuurlike oorsaak het nie, maar net so dikwels veroorsaak kan word deur 'n mens se vyande, waarvan daar vele is wat sy ondergang begeer en selfs help bewerkstellig. Laasgenoemde is een van die openbaringsvorme van boloi of toordery wat gewoonlik as die oorsaak gegee word van ernstige of langdurige siekte. Die dolosse sal bepaal wat die oorsaak is, maar dit is te begrype dat met die herhaalde kere van dolos 'gooi' by 'n langdurige siekte hulle vroeër of later in een of ander van die boloi posisies sal val. (Vgl. B.37/11, 12, 30, B.40 e.a. of soos in B.41/50 sê hulle dat dit nie toordery is nie). Dit is dan te begrype dat 'n Motswana sal praat soos in A.8 as hy sê: "Siekte, vandag, is van tweërlei aard. Daar is die siekte wat van God (kom); en ook is daar die siekte wat deur die mense veroorsaak word; deur toordery.

Die siekte (wat) van God kom kan deur 'n Motswana-ngaka genees word, maar eerder nog deur Blanke-dokters. Maar wat siekte van toordery betref, is die Blanke-dokters nie in staat (om dit te genees nie). Slegs Tswana-'dokters' kan dit genees." Van tyd tot tyd sal 'n siek Mokgatla dan ook beweer: "Dit sal nie help as ek hospitaal toe gaan nie want hierdie is Tswana-siekte. (Bolwetse bo ke ba Setswana)" d.w.s. dit is weens toordery deur ander Batswana.

1. Afweringsmiddele

Voorkoming van siekte is ook vir die Motswana van groot belang daar dit makliker is om 'n gesonde persoon gesond te hou, as om 'n kranke terug te lei op die pad van herstel. Aangesien baie siektes deur toordery bewerkstellig word, is dit van groot belang om reeds daár 'n voorsprong te kry. En daarom word die 'medisynehoring' berei met al die nodige teenmiddele daarin teen toordery, soos verderaan in hierdie Hoofstuk bespreek sal word. Elke lid van die gesin moet nou vroegtydig beskerm word met hierdie afweringsmiddel, deur met 'n skerp lemmetjie ingekerf te word op al die ledemate en ingevryf te word met die preparaat in die horing. Ook word daarvan bo in die verhemelte gesmeer en aan die oë en ore.

Vervolgens is daar sekere plante wat mogato (trapper) genoem word (vgl. E.32) soos bv. Blepharis serrulata en Sphedamnocarpus pruriens en die groot bitterappel. "'n Mogato (trapper) beteken 'n kragmiddel om 'n mens te laat afkoel, d.w.s. dat die "slegte dinge" van hom af moet padgee... Dit beteken dat as daar goed sou wees wat kom om 'n mens dood te maak, hulle "vertrap" moet word."

Wanneer daar 'n ernstige siekte in 'n lapa was wat gelei het tot die dood van die kranke, dan is dit noodsaaklik om die agtergeblewenes te beveilig sodat dieselfde ramp hulle nie ook tref nie. In K.2 word die siekte van so 'n persoon in die pastorie, behandel en hoedat die ngaka 'n afwerings-behandeling aan die inwoners gegee het om hulle te beveilig en hulle almal 'gewas' het deur besprenkeling.

2. Die behandeling van siekte

Wanneer 'n persoon reeds siek is en die ngaka ontbied word, en hy dan die aard van die krankheid bepaal het met sy dolosse, dan sal hy begin met die behandeling self. Gewoonlik waar 'n siekte pas begin het en hy na die kranke se lapa ontbied word, vind die behandeling daar by die kranke se tuiste plaas. Indien dit 'n langdurige siekte is, verkies die 'dokter' dat die pasiënt na sy eie tuiste moet kom, waar hy beter toesig kan hou en ook meer van sy middele vir behandeling beskikbaar het.

Met die drie keer gooi van die dolosse word die aard van die siekte bepaal (vgl. Hoofstuk VIII A) en ook die behandeling vir hierdie siekte voorgeskryf. In die meeste gevalle sal die voorskrif een of ander plant wees wat by nog

twee tot vier ander plante gevoeg sal word, na gelang van die erns van die siekte. Heel dikwels moet daar dan ook 'n inssek of dierebestanddeel bykom. Soos in Hoofstuk X A behandel word, het die ngaka hier besondere oorgelewerde kennis van die geneeskragtige bestanddele van sekere plante, wat hy dan ook aanwend by sy behandeling van siekte. Hierdie middele word gekook met water in 'n kleipotjie en die aftreksel daarvan aan die pasiënt gegee om te drink (vgl. 0.1), gewoonlik 3 keer per dag, oor 'n tydperk van 3 dae tot 'n week of langer na gelang van die siekte.

Soos in Hoofstuk X en XI behandel sal word, maak die Tswana ngaka soms gebruik van 'analoge behandeling' of soos dit soms genoem word 'imitation magic', waar 'n gesogte eienskap van 'n plant of dier oorgedra word op die pasiënt.

(a) Die hart en bloedstelsel

Vir die Motswana is die normale funksionering van die hart en vloei van bloed deur die liggaam van primêre belang. Die hart moet reg werk en ook die nodige rus kry. In teks L.1 word die hart wat nie reg werk en ook nie behoorlik 'rus' nie, behandel met die eienskap wat 'n hoender se poot besit, nl. om bedags te kan skrop en hardloop en snags 'opgetrek' heerlik uit te rus. "Die hart wat so siek is dat dit groot pyn veroorsaak, wat 'n mens snags geen slaap laat kry nie, en bedags pyn, - die behandeling van die hart sodat 'n mens rustyd kan slaap, - ek genees die hart met 'n hoender. Ek neem net (die hoender) se pote. Ek kook die hoender se een poot saam met medisyne wat genoem word Tshuku-ya-pôô: Hypoxis rooperi; net een knol. Die pote word albei afsonderlik gekook vir 'n week lank. Die hart sal dan slaap met behoorlike rus soos voorheen. Ek sal die twee pote van die hoender by sy knieë afsny, terwyl hy nog leef, en daarna maak ek hom dood aangesien dit 'n 'sonde' voor Modimo sal wees om hom te los terwyl hy ly sonder pote! 'n Hoender skrop en as hy slaap dan tel hy sy poot op - dikwels die linker een. Ek wil hê dat ook die pasiënt so moet slaap wat sy liggaam betref! Om dit te doen beteken dat die kranke van nou af maklik aan die slaap sal raak, en dat sy hart hom voortaan nie meer sal pla nie." Die Hypoxis rooperi-plant, Tshuku-ya-pôô word dikwels deur die dingaka gebruik en o.a. sê Watt en Breyer-Brandwijk (1962 p.41) dat dit deur die Tswana en Kwena gebruik word as 'n tonika vir swak kinders. Die dingaka beweer dat Mosokela-tsebe: haasoor of Bantoewortel (Sansevieria, pr. thyrsiflora of ook guineensis) 'n kalmerende uitwerking op die hart het (L.2 en L.6). Maar wat baie sleg is vir 'n mens is wanneer sy hart vol 'skuim' word, want dit maak hom na bewering besete, en hy dwaal dan rigtingloos in die veld rond (L.3). Bogokgwe: Scilla marginata word dan deur die ngaka voorgeskryf.

(b) Besetenheid of malheid

"'n Ander soort besetenheid is van die baarmoeder, as die maandstone koptoe hardloop. Dit maak die vrou 'n besetene. Die maandstone breek die are van die vrou se hart. Sy vergeet oombliklik alles waaraan sy met haar hart gedink het, en dit laat haar duiselig word." (L.3). Besetenheid, soos dit hieronder behandel word, kan ander oorsake hê, maar uit die voorgaande blyk dit dat vir die Tswana-ngaka dit van belang is, dat bloed reg moet vloei. As daar te veel bloed na 'n persoon se kop sou gaan dan veroorsaak dit besetenheid.

Droefheid is dikwels die oorsaak van 'n hart se ontsteltenis. (L.4). Die hart klop te vinnig en dan word Sejabaleki: *Scilla lancifolia* gekook met 'n hoender en aan die pasiënt gegee. Watt en Breyer-Brandwijk 1962 vind ook op p. 715 "the bulb has a digitalis action". Dan weer meen 'n Ngwato ngaka: "As die hart nie reg is nie, en spring-spring, en dit so sou aanhou, kan dié mens mal word." In L.5 word daarvoor gekookte Mokatelo: *Ipomoea crassipes* Hook, wilde-winde, aanbeveel: "dit keer die hart om nie vinnig te klop nie. Hy sal bedaar en die kranke sal gesond word."

Soos verderaan bespreek sal word, word braking as een van die belangrikste behandelinge by die Tswana-ngaka beskou, en net so dan ook by 'hart'-moeilikheid. Die 'poeierkwas', Mathuba-difala: 'n *Haemanthus* sp. waarskynlik *coccineus* word hiervoor gebruik (L.7):- "As iemand se hart hom pla, dan grawe ons die bol uit van die poeierkwas wat ook reiniger, of 'spensbreker' ... genoem word. ... Die genesing is daarin dat as ons die persoon laat drink dan braak hy. En hy sal dan skuim opbring. ... Daardie plant sal die hart laat bedaar. ... Dit moet saam met Tshika-di-thata: 'taai-are' (*Lasiosiphon kraussianus*) gebruik word. Hierdie middel sal hom laat nies. Hy sal nies totdat daar trane uitkom, sy neus loop en daar spuug by sy mond uitkom! Maar so is dit wat ek iemand behandel as hy besete word. En ek sal hom gesond kry. Ek sal dan die nodige plante soek om die spiere van die hart mee te masseer, d.w.s. die are." Volgens Watt en Breyer-Brandwijk (1962 p. 1024) is hierdie plant *Lasiosiphon kraussianus* dodelik giftig.

As die hart lank aanhou om te vinnig tē klop kan dit doofheid veroorsaak of ook malheid, volgens een ngaka. In L.8 word 'n beskrywing gegee van die behandeling om 'n hart wat die mens mal maak tot bedaring te bring. Die middele wat daarvoor nodig is, is: 'n groot spinnerak, vanweë al die insekte wat dit reeds opgevang het, om ook die insekte wat in die hart rondfladder te vang, die swart-waterbossie, huilbos, blinkblaar-wag-'n-bietjie, 'n akkedis, 'n tortelduif se nes, en 'n Namakwa-duifie. Alles word saam verkool en fyngemaal. Ook is daar die plant 'Boa-boa' in die Thabazimbi distrik wat die eienskap sou besit om 'n mal mens tot bedaring te bring. (Teks L.13). Die belangrikste deel van die behandeling is om die hart tot bedaring te bring deur middel van 'n skaaphart wat al

stadiger klop, soos in L.8 beskrywe: "Ons sê die skaap is 'n 'flou-maker'. Ons sny die skaap oop terwyl hy nog lewe en haal sy hart kloppend uit. En nou, terwyl die hart nog ruk-klop, doop ons dit in die verkoalde kragmiddel, en gee dit aan die pasiënt om die (hart) af te lek, terwyl dit nog ruk-klop. Sodra die hart afkoel sit jy dit neer. Jy laat hom dit dan nie meer lek nie. Nou sal die hart van daardie mens net so tot bedaring kom....." 'n Baie belangrike beginsel wat hom telkens by die Tswana bongaka herhaal, kom hier prominent na vore nl.: dat 'n kenmerkende eienskap wat 'n plant, of voël of dier mag besit oorgedra kan word op die mens sodat hy daardie selfde eienskap deelagtig kan word. Meer voorbeelde van hierdie beginsel word gaandeweg gegee en dan wysgerig in Hoofstuk XI benader.

Besetenheid kom baie onder die Batswana voor en ook in verskillende openbaringsvorme. Dit het dan ook een van die vertakkinge geword waar die dingaka hulle op toelê, en sommige het beroemdheid verwerf as genesers van besetenheid. 'n Baie merkwaardige deel van die behandeling, is om die besetene so gou as moontlik tot bedaring te bring en hom 'aan die slaap' te maak, sodat hy behandel kan word. Hiervoor gebruik een ngaka Moilanong: gifboom (*Synadenium cupulare*). Watt en Breyer-Brandwijk (1962 p. 437) sê: "The plant is apparently highly dangerous for the application of the latex to the eye causes considerable destruction and its application to the mouth, great swelling. On the skin it produces a rash followed by desquamation." - Ook Steyn (1949) beweer dat dit baie giftig is. Persoonlik het my hele gesig en mond vanaf Brits tot by Pretoria gebrand nadat ek niksvermoedend by eersgenoemde in die kliprante van hierdie gifboom uitgegrawe het! Die ngaka neem van die wortels en blare van hierdie gifboom (Moilanong) in L.10 en 11, en meng dit met Tsebe-di-ntlha: Boesmangifboom (*Acokanthera oppositifolia*, Lam. L.E. Codd.). Die poeier van dié twee plante word voor die besetene se neus gehou sodat hy dit kan opsnuif. - "Dit sal hom mak maak nadat dit hom bedwelmd gemaak het."

By die eersgenoemde plant word ook blare van Mmabi: die brandnetelbos (*Urera tenax* N.E. Br. Pl. 593) gevoeg en dit word met skaapvet op warm kole gebraai, sodat die dampe daarvan in die besetene se neus en mond kan optrek. "Wat hom (die besetene) betref, hy gaan nou slaap! En om slaap te soek is om helderheid van verstand te soek. As hy stewig is en nie ingee nie, dan neem ons 'n skaap en laat hom die middel snuif en die dampe inadem en laat hom langs die mal man slaap. Op hierdie wyse sal die skaap saam met hom slaap en hy sal ook slaap. Hierna sal ons hierdie skaap doodmaak en vir hom medisyne kook saam met die skaap se vleis." Hierdie skaap wat aan die slaap gemaak word, of ook 'n bok, is 'n behandeling wat meermale toegepas word by baie ernstige siekte. Die mond van die skaap wat 'slaap' word teen die mond van die pasiënt wat ook 'slaap' gesit, sodat met hulle 'mond tot mond asemhaling' die siekte van die pasiënt en die 'gesondheid' van die bok of skaap omgeruil kan word. In die geval wat in L.10 en 11 beskryf word, word die skaap vir die pasiënt geslag en saam met Bogokgwe: *Scilla marginata* gekook.

By 'n interessante vergelyking van 2 tekste van dieselfde ngaka, L.9 in 1963 en L.10 en 11 in 1965 blyk dit dat die behandeling feitlik identies is. By eersgenoemde kom net die heuningvoël by, 'n kragmiddel wat hierdie ngaka besonder baie van hou, omdat die voëltye altyd op soek is na seëninge en die mens ook daarvan wil meedeel.

Malheid word gewoonlik veroorsaak deur die bloed wat te vinnig na die kop toe gaan, maar kan ook teweeg gebring word deur 'n mens te toor. So word in die geval van Mokebisi vertel (1.12) hoedat daar fyngemaalde brommerpoeier in sy tee gegooi kon gewees het, en dat hierdie poeier "sodra hy dit gedrink het, 'n werklikheid word en dit 'n lewendige (brommer) vlieg in hom word sodat hy 'n kranksinnige word in so 'n mate dat ons nie weet wat om met hom te maak nie." Die behandeling wat hier nodig is is braking, sodat die pasiënt die 'toorgoed' waarmee hy getoor is kan opgooi. "Ek het heuningvoël(poeier) geneem en die middel wat genoem word Motlhatsiso: gifwortel (*Haemanthus magnificus* Herb.). Ek het hom dit laat drink en daarna het hy 'n vlieg opgegooi.. Dit het hom 'n uur geneem. En (die vlieg) het uitgekóm met spuug wat nie wou uitkóm nie."

(c) Vallendesiekte

Die Tswana ngaka kry dikwels te doen met gevalle van vallendesiekte, en soos die een dit stel in L.15 is dit "die belangrike siekte wat ons wil verstaan in die geneeskunde". Die oorsaak van vallendesiekte word gesien as die gevolg van aanhoudende neus- en tandvleisbloeding en ook skrik: "Vallendesiekte volg gewoonlik op aanhoudende bloeding indien 'n persoon nie iemand gehad het wat hom kon behandel nie. Tweedens is dit as sy hart skrik. As hy skrik, dan gaan die are staan en daar is geen bloed wat vloei nie. As die bloed 'stil' staan, dan moet hy flou word. Sy arm of been moet aan die bewe gaan. (Sy) hart is dan vol skuim; hy bewe en val." (L.15). Waar die siekte in die eerste plek deur bloeding veroorsaak word, moet die vloei van die kranke se bloed stadiger gemaak word. Hiervoor is die verkleurmannelietjie die aangewese kragmiddel want: "Ons het 'n versterkmiddel van 'n lewendige ding wat stadig loop. Dit is 'n trapsuutjies. Die bloed moet ook net so maak." (L.15). Ook moet van die ietermago se bloed en die bloed van 'n kromnek-skikpad hierby kom, omdat 'n ietermago 'n manier het om sy neus in te trek net sodra hy 'n mens sien, en ook die skilpad net so. Met ander woorde die bloed van hierdie pasiënt sal in die toekoms meer versigtig wees, 'die kop intrek' en ook stadiger beweeg in die are. Drie plante word ook hierby gevoeg o.a. Mata-fatshe: brandbossie (*Aptosemium depressum*) en Monwane: (*Securinega virosa*). Al hierdie middele word saam in 'n lengetana: 'n stuk kleipot gebraai terwyl die dampe deur die pasiënt ingeadem word. Daarna moet hy van die verkoelde poeier daarvan eet. "Met die geloof dat jy op die regte pad is van genesing, is dit waar, jy sal die siekte baasraak. Jy kerf al sy ledemate en vryf hierdie poeier se salf daarin. Hy sal flou word. Terwyl hy flou is, moet jy aangaan en die werk voltooi.

As hy dan weer bykom sal ons hom dophou om te sien of hy op 'n ander dag weer sal val." (L.15). Hierdie vallende-siekte kom volgens die ngaka veral voor met nuwe maan, en die behandeling is alleen suksesvol as die pasiënt dan nie 'n aanval kry nie.

'n Ander behandeling van vallendesiekte begin met braking deur vir die kranke Motlhatsiso: gifwortel (*Haemanthus magnificus* Herb.) in te gee. Daarna moet hy die dampe inadem van die Namakwa-duifie waarby van die Tshika-di-thata: (*Sphenostylis angustifolia*)-plant asook die wurm van 'n soetdoringboom en die wurm wat uit 'n skaap se kop kom, gevoeg is (vgl. L.14). Die middel wat hy moet drink word berei van 'n hond se bloed, die mis van 'n vlakvark en een van die vlakvark se luise. Hy moet dit vier keer per dag vir 2 weke lank drink. (L.14). By ernstige siektes soos hierdie is dit noodsaaklik dat die ngaka voorsorg sal tref dat die siekte nie die pasiënt verlaat en op hóm, die ngaka, 'vlieg' nie. In L.16 behandel die ngaka 'n pasiënt wat vier keer per dag 'n aanval van vallendesiekte kry, en om homself te beveilig drink hy dan dieselfde medisyne saam met die pasiënt vir 'n week lank, nl. hoendersop met Modilla: wildekapok (*Asclepias fruticosa*) en 'n klein Namakwa-duifie wat ook 'n 'floute' kry as mens aan hom vat.

Monokane: (*Ozoroa insignis*) harpuijsbos en Kgomo-ya-buru: (*Bulbine stenophylla* Verdoorn L.) is ook twee waardevolle plante volgens L.17 in die behandeling van vallendesiekte, veral as hulle saam met die stokkieshuisgogga gebruik word. Laasgenoemde is van belang, omdat die 'wurm' in die stokkieshuisie baie versigtig is en met die geringste teken van onheil, terug trek in sy huisie in. Dit is die eienskap wat die ngaka wil hê by sy pasiënt se bloed, veral by neusbloeding (vgl. verderaan).

(d) 'Die groot hoofpyn'

'n Langdurige kwaai hoofpyn word, volgens die Tswana-dingaka veroorsaak deur drukking van te veel bloed in die kop. Die hart maak die kop te swaar met al die bloed en dan 'skud' die hart nog boonop die kop. In L.18 beskrywe 'n ngaka 'n werklike geval wat behandel is van 'n jong man met 'n vreeslike hoofpyn: Die eerste valwyse van die dolosse het vir die ngaka gewys dat 'bloed' die oorsaak van die hoofpyn is. Die derde valwyse, toe hulle Motlhakola (omkering) val, toe diagnoseer die ngaka dat 'hy verongeluk' is deur meisies. Die vierde val bevestig dit en: "Ek besef toe dat dit die siektes is van vroumense... Modimo (die erdvark-dolos) toon my toe dat hy (die pasiënt) 'n hart het wat siek is. Dit maak sy kop seer." (L.18). Heel eerste moet die ngaka "die bloed van die meisies uit hom verwyder." Dit gaan hier om die algemene opvatting onder die Tswana dingaka dat gemeenskap met 'n menstruerende vrou altyd noodlottige gevolge vir die man het, want haar bloed dring in hom in en veroorsaak gewoonlik 'lende pyne'.

Om die vrouebloed in hierdie hoofpyn geval uit te kry word Mositsane: elandsboontjie (*Elephantorrhiza elephantina* (Burch) Skeels) en Thota-madi: 'bloed-drupper' (*Jatropha erythropoda* Pax. & Hoffm.) aan die pasiënt gegee om te drink. "Dit meen dat hy ... rooi urine sal water wat nl. die meisie s'n is, soos wat hy by haar gaan slaap het, terwyl sy nie reg was nie, - terwyl sy nog menstrueer. D.w.s. sy, die meisie, het die seun verongeluk en die seun se bloed bederf, sodat sy hart hom hoofpyn laat kry." (L.18). Die jongman moet eers nog *Indigofera daleoides* Benth en *Hermbstaedtia odorata* en Seretlwana drink, waarna die ngaka begin om die seer kop te behandel. In 'n stuk kleipot word die kerfsels van 'n mispelwortel, Milo: (*vangueria cyanescens* Robyns) en van die Moologa: bergboegoe (*Croton gratissimus*) geplaas, saam met die fyngekapte skedel van 'n bobbejaanmanneling. Net soos wat die vuur se hitte van onder in die stuk kleipot indring en die middele warm maak so word die stuk warm pot nou op die pasiënt se kop geplaas, gestut deur 'n stutring van kweekgras, om sy kop 'ligter' te maak deur die drukking en hitte uit te trek. Na 'n paar minute word die potskerf afgehaal en die inhoud wat reeds op die vuur verkool het, fynemaal. Die ngaka skeer nou met 'n lemmetjie twee kruispaaie oor die pasiënt se kop, van oor tot oor en vanaf die kuiltjie agter in die nek tot by die voorkop. Vier snytjies word in die kopvel gemaak en van die swart poeier daar ingevryf. Indien die hoofpyn nog nie weg is nie, dan gaan die ngaka verder voort deur 6 wit klippe in die vuur te verhit, kweekgras en *Commelina albescens* Hassk. daarop te plaas en die pasiënt daaroor te laat sit, bedek met 'n paar komberse, sodat hy kan uitsweet sodra die ngaka water drup op die gras en klippe. Hy sal dan baie sweet en sy kop sal beter voel. Ook rooistorm (*Cadaba aphylla* Thumb.) en die Transvaalse plakkie kan gesnuif word om die hoofpyn te verlig.

"As die kop nog seer bly dan word dit veroorsaak deur die hart, nadat ek nou lank probeer het om dit te genees. Ek sal sien dat ek hom liewers kan laat braak. Maar om hom te laat vomeer is 'n ernstige saak, aangesien ons dan op hom 'n operasie uitvoer op Setswana wyse, net asof ons hom oopsny... daar mens hom kan laat opgooi totdat hy doodgaan." (L.18). Die plant wat hiervoor gebruik word is poeierkwas (*Haemanthus wrsk. coccineus.*) wat in melk gekook word, wat die pasiënt dan moet drink. Om sy braking te stimuleer hoef hy net te kyk hoe die melksap drup uit 'n Motlapa-tlapa: *Ammocharis coranica*-bol om dan sonder meer te vomeer! Hierna kan van die Ntige-plant en kameeldoring aan hom gegee word om te drink. 'n Ander ngaka maak ook in L.19 gebruik van dieselfde stuk kleipot-op-die-kop behandeling maar gebruik duiwelsdis Talla-poa: (*Dicerocaryum zanguibarum*) as die belangrikste middel. "Jy haal die potskerf versigtig af en sit dit neer. Dit beteken: jy lig die groot kop(-seer) van haar af."

Die groot hoofpyn hang soms saam met die ore en die oë. Dan is dit van belang om olie te gebruik nl. die vet van 'n vis, of van 'n phika-slang en die vet van 'n miswurm. (L.20). Ook by hierdie behandeling moet jy "die hitte,

(koorsigheid) van die kop verbind met die hitte van die warm-gemaakte potskerf." Volgens L.21 kan 'n plant gebruik word wat erger brand as 'n brandnetel, nl. *Epaltes gariepina* (D.C. Steetz). Die ngaka-naam Mollwana beteken 'klein-vuurtjie'. "Dit beteken dat ek hierdie 'klein vuurtjie' om sy kop kan bind vir 'n uur of twee, en dit sal hom dan 'n swart streep brand. Maar dit is kragtig om die pyn uit te trek." Soms verkies die ngaka om die pyn uit die kop te trek met die miswurm (vgl. L.21). In dié geval word die wurm op die kaalgeskeerde paadjie op die kop geplaas. Hy suig glo van die bloed op die kerfplek en word dan in die veld neergesit om weg te stap met die pasiënt se bloed en hoofpyn wat hy opgesuig het.

(e) Bloeding

Wanneer 'n persoon se neus of tandvleis aan die bloei gaan en nie wil ophou nie dan lê vir die Motswana die genesing ook daarin soos by vallendesiekte, om die hart te laat bedaar en aan die bloed die eienskap van 'kop-intrek' te gee. Om dan ietermago bloed wat skroei se dampe in te adem word as noodsaaklik beskou. (Vgl. L.22). Hierby moet nog Modubu: vaderlandswilg (*Combretum glomeruliflorum*), een van die Gwarriebos-soorte Motlhakola: (*Euclea multiflora* Hiern.) en haak-en-steek, Mošaoka: (*Acacia heteracantha*) gevoeg word. - Maar: "die rook van haak-en-steek kan iemand laat flou word as hy dit te kwaai intrek." Die pasiënt moet die verkoolde poeier van al bogenoemde eet, nadat die gestrepte honderdpoot ook eers bygevoeg is. Na bewering gaan die honderdpoot op in 'n rooibok, skaap of bok se neus, tot in die brein, en daarom moet hy nou kom "om te help keer dat die bloed nie uitkom nie." Die pasiënt wat oor die potskerf met die skroeiende middele sit, sal nies van die dampe en van sy eie bloed sal drup op die middele wat hy inadem. Dit word dan alles saam weer fyngemaal en aan hom gegee om te snuif en te eet. Dit word oor sy kos gestrooi, en selfs gegooi in die water wat hy drink "en hy sal dan volkome genees." 'n Ander Tlokwa ngaka wat 'n soortgelyke behandeling gee as hierbo, voeg ook die skubbe van die ietermago by (L.23) saam met Bogoma: (*Setaria sphacelata* en Morôkôrôkô: (*Pollichia campestris*) en die rooi gom van 'n haak-en-steek doringboom. Die fyngemaalde poeier gebruik hy dan nadat hy eers die pasiënt laat sweet het onder komberse, om hom by al sy ledemate mee in te kerf.

'n Evangelis beskryf in L.24 hoe hy 'n skoolkind wat mondbloeding gehad het met 'n dergelyke behandeling genees het. Hy het Mokokwele: (*Bridelia mollis*) en Mokhukhu-wortels (*Combretum pr. erythrophyllum*) by die ietermago-bloed of waterskilpad-bloed gevoeg. 'n Ander ou ngaka gebruik liewers Monokane: rapuisboom (*Ozoroa insignis*) en Moretlwa: rosyntjiesbos (*Grewia flava*), die poeier waarvan (soos in L.25) hy in 'n kruis-vorm oor die pasiënt se pap strooi "sodat die bloed kan kruis en nie meer uitgaan waar dit uitgegaan het nie, maar gaan staan." Dit gebeur soms dat die mens nie by die mond en neus bloei nie, maar dat 'die bloed in die maag' voor of agter uitkom. Dan kan

volgens L.26 die plant Mokhukhu-tau; rolbossie (Triumfetta sonderi) gebruik word deur dit te drink, of as 'n enema. Dit sal na bewering die bloeding stop. As die bloed by die oë of ore uitkom, dan kan 'n paar druppels Selaole: Lantana rugose (Thunb.) se aftreksel in die oë of ore gedrup word, drie maal per dag, en die oog of oor met 'n hoender- of tarrentaalveer skoongemaak word.

(f) Bloed

Volgens die dingaka (L.27) is alle Batswana se bloed nie dieselfde nie daar dit altyd ooreenstem met 'n mens se totemdier. Daarom moet 'n ngaka altyd daarmee rekening hou sodat hy nie vir 'n pasiënt vet of 'n ander bestanddeel gee van sy totemdier nie. As die dolosse in die Motlhakola (omkering) posisie sou val dan moet die ngaka weet dat hy nie van daardie vet mag gebruik wat hy in gedagte gehad het nie. "As iemand iets of 'n dier as totem het (bina), dan beskut (die dier) hom met sy persoonlikheid omdat hy (die dier) vereer (e a mo sira ka seriti)."

Onsuiwerheid van die bloed kan mens bemerk deurdat daar knoppe op die vel kom as jy jouself krap. Jy kan jou hele liggaam was met 'n aftreksel van Bogoma: (Setaria sphacelata), wat baie sal jeuk en jou sal laat sweet en die bloed sal reinig. (L.28). 'n Mens kan bloed urineer as jou niere koue gevat het. So 'n seun is lusteloos en het 'n slegte aptyt en ly waarskynlik aan bilharzia of nefritis. Die een ngaka kook Motokwane; dagga (Cannabis sativa L.) en gee dit vir hom om te drink,⁽¹⁾ asook wynruit (Ruta graveolens) (L.29). Bloed moet gereinig word, onder andere deur gereelde ontlasting. 'n Plant wat die dingaka van hou om die bloed so skoon te maak is verfbol, Seswagadi: (Jatropha zeyherii Sond.) (L.30).

Wanneer die navorser saam met die ngaka in die veld stap en hy met blydschap begin grawe om 'n klein onaansienlike plantjie (Jatropha erythropoda Pax & Hoffm.) met 3 klein bolletjies wat aan mekaar geryg is uit te haal, waarvan daar bloedrooi druppels tap, dan verg die naam Thotamadi: (bloeddrupper) nie veel verbeelding nie, en die siektes waarvoor dit aangewend kan word, is voor die hand liggend:- "As 'n vrou vind dat haar maandstonde te erg vir haar is en oormatig kom, of vir te veel dae, dan neem ons 'bloeddrupper', en sny 3 skywe af. Ons kook al 3 gelyk in 'n potjie en laat haar hierdie water drink, en gee haar die voorskrif om in die aand weer van die water te drink. Die volgende môre vroeg met dagbreek, moet sy dan die een skyfie neem, en daarvoor 'n gaatjie gaan grawe agter die huis. Sy moet dit in daardie gaatjie sit en dan daarop urineer, aangesien dit haar gepla het; en dan moet sy dit toegooi. Die volgende dag

(1) Watt en Breyer-Brandwijk 1962 sê op p. 761: "We can find no evidence of the eating of dagga in S.A."

moet sy weer so maak en weer die daaropvolgende dag. Deur dit te doen, sluit sy die menstruasie af om dit te verhinder om nie baie dae lank te duur nie. Dit moet net 3 dae lank duur." (L.31). Hiervolgens blyk dit dat vir die ngaka die drie skywe, elk 'n dag voorstel en op 'n magiese wyse in staat is om die menstruasieperiode te kontroleer. Soos hierna sal blyk is dit van groot belang vir bevrugting. - Ook hoofpyn wat deur drukking van die bloed veroorsaak word, of 'n man wat 'bloed drup' (bilharzia of nefritis) kan met Thota-madi behandel word.

(g) Die versameling van 'bloed' tot mensvorming

Vir die Motswana, net soos vir elke ander volksgroep is dit van primêre belang om die familie of groep voort te plant. Maar voortplanting gebeur nie sommer nie! Dit is 'n funksie wat van die begin af deur die Skepper daargestel is, maar heel dikwels tree daar een of ander ongerymdheid in wat ten gevolge het dat 'n egpaar net nie kinders kry nie. Dan wend hulle hul tot die ngaka wat moet vasstel waar die fout lê en hierdie 'siekte-toestand moet genees, want die verwekking van 'n nuwe lewe ontstaan in die baarmoeder as die man se 'bloed' meng en verbind met die vrou se 'bloed'. Daar is talle omstandighede wanneer dit nie na behore gebeur nie en daar dan net nie 'n kind gevorm word nie. Om hierdie rede het feitlik alle dingaka 'n baie uitgebreide 'kennis' oor hierdie onderwerp en talle middele en behandelinge om verwekking te verseker en 'n normale geboorte:- "As ons 'n mens sien op aarde, dan is dit nie dat hy sommer gebore word nie. Nee hy word 'gevorm', (opgebou). Om 'n mens te vorm is 'n groot werk, want 'n vrou behoort behandel te word met dipheko kragmiddele, om eers haar inwendig reg te kry ... om die 'knoping' reg te kry (en dan)... om te help om die kind in hierdie vroumens te vorm." (M.5).

Onder die rubriek M in die tekste is verskillende aspekte benader:- Eerstens is dit van belang dat 'n vrou vir drie dae lank haar maandstondes sal hê, en altyd met nuwemaan. As sy langer neem dan kry sy dit nie reg om die nuwe lewe te vorm nie. Ook mag sy nie deur die man genader word voordat haar menstruasie heeltemal verby is nie, want dan word die ou bloed teruggestuur, en bevrugting is dan nie moontlik nie. "Die bloed wat al die tyd in haar was moet uitbreek en in drie dae verbygaan ... Haar bloed sal (dan) begin om te versamel. Dit wil sê as sy en die man bymekaar is - dan 'neem' sy." (M.1). Die verwekking van 'n nuwe lewe neem na berekening 30 minute in die tweede week na menstruasie. (M.1).

Om die maandstonde normaal te laat verloop word katdoring Lesitwane:(Asparagus suaveolens Burch.)⁽¹⁾ en die Morothothobe-plant aan die vrou gegee om te drink. Die

(1) Asparagus suaveolens Burch (katdoring) word volgens Watt en Breyer-Brandwijk (p.688) by verskeie stamme gebruik, o.a. die S. Sotho om vrugbaarheid te bevorder.

moeilikhed is dikwels volgens die dingaka dat die baarmoeder skiet-gee en die 'saad' laat los (M.2). Met die middel Letsididi-la-noka - 'n rivier klimop plant, word op 4 plekke om haar nael inkerwingegemaak om te verseker dat sy nie 'sal laat los' nie. Net soos die katdoring is ook Moreko wa thwagadima: (*Rhoicissus tridentata*) bobbejaantou, 'n moremelo of 'uterus sluiters' wat volgens M.3 bevrugting sal verseker. As 'n vrou die 'siekte' het van 'die man se bloed' (semen) terug te gee in plaas van om 'n kind te 'vorm', (M.11) dan gee die ngaka vir haar 'n *Hypoxis rooperi* knol Tshuku-ya-pôô, om te kook. Maar daar is 'n paar magiese voorskrifte waarvan nie afgewyk mag word nie:- Die knol moet 'n 'sitvlak' hê en so in die potjie regop 'sit' en kook. Ook moet die vrou dit vasdruk in die potjie terwyl sy die treksel drink, of in 'n koppie laat regop 'sit'. "As ons so maak, dan is dit om te verhoed dat dit wikkel, en dit verseker dat die baarmoeder op een plek sal staan en nie heen en weer moet skommel nie." Sy moet vir tot 3 weke lank dag vir dag so aanhou. Die ngaka beraam nou 'n plan in M.11 om van die semen en haar afskeiding aan 'n *Hypoxis* 'prop' te kry wat hy dan fynmaal: "Hy neem van hierdie poeier en gee dit aan hulle en sê hulle moet dit eet. Dit sal dan hulle bloed gaan vasvang aangesien die man die vrou se bloed geëet het en die vrou het sy bloed geëet. Dit meen dus hulle bloed sal van mekaar hou. Die vrou sal nou in staat wees om die man se bloed 'te versamel' (go phuthela) en hulle sal 'n kind kry." Hierdie laaste opmerking wys hoedat die Tswana ngaka meen dat die uterus die vrou se bloed en die semen moet 'versamel' en vorm tot 'n mens. Dit word hier in goedertrou herhaal om die Tswana opvatting oor bevrugting toe te lig. God is self die skepper van 'n nuwe mens. Hy wil dat daar 'n mens tot stand sal kom, en dit is nie maar toevallig of net volgens die mens se begeerte nie. Ook hier soos sô dikwels sê die ngaka: "as God wil" dan sal jy gesond word. "As God wil dan sal jy 'n kind kry."

'n Treffende opvatting by die ngaka is dat die mens by sy oorsprong nou verwant is aan 'n slang. As bewys hiervoor noem hy die reuk wat die mens het net na sy dood en ook die feit dat 'n 2 maande oue embrio slangvormig is (M.4): "As 'n mens gesterf het - sonder dat hy sleggeword het, dan is sy reuk dié van 'n slang. Dit beteken dat ons hier in die geheimenisse van God is as hy 'n mens skep. Dit wil sê net sodra die twee maande vol is (na bevrugting) dan vind ons hierdie mens is 'n slang... (motho o ke noga). Om dit te beweer beteken dat die mens na sy oorsprong 'n slang is. Die ou mense het gesê: "As God '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."

Die ongebore kind moet deur die ngaka se behandeling 'sterk' gemaak word sodat hy gesond groei en welgeskape kan wees by sy geboorte (M.5). Die een segsman sê (in M.23) dat reeds vanaf die derde maand van swangerskap moet 'n sekere plant: Meno-a-mpya: ('die hond se tande') - pr. *Crabbea hirsuta*, aan die vrou gegee word om te drink. "Dit is 'n kragmiddel wat die 'ongeborene' sal laat groei en sy are,

sodat wanneer hy gebore word, ons sal vind dat hy nie tingerig is nie, maar 'n stewige kind, wat mooi sal lewe." Die middele wat die vrou drink en inadem word alles gesien as die mens wat God help. "Modimo moet gehelp word, sodat ook Hy gehoor sal gee aan jou gebed en dit vervul, sodat die kind gebore sal word." (M.5).

(h) Geslagverandering

As 'n vrou net seuns of net dogters kry, dan is dit volgens die Tswana-ngaka 'n doodeenvoudige saak om die geslag van die volgende kind te verander. Baie plante is naamlik bekend as manlike plante: nl. dié wat gewoonlik dorings het, en vroulike plante, wat sag en sonder dorings is. As die ngaka wil verseker dat die vrou 'n dogter sal kry, dan neem hy die volgende plante: die vroulike Morokolo-podi: (waarsk.) *Lycium tetrandrum*, die vroulike Mfetola: ('die verander plant') *Indigofera pr. hilaris* Eckl. plus *Zeyh.* en die vroulike Moologa: *Croton gratissimus* Prain. - bergboegoe. Slegs die vrug van die bergboegoe word verkool en dan met die ander gemeng. Dit word dan ingevryf op inkerwinge wat op die vrou en die man se heupe gemaak word.

(i) Baarmoeder ongesteldheid

Dit gebeur dikwels dat 'n vrou wat nog nie 30 jaar oud is nie, net nie swanger word nie. Die ngaka skryf hierdie toestand toe aan wat hy noem 'teruggee' (M.7): "'n Vrou kan nie 'n kind 'dra' (in die baarmoeder vorm) as sy hierdie siekte van 'teruggee' het tydens haar swangerskap nie, want die baarmoeder van die vrou 'braak', en weier die vroulike leefwyse... en die vrou (kan) nie volle swangerskap bereik nie." 'n Wurm wat in die turfgrond homself 'intrek' of 'n skerpioen kan saam met van die eerste wilde waatlemoen gebruik word om die vrou mee te behandel. Maar dit mag ook gebeur dat die uterus skeef hang. Die simptome hiervan is volgens M.8 dat sy reeds kinders het en nou nie meer kry nie en haar voete en arms en gesig swel op en sy het voortdurend hoofpyn. Dit kan volgens die ngaka weer reggestel word met Thabo: kakie-onkruid (*Gomphrona celosioides* Mast.); Seswagadi: verfbol (*Jatropha zeyherii* Sond.) en Selomi: *Rhynchosia burkei*. - Opmerklik is dat die Seswagadi 20% tannien het.

Wat kommer baar is wanneer 'n miskraam dreig. Dan moet die baarmoeder behandel word (M.10): "sodat sy nie die 'kalf' (die ongeboore kind) wat nie gelukkig is nie, 'uitstort'." Die behandeling bestaan daarin dat die vrou dampe van die Morare-rankplant; (*Tinospora caffra*) se skroeiende takkies moet inadem. 'n Stuk van die bol word ook gekook en dit moet sy met slappap vir 'n week lank eet, twee maal op 'n dag. "Hierdie Morare: ('kanker') kragmiddel, was 'n vrou se binnekant mooi skoon en rank ook die kind mooi vas binne in die baarmoeder, sodat die vrou nie 'n skade moet aanrig nie." Dit sal ook die ongeboore kind vinnig laat groei sodat hy frisgebou sal wees by sy geboorte. As 'n kind (volgens M.10) op sy 6e of 8e maand gebore sou word sal hy nie leef nie, maar wel op sy 7e, 9e of 10e maand!

(j) Vrugbaarheid

Daar bestaan 'n hele paar plante wat na bewering vrugbaarheid by mense en diere bevorder (M.12). By mense word Mohubu: Cissus puberulus wat gemeng is met die groot bitterappel Khupamarama: (Solanum incanum L.) gedrink en by beeste kan Mabofe: (Cissus quadrangularis) asook Mojakabomo; slangkop, Theteli: (Urginea Burkei); Sejabaleki: (Scilla lancifolia) en die Transvaalse katjiepiering Morala: (Gardenia spatulifolia Stapf. + Hutch.) ook nog gebruik word.

(k) Kraam en toordery

In Hoofstuk VII word toordery afsonderlik behandel, maar hier dien net daarop gelet te word dat dit volgens die Tswana dingaka moontlik is om 'n vrou so te toor dat sy net nie geboorte kan gee nie. "In die 'vasbind' (toor) van 'n vrou met Tswana middele, neem hulle die voëlent op 'n tambootieboom en die hars van die soetdoring. Hulle sluit vir die vrou haar baarvermoë deur dit in gate waarin rysmier-tuite is te kook. Die vrou kan dan nie kraam nie. Sy sterf terwyl sy swanger is, as daar nie iemand is wat weet hoe om haar te bevry nie." (M.14). Maar die ngaka wat sy naam werd is het altyd raad: Daar is 'n sekere soort rooi grond bo-op die Pilanesberge wat bekend is as Moleko 'toor'-grond, waarvan die ngaka neem asook Moraga-ngaka: stinkbas (Pittosporum viridiflorum) en môka-bye. Hulle word almal saam gebrui terwyl die vrou wat in kraam is die dampe inadem en dan nog 'vuilgoedveër' (Sekgopa-matlakala) gegee word om te drink. 'n Vrou kan selfs na bewering vir 'n jaar in swangerskap verkeer en dan soos hierbo gehelp word.

(l) Tydens 'n bevalling

Tswana dingaka ken almal plante wat hulle gebruik om 'n vrou wat in kraam is te 'help' om vinniger geboorte te gee. Sommige plante is egter so kwaai dat hulle die vrou vermoei of ook haar liggaam kan beskadig. Magorometso is so 'n plant waarvan die een ngaka die uitwerking in die volgende woorde beskryf (M.15):- "By die bevalling is die Magorometso ('stoter') plant 'nommer een'. Dit word met oorleg aan 'n vrou gegee. Dit neem haar dan net 15 minute - dan is die baba hier! Indien jy te veel aan haar sou gee, kan sy verswak deur al die vroulike bloed uit te skraap. ... Dit kom vinnig by haar kraming. Dit sal die pyne aanhits sodat die kind gou kan kom. En daar sal niks agterbly nie. Ook die nageboorte sal kom." Die plant Matlhomaganyang wat in F.15 behandel word het volgens 'n ander ngaka nog 'n beter uitwerking op die vrou, want sy ondervind nie veel pyn nie, maar gee spoedig en gemaklik geboorte. Die ngaka waar-sku egter dat te veel van die plant die vrou nie kwaad sal aandoen nie, maar die kind kan doodgebore word.

Soms verkies 'n ngaka soos in M.18 om Morekapele: dikbas (Dombeya rotundifolia - Hochst. Planch.) te gebruik saam met die nageboorte van 'n merrie en die Magorometso-plant. Sy moet 'n teelepelvol van hierdie gemengde poeier

in warm water drink en binne 'n halfuur behoort die kind gebore te word. Hier is egter ook 'n oorgelewerde magiese voorskrif nl. dat die ngaka agter haar moet staan as hy haar laat drink, en dan simbolies die kalbas waaruit sy drink laat val. Die rede vir die gebruik van die merrie se nageboorte is omdat: "... die merrie nooit 'n stuk nageboorte agterhou nie. En dan ook gee die merrie geboorte aan haar kind dat jy verbaas is om te sien dat die vulletjie reeds op sy voete staan!"

Lematla, ook bekend as Talla-poa: Dicerocaryum zanguebaricum (dubbeltjie-doring, duiweltjies, duiwelsdis, elandsdoring, seepbossie, skaapdoring) is een van die sterk middele wat 'n Motswana ngaka kan gebruik by 'n bevalling. Die een segsman wys in M.19 daarop dat die duiwelsdis gevaarlik is wanneer dit aan 'n vrou gegee word voor dit haar tyd is om geboorte te gee, want binne 5 minute nadat sy dit gedrink het, moet sy geboorte gee. Hy verkies om dit te gebruik as hy by 'n vrou kom wat in kraam is en wat alreeds vermoed is. Indien sy nog moeilikheid ondervind tydens die bevalling dan gebruik hy Sekgopa-matlakala: (die 'vuilgoedveër' plant). Watt en Breyer-Brandwijk (1962 p. 830) vind ook m.b.t. Dicerocaryum zanguebaricum: 'The Southern Sotho give an infusion of the leaf to aid in the expulsion of retained placenta in women and animals.' Om die nageboorte af te kry is vir die ngaka van groot belang, maar hy verkies om lievers soos in M.20 die Sekgopa-matlakala ('vuilgoedveër') daarvoor te gebruik. Net die agterkant van 'n teelepelvol in louwater is genoeg om die placenta binne 20 minute te laat 'aankom'.

Die kalane of setlou is die geboortevlies en dit moet in die hut begrawe word waar die kind gebore is (M.21). Die moeder van die kind moet met haar voete dit met grond toegooi, waarna die ou vrouens wat help met die bevalling dit met hulle voete vasstamp. - Hier is die ngaka nie teenwoordig nie, want hy wag buitekant om te hoor of alles in orde is. Dit gebeur ook soms dat na die geboorte 'n vrou weer erg aan die bloei gaan 'die groot bloeding'. Die ngaka skryf dan Theteli: slangkop (Urginea sanguinea Schinz) voor. 'n Eetelepelvol van die poeier word by ditloo: Bantoe-grondboontjies gevoeg, maar net dié met swart bekkies" (M.16). Die vrou moet dan twee keer per dag van daardie Bantoe-grondboontjies met die slangkop-sous eet. Dit sal dan na bewering die bloeding laat ophou.

(m) Na die geboorte

Met die geboorte word 'n kind se naelstring gemeet tot by sy knie, afgesny en geknoop. Die wond en naeltjie word dan gesmeer met Mogato: (Heliotropium steudneri) wat met room aangemaak is. Na vier dae word weer daarvan aangesmeer, maar rondom die naeltjie (M.17). Skoon as kan ook om die naeltjie gegooi word. Die kind moet ook 'n middel inadem wat braai om hom te versterk, nl. Legetla: (Bulbine stenophylla). Sodat die kind mooi kan groei moet vir die eerste paar weke geen verwagte vrou in die hut kom waar die

suigling is nie. Om dit te verseker word mepakwana - 2 of 3 hout pale voor die hut neergesit as teken en afskorting. 'n Vrou wat pas 'n baba gekry het word deur die ou vrouens 'gewas'. Hulle vra 'n middel van die ngaka en hy bring vir hulle Masite:gombossie (*Hermannia boraginiflore* Hook) (M.22). Dié plant moet help dat die kind nie vir sy pa sal skrik as hy hom die eerste keer sien nie, en ook dat ander mense hom nie sal 'trap' nie. Hierdie 'vertrapping' beteken dat 'n persoon wat nie met die nodige middele behandel is nie, d.w.s. reeds van voor sy geboorte af, en ook daarna, in die lewe so 'oorweldig' sal word deur ander mense dat hy net sal kwyn en later doodgaan. Voordat die baba uit die hut gaan moet hy self ook van hierdie gombossie drink, 'sodat hy uitgaan met 'n liggaam wat 'gewas' is' (M.22).

Gedurende die eerste vier maande na geboorte skryf die ngaka vir die moeder nog die Meno-a-mpya: (*Crabbea hirsuta*) plant voor. Dit sal na bewering haar melk groenerig kleur en ook die suigling se ontlasting. (M.23). As 'n moeder nie melk het vir haar kind nie, weëns swere in die borste, dan kan van hierdie plant gekook en aan die kind gegee word. 'n Kind moet mooi stewig en fris groei, want dan glo die ngaka loop die bloed sterk deur die are en sal die kind nie 'n ingevalle fontanella kry nie; - 'n toestand waarteen die ngaka altyd waak. Op vier maande ouderdom beveel die ngaka aan, (M.23) die middel wat meeste vroue ook ken onder die naam Tlhogwana of Phogwana: ('hofie' of 'fontanella') nl. die wag-'n-bietjie katdoring (*Asparagus africanus* Lam.). Die fyngestampte blare word op die baba se fontanella gesit, terwyl hy die dampe inadem van die blare en wortels. Ook word 'n aftreksel van die blare gemaak en vir die kind gegee om te drink. Die ontlasting sal groenerig wees en later van kleur verander. Wanneer dit weer normaal lyk, meen dit dat die kind gesond is en nie meer hierdie middel hoef te drink nie. Die gebruik van die *Asparagus* plant is baie algemeen onder ander volkere vir 'n reeks van siektes (vgl. Watt en Breyer-Brandwijk p. 688). As die fontanella ingesak het en stil is en nie mooi sterk klop nie, dan sê die een ngaka (M.26) die kind is besig om dood te gaan. Hy neem ook katdoringblare, maar voeg hierby van die Masegomabe: swartwaterbossie (*Plumbago seylanica* L.) en 'n stuk volstruiseierdop. Dit word fyngemaal en met 'n lepel se steel afgemeet om met water gemeng vir die baba gegee te word om te drink. Die afsaksels word op die fontanella gesit en liggies getik met die vingers. Dit moet egter gou weer verwyder word "aangesien dit brand, want indien dit twee minute op (die kop) sou bly, sou dit 'n sweer op die skedelopening veroorsaak."

Dit gebeur dat terwyl 'n baba nog gesoog word, dat sy moeder weer verwagting word en haar melk 'bies' word. Dit word genoem: 'Die kind is raakgeslaan'. Die behandeling hiervoor is om Mosokela-tsebe: aambeiwortel (*Sansevieria pr. guineensis*) met melk te kook en vir die kind te gee. Die groot suurpruim Morotologa-wa-kgomo: (*Ximenia caffra* Sond.) se wortels kan ook hiervoor gebruik word (M.24). Volgens een ngaka (in M.25) kan die kind maar drink van sy ongebore

boetie of sussie se melk tot met die geboorte as aambeiwortel (haasoor) met bokmelk gekook en aan hom gegee is. "As die eersgenoemde kind nie gedokter word deur hierdie haasoor nie, sal hy siek word van melk te drink wat nie aan hom behoort nie."

Een ngaka het in M.27 'n saaklike opsomming gegee van hoedat 'n baba reeds van sy tweede dag vertrouwd moet raak met medisynes o.a. met Legetla: (Bulbine stenophylla). Die baba moet die dampe inadem sodat al die kindersiektes maklik uitkenbaar sal wees. Die plant word gemeng saam met die Sebatibogogo-gogga wat onder die bas van dooie boomstompe lewe. Salf word dan van die geskroeiende gogga en plant gemaak, "om sy een oor met hierdie middele te smeer, en ook die een oog en die een neusgaatjie; en hom dit deur die mond te laat eet vir tien dae lank. ... As die kind dan later siek word, dan sal ons sy siekte gou en sekuur kan diagnoseer."

(n) Die reëling van maandstondes

Omdat bloed en bloedverlies van soveel belang is in die lewe van elke mens, is dit te begrype dat ook by die Batswana en by name die Kgatla, die aankoms, intensiteit en tydsduur van menstruasie 'n baie belangrike rol sal speel. Dit is nooit in die alledaagse gesprekke 'n onderwerp wat in die openbaar bespreek word nie, en selfs wanneer die dingaka daarvoor praat, dan word uitdrukings gebruik om die onderwerp te verberg, soos bv.: O bonye mosese; o ile nokeng; o bonye setswalo; o mo tšhentšhing ('change'). (1) "Die regte tyd vir 'n vrou om haar maandelikse 'veranderinge' te hê is met nuwemaan.... As dit nie op die regte tyd kom nie kan dit vir haar teenspoed bring. Of wanneer dit bv. in die nag kom terwyl sy by haar man is, dan kan sy 'n ramp oor hulle bring. Dit beteken dan dat te alle tye moet die menstruasie op die

(1) Hierdie onderwerp kon in die tekste (M.28-32) en hier ook verswyg gewees het, as dit nie was dat dit so 'n belangrike rol in die hele opset van siekte en teenspoed vervul nie. Soos verderaan ook nog sal blyk, word baie siektes by mans veral, en ook die vrugbaarheid van die land en die veeposte deur hierdie maandstondes bepaal. Die onderwerp onder bespreking asook die daaropvolgende oor siektes en hul behandeling wat betrekking het op die twee geslagte se onderlinge verhouding, is van soveel belang in die ngaka praktyk en ook vir die mediese wetenskap dat om dit te verswyg, hierdie studie onvolledig sou maak. Waar die volkekundige probeer om 'n objektiewe waarneming van verskynsels daar te stel afgesien van sy eie oortuiging volg dan ook nou in goedertrou 'n konfidensiële oorsig wat nie bedoel is vir inligting aan die breër publiek nie. Om bogenoemde rede is die kopiereg voorbehou vir suiwer wetenskaplike doeleindes.

regte tyd daarvoor kom.... Volgens ons gebruik moet 'n vrou haar maandstondes hê 'as die maan gevloek word' (dus met nuwemaan)." (M.28). As 'n vrou merk dat haar veranderinge nie reg is nie, sal sy dit aan haar man sê en hy sal na 'n ngaka gaan en sê: "Dit gaan nie goed met my vrou se afsondering nie." Daar is baie middele wat gebruik word; een is Fulwane: - basterolien (*Buddleia saligna* Willd), of kamferhout (*Tarchonanthus camphoratus* L.). Die ngaka kerf van die plant in 'n kalbas en vul dit met water en gee dan die opdrag dat die vrou dit elke nou en dan met 'n rosyntjiebos-roerstok moet klits. Sy moet dan die skuim eet. So moet sy aanhou van tyd tot tyd tot die volgende dag en dan al die orige water opdrink. Dit behoort die gewenste uitwerking te hê. Ook haar man kan daarvan drink as hy lendepeyne het. (M.28 en M.29).

'n Ander Ngwato-ngaka sê ook: "As die maan 'in die middel van die stat' (laaste kwartier) of eerste kwartier is en in die nag opkom, of as die vrou dan menstrueer as die maan ondergegaan het dan beteken dit siekte." (M.30). Die middel wat hy aanbeveel om 'n 'normale' toestand te verseker is Thepelefšane o o mosesanyane: (*Cyphocarpa augustifolia*). Sy moet van die wortel se treksel drink terwyl sy na die ooste kyk, nadat dit gemeng is met Tlhogotshweu: hamelstertjie (*Heliotropium lineare*).

As 'n meisie vind dat sy baie bloed verloor het dan kan sy Thota-madi: - bloeddruiper (*Jatropha erythropoda* Pax + Hoffm.) neem en dit saam met pap kook en eet. "Dit sal haar menstruasie laat ophou. As sy nie haar maandstondes gereeld het nie, dan kook sy dit met water. Dit sal die menstruasie laat begin." Sê 'n Matebele ngaka wat onder die Bakgatla woon (M.31). Hy gebruik dieselfde plant "... vir 'n man met lendepeyne, as dit vrouens is wat hom siek gemaak het. D.w.s. dit is 'n man wat deur menstruasie vermink is." Hy laat die man die fyngerkerfde 'bloeddruiper' in water drink.

'n Ander Kgatla-ngaka van Botswana wys daarop hoe 'gevaarlik' dit is as vrouens in hierdie toestand tussen groot- en kleinvee beweeg. Dit is gevaarlik vir die koeie en ooie wat onvrugbaar sal word en ook vir die vrou, want 'n ngaka beveilig sy kudde met Ledutla: die wit turflelie (*Crinum macowanii* Bak.); Tlhobokwe: *Tephrosia polystachyoides* Bak. f; Tshuku-ya-pôô: *Hypoxis rooperi* S. Moore en Morala: die Transvaalse katjiepiering (*Gardenia spatulifolia* Stapf. & Hutch.) (M.32). Dit word in die beeste se drinkwater gegooi, en... "as 'n vrou weet dat sy haar veranderinge het, en sy dan sommer tussen hierdie beeste inkom, dan het sy haarself getoor. Die beeste sal niks oorkom nie. Die een wat hulle ralla: 'deurkruis', sal skade kry." (M.32).

(o) Die versterking van die man

As 'n man 'n geruime tyd siek is en verswak het, is daar volgens die Kgatla-ngaka se beskouing, (soos in N.1) 'n sterk moontlikheid dat 'n swanger vrou hom kan 'trap' of 'oor die man buk': - "Ons bedoel dat hierdie mens wat siek is, dat

sy siekte nie erger word weens die 'lyf' van die vrou wat swanger is nie." (N.1). In so 'n geval sou die siek man se maag ook 'swanger' (groot) word. Om hom daarteen te beskerm neem die ngaka 'n mogato 'trapper' soos bv. die bitterappel (*Solanum panduraeforme*) se blare of *Monechma incanum*, kou hulle en spuug hulle oor die siek man. Dan is hy beskerm. Of 'n salf kan van die wortel gemaak word met bokvet of beesvet en dan kan sy liggaam saans daarmee ingevryf word.

Mans en vroue ondervind dikwels dat hulle kruis of lende seer word en dat hulle dan styf voel en gebukkend loop. Vir die Tswana-ngaka is dit 'n teken van die verswakking van die lende by die man, en so ook by die vrou en dan berei hy 'n middel wat gedrink moet word van: Sekanami: slangkop (*Urginea sanguinea* Schinz.), Sebete: lewer-plant, Moselesele: Sekelbos (*Dichrostachys cinerea* L.), Mosetlha: huilbos (*Peltophroum africanum* Sond.), Kobo-e-tshetlha of Seswagadi: verfbol (*Jatropha zeypheri* Sond.). Hierdie mengsel sal die aptyt stimuleer en ook wedersydse toegeneëndheid. (N.2).

As 'n man swak voel kan sy 'are' en 'spiere' versterk word, na bewering, met Maime: *Ipomoea crassipes* Hook. (N.3), maar soms gebeur dit dat 'n vrou vir jare lank net nie 'n kind kan kry nie. Nou sê die ngaka dit is hulle twee se bloed wat nie van mekaar hou nie. Hy neem dan Seswagadi: verfbol (*Jatropha zeyherii*), kook dit en gee vir die vrou "n lepel vol van die treksel." Dit sal haar bloed 'was'. "Ons maal die verkoolde plant. Ons kerf dan die vrou in met die verkoolde poeier rondom haar (lende), en net so ook vir haar man. Deur dit te doen gaan hierdie Kobo-di-tshetlha: ("geel-komers") en maak dat die bloed van die man en die vrou van mekaar hou, sodat hulle kinders kan kry; d.w.s. hulle (bloed) by mekaar pas." (N.5). Die ngaka gee aan hulle 'n kalbassteeltjie gevul met die bogenoemde verkoolde plant met room aangemaak en gee aan die man die opdrag om in die aand daarvan aan homself te smeer, sodat "as hulle saam is, die poeier kan deurgaan tot by die 'stat' d.w.s. tot by die baarmoeder. So gebeur dit dan dat 'n kind gekry word." (N.5).

Die moontlikheid bestaan veral by die Batswana dikwels dat die man na maande se afwesigheid met werk, dat hy dan by die huis kom en vind dat sy vrou reeds swanger is, 'maar dit is nie sy "maag" (mpa) nie'. Dit is dan 'n moila (taboo) vir die man om by sy vrou te kom voordat die ngaka hom rondom sy lende (letheka) ingekerf het met hierdie verfbolsalf. Hy sou anders 'geslagtelik vermink' word deur vrouebloed op te neem. Na die behandeling sê die ngaka: "Dit beteken dan: Dit is so goed asof dit sy eie 'maag' is daardie (van die vrou). Hulle kan bymekaar kom. Dit beteken dan dat die "geel-komers" (verfbol) hul bloed bymekaar aangepas het." (N.5). Indien die man en vrou 'n geruime tyd saam is sonder dat sy kinders kry ten spyte van die ngaka se behandeling, dan is daar volgens teks N.4 nog die go tsena motlung (om in die huis te gaan) moontlikheid, nl. om jou regimentsmaat se hulp te vra. Sy maat sal vir hom 'die deur oopmaak' en van dan af sal die man en vrou saam kinders kry.

(p) Urino-genitale ongesteldheid

Kohler en van Warmelo (1951:74 e.v.) het 'n baie insiggewende bydrae gelewer met die Zulu tekste en vertalings oor geslagssiektes wat as 'iqondo' bekend is by die Nguni: "that is, a spell or condition which has the extraordinary property that, without affecting the woman in the least, it sickens and kills the first man who has relations with her. He then gets the iqondo, which may take the form of any disease or ailment. ... it is especially venereal disease that is often traced to iqondo." (p.74).

Ook by die Tswana heers die opvatting by verskeie dingaka dat die ongesteldhede van mans: sy dit 'lendepyne', moeilikheid met die niere of die urinering, of bloederigheid daarin, of sere aan die manlike organe almal teruggevoer kan word tot die geslagsverkeer met 'n vrou wat nie 'reg' is nie, (ga aa nna pila) of wat 'getoor' is. (Vgl. die tekste N.13 tot N.21). 'n Algemene simptoom by die Tswana van moeilikheid in hierdie verband is wanneer moeilikheid met die urinering ondervind word: o khutlilwe ke mosadi - 'hy is deur 'n vrou vermink'. Dit impliseer gewoonlik dat hy met 'n menstruerende vrou 'n verhouding gehad het. Die een Kgatla ngaka beveel Makokoane: vermeerbos (*geigeria africana* subsp. *ornativa*) se vars blare saam met Bantoebier hiervoor aan. Steyn (1949:189 e.v.) en Watt en Breyer-Brandwijk (1962: 231 e.v.) wys daarop hoe giftig die vermeerbos is. Laasgenoemde skrywers vermeld ook (op p. 234) dat die Kwena en Kgatla van die verkoolde vermeerbos invryf by kerfplekke op die kruis om hewige pyne te verlig. Die Tlokwa ngaka beweer (in N.15) dat: "Die bloed in 'n vrou se baarmoeder, is 'n siekte. As 'n man by so 'n vrou kom, dan kom haar bloed in hom en word hy daarvan siek.... Dit kan sy urine afsluit sodat hy gladnie kan urineer nie." Dit kan volgens die teks soveel pyn veroorsaak dat hy selfs daarvan kan doodgaan. "Dit beteken: die vrou se bloed gaan sy lende 'afsnay' of dat dit sy are tot stilstand laat kom het." (N.15). Die voorgeskrewe behandeling in hierdie geval is dat hy 'n koppie vol Kobo-di-tshetlha: verfbol (*Jatropha zeyherii*) drink. Dit sal sy 'manlike are' laat oopgaan en sy 'urine ontsluit'. Watt en Breyer-Brandwijk (p.422) sê dat die Zulu die plant ook gebruik as 'n "blood purifier".

'n Miskraam is ook genoeg om 'n man siek te maak, en hy mag gladnie by so 'n vrou kom nie. "Die vrou is 'miskraam-onrein' (o photsa) totdat sy weer menstrueer." (N.16). So 'n siek man kan met die Lefetlhwane-plant behandel word, of 'n baie drastiese behandeling wat by verskeie dingaka voorkom, kan ook in hierdie geval voorgeskryf word om die vrou se bloed uit die man te kry. Hy moet naamlik van die verkoolde poeier van die bontkewer: Mylabris oculata inkry, wat bekend is as Seletsa - of Tetsa-banna: 'die manslaat-skreeuer'. Die kewer (vgl. Hoofstuk X) bevat die dodelike gif 'kantaridin', tot 3% volgens Steyn (1949:76), en moet volgens die dingaka met die uiterste versigtigheid gebruik word. (Vgl. ook Watt en Breyer-Brandwijk 1962: 713). 'n Mespuntvol van die Seletsa-banna-poeier word in

'n bietjie Bantoebier gegooi en vir die man gegee om te drink. "As hy probeer urineer sal hy kerm. Die bloed versper. Dit keer die urine om verby te kom. Hierdie middel word die 'mans-laai-skreeuer' genoem. Hy is baie kwaai! As iemand jou dit laat drink, dan dink jy: 'Ek gaan dood!' As jy urineer kom daar bloed uit. Daarna kom daar geel urine." (N.16). Die ngaka en die pasiënt sal dan 'weet' dat die man weer gesond is en hy sal weer 'sterk' voel. Hierdie ngaka sê dat die bontkewer net vir mans gebruik word, en voeg dan daarby: "As die bloed so by 'n man uitkom, dan is dit dié wat hy by vrouens gaan haal het toe hulle nie 'reg' was nie." (N.16).

Steyn (1949:76) vind dat die kantaridien die urine laat verminder, die pols en asemhaling versnel en die niere laat ontsteek. Dit is 'n strawwe brandmiddel met strawwe maagdermprikkeling. Kgori sê: "As 'n groot dosis van hierdie kewer aan iemand gegee word, d.w.s. meer as 'n mespuntvol dan kan jy hom doodmaak." (N.16). Hy waarsku ook daarteen om nie swanger vrouens met hierdie 'bitter' medisynes (tse di babang) te behandel nie: "Dit maak die 'kalf' - die ongebore kind, dood." (N.16).

'n Ander Kgatla-ngaka skryf 'n minder drastiese behandeling voor vir niere wat pyn en: "die are van die niere van 'n man wat sy manlikheid betref, as daardie bloed nie reg loop nie, of hy self aanvoel dat hy verswak het wat sy manlikheid betref." (N.18). Hy moet nl. vir 4 dae lank die aftreksel drink van die bolle van Marêtê-a-pôô: 'n katdoringsoort (*Asparagus suaveolens*). Hierdie is dan 'n geslagstimuleerder vir mans, terwyl vir vrouens (volgens N.18 B die wortels van Morotologa-wa-namane: suurpruim (*Ximenia americana* L. var. *microphyla*) gebruik word. Die ngaka het ook 'n merkwaardige ondersoek van 'n siek man om sy lewensverwachting vas te stel. Hy gee nl. vir hom volgens N.17 vir twee dae na mekaar 'n eetlepelvol verpoeierde Mathaolole: Bantoebruid (*Pavetta zeyherii*). Indien dit die kranke geslagtelik stimuleer sal die ngaka weet dat hy gesond sal word, maar indien daar geen reaksie is nie, "weet jy dat die man nie meer lank sal lewe nie... Hierdie is 'n lewensondersoek binne in die man." (N.17). Ongelukkig gee Steyn en ook Watt en Breyer-Brandwijk nie inligting oor hierdie plant nie.

'n Gevaar-toestand ontstaan wanneer 'n man bv. 'n jaar of langer weg van sy vrou was. Dan moet die ngaka hom eers met Lenawa-la-thotse: (*Rhynchosia confusa*) behandel, deurdat hy en sy vrou van die poeier moet wegblaas en ook snuif. Dit sal dan verhoed dat een van hulle se neus aan die bloei gaan. "As dit nie gedoen word nie, dan kom daar bloed by die neus uit. Dié mens gaan dood. Die man of die vrou.... Hy sal nie lewe nie. Die rede is: die man se 'bloed' en die vrou 'syne' is bymekaar verby. Hulle verbind nie met mekaar nie!" (N.20). Hier word 'n belangrike opvatting geïllustreer, nl. dat met gemeenskap die vrou se bloed kan deurdring tot by die man se neus, as hy nie sō versterk is dat sy 'bloed' (sperma) die sterkere is en deurdring tot in die baarmoeder nie. Dit moet egter ook nie verder

tot by die vrou se neus gaan sodat sy haar dalk doodbloei nie. Daar moet 'n verbinding plaasvind om 'n nuwe mens te vorm.

Dit gebeur meermale dat 'n man met 'n opgeswelde scrotum hom aanmeld by die ngaka. Die behandeling hiervoor (volgens N.21) is om 'n Mosetse-wortel: kiepersol (*Cussonia paniculata*) te neem en hom dit so rou te laat drink en eet. Ook moet die smeulende dampe daarvan onder hom optrek saam met die skroeiende hare van 'n klipspringer. (Vgl. Watt en Breyer-Brandwijk (1962:116,387) vir die gebruik van die plant by Sotho, Zulu en Kwena vir ander kwale). "Hy sal dan groen 'water' voortbring. Hy sal baie urineer totdat daardie scrotum gekrimp het en weer die normale fatsoen het." (N.21). Sy niere moet egter nou ook gereinig word, o.a. met die bolplant Khadi. Dit word vol van verskillende soorte dorings gestee en gekook. Twee bottels vol van die treksel word dan gedrink waarna die Kgatla-ngaka beweer: "Hy sal buk net soos hy wil, sonder dat hy nog sy niere voel: Khadi is 'n belangrike middel vir niere." (N.21). Die dorings simbo-liseer die pyne, soos wat die ngaka verduidelik: "As die dorings so daarin gestee word, dan is dit omdat ons die pyne almal bymekaar bring sodat ons hulle uit hom kan uithaal." (N.21).

(q) Die dood bring ongesteldheid

Die opvattinge oor die nadelige gevolge wat 'n sterfgeval op die agtergeblewenes kan hê, is wyd verbreid onder natuurvolkere soos uit talle volkekundige werke blyk. So wys Frazer (1924:205 e.v.) op die menigte taboes wat streng nagekom moet word om rampe in die gemeenskap te voorkom. Ook Ashton (1952:101) gee 'n baie goeie beskrywing van gebruike by die Basotho in verband met die begrafnis en mee-gaande seremonies, maar Malinowski (1948:29) wys op 'n aan-grypemde wyse watter geweldige gemoedsaandoeninge daar by die mens ontketen word as hy voor die werklikheid van die dood te staan kom: "Of all sources of religion, the supreme and final crisis of life-death is of the greatest importance.... Man has to live his life in the shadow of death, and he who clings to life and enjoys its fulness must dread the menace of its end. And he who is faced by death turns to the promise of life." Dood en die ontkenning daarvan, nl. onsterflikheid, bring by die mens die skerpste oortuiginge na vore m.b.t. die wisselwerking tussen hierdie lewe en die een hierna. Die emosies is uiters gekompliseerd en selfs weersprekend: liefde vir die oorledene en weersin vir die lyk, gehegtheid aan sy persoonlikheid maar vrees vir die grusame oorblyfsel. Dit vind uiting in die begrafnissere-monies en die daaropvolgende sosiale gebruike. Daarom is dit dan ook te begrype dat siekte dikwels toegeskryf sal word aan kontak wat die kranke gehad het met 'n oorledene. Dit bring Malinowski (1948:34) dan ook tot die slotsom: "Death in a primitive society is, much more than the removal of a member. ... it threatens the very cohesion and solidarity of the group." Ook Lévy-Bruhl (1928:226 e.v.) wys daarop hoedat die mens 'n vrees vir besmetting ontwikkel

na 'n sterfgeval: "The fact of contagion is but one of the manifestations of the profound uneasiness produced by death in the social group." (Vgl. Smith en Dale (1920:II, 61 e.v.) en Krige (1936:159 e.v.) vir 'n beskrywing van verwante beskouinge by die Ila van Noord-Rhodesië en by die Zulu).

Dit is in die lig van wat hierbo gesê is te begrype dat die Batswana ook hul oorgangsritusse sal hê m.b.t. die agtergeblewe naasbestaendes van die oorledene. (Vgl. Reyneke 1945:70 e.v. en tekste p.212-228): Die weduwee of wewenaar mag by die Kwena nie na 'n sterfgeval eet, alvorens hy of sy nie eers 'n reinigingsplant Thunya se wortel gekou en die sap uitgespuug het nie. Sy moet haar klere nou onderstebo aantrek en alle versierings afhaal en net een skoen aan hê. Sy moet dan ook nie in die hut gaan nie maar onder die afdak bly. Twee dae na die begrafnis word die weduwee weer ingelyf tot die gebruik van haar hut: Nadat 'n bees of bok geslag is word die vrou besprinkel met die pensmis en bloed gemeng met Mogaga:maerman (Urginea altissima) en Mosimama:sambokbossie (Senecio longiflorus) wat die ngaka in die opgeblaasde dikderm van die geslagde dier sit en dan stukkend slaan teen die weduwee of wewenaar se niere. (Vgl. Reyneke 1945 par. 226). Ook kan die ngaka (volgens N.9) Seswagadi:verfbol (Jatropha zeyherii) in die dikderm sit en die wewenaar of weduwee se 'grommende' maag daarmee slaan. Die 'kurrr' geluide word veroorsaak omdat die bloed in haar baarmoeder 'geskrik' het. Bogenoemde sê die Tlokwa-ngaka; die Kgatla-ngaka in N.11 stem met hom saam behalwe dat hy die dikderm eers kook saam met twee plante nl.: Lenyao-nyao: (Craterostigma plantagineum) en Mokapane:wildepronkertjie (Pl.379) Neorautanenia ficifolia). Met melk gekook, dien hul ook as 'n 'versterkmiddel'.

Vervolgens gee die ngaka die bol van die Mogaga-plant aan hom of haar om elke keer as hy op reis gaan vir 6 maande lank daarvan 'n skyf af te breek (soos uie) en by 'n beeskraal of bokkraal of by kruispaaie te gooi (vgl. teks N.6). "Die rede is: as hy so is, dan is hy 'swart' vanweë die dood. Al die tyd wat hy dit loop en gooi is hy besig om te beveilig, sodat alles in orde kan wees en nie beskadig word nie. Hulle kan dalk misgeboortes hê as hulle skrik vir die spoor van hierdie mens, waar hy langs verbygegaan het. Dit word ook gedoen sodat selfs die wolke nie sal skrik nie! Die ding is: hierdie man is 'swart'." (N.6). So 'n weduwee of wewenaar se maag mag 'dreun' of opgeblaas voel. Die ngaka skryf dan rivierwalwortels voor van die vaderlandswilg Modubu: (Combretum erythrophyllum t.w. C. glomeruliflorum); en die blinkblaarwag-'n-bietjie Mokgalo: (Ziziphus muctonata); die klapperbos Motlhono: (Maytenus tenuispina); haak-en-steek Mosu: (Acacia Tortilis), soetdoring Mooka: (Acacia Karroo) en swartbas Motlhaja: (Diospyros lycioides). Hulle word saam gekook en vir die kranke gegee, wat dan daarvan sal gesond word.

'n Weduwee (of 'n wewenaar) moet dan vir 'n jaar wag, waarna die ngaka sal kom om hulle ritueel te reinig.

Geen geslagsgemeenskap mag in hierdie jaar deur die weduwee of wewenaar beoefen word nie, want dit sal die dood ten gevolge hê van die ander persoon. Die ngaka sal aan die einde van die jaar die Phata-dikgagadi-plant neem en braai in 'n potskerf sodat die weduwee en die man wat haar as vrou sal neem die dampe kan inadem en die verkoalde poeier kan invryf. Dan sal sy rein wees. (Reyneke 1945: par. 226). Die verkoalde poeier van 'Kobo-di-tshetlha': verfbol (*Jatropha zeyherii*) moet by die lende van die man en weduwee ingekerf word deur die ngaka (volgens N.15). Hulle moet ook van die poeier eet en aan hulle smeer: "Deur dit te doen verhoed die man die bloed van 'wewenaarskap' om in hom te kom." Volgens teks N.12 deur 'n Kgatla moruti (leraar) se seun word 'n soortgelyke behandeling voorgeskryf hoewel hy nie die middele noem wat die ngaka gebruik nie maar hy beweer dat die swart bok wat na 'n jaar geslag word "hom met die nuwe vrou sal verbind, nog voor die huwelik" deurdat die wewenaar met die dikderm geslaan word. Hy maak dan 'n insiggewende mededeling oor die naam van hierdie bok en die skakeling van die seremonie met die voorouergeeste as hy sê: "Wat die vleis van hierdie 'reinigings'-bok betref, die ngaka neem dit saam met die bok se vel na sy huis toe. Dit is dié vleis wat 'Sedimo' genoem word. Dit mag nie beskou word as deel van dié beloning nie. Soos die naam aandui wys dit heen na wat die voorouergeeste toekom. Om daardie rede mag jy nie daarna verlang of dit in jou hart bereken nie." (N.12). Kriel (1965:178) wys ook daarop dat by die Noordsotho, Sedimo die offerdier is vir die voorouergeeste, (badimo).

Wanneer 'n familiebetrekking van 'n Motswana wat bv. in Johannesburg werk, in Botswana sterf, dan kan 'n ramp maklik die agtergeblewene daar aan die Rand tref (N.8). Hy sal dit weet as die ngaka se dolosse Motlhakola wa moseletlo val, waar die dolosse onderstebo lê op so 'n wyse dat dit die dood van 'n familiebetrekking aandui. "Dan word daar gesê: 'Hierdie mens is beduister' (Motho o o sefifi)." Hierdie persoon moet dan met Theteli: slangkop (*Urginea sanguinea* Schinz) gewas word, deur 'n fyngestampte bol in 'n emmer water te laat oornag en hom of haar daarmee te laat was.

Kgori, 'n 'poenskop ngaka' (wat nie dolosse het nie e tshopya) beskrywe in N.16 gevalle van mans wat 'verongeluk' is: In die eerste geval sê die man dat hy siek is omdat hy 'n vrou besoek het as wewenaar voordat sy jaar van rou om was. Dan sê hierdie ngaka: "'n Vrou kan moontlik die vermoë verloor om kinders te baar, want die man is 'warm' vanweë die dood waar hy vandaan kom." (N.16). Dit is merkwaardig om te sê die wewenaar is warm o bollo bakeng la lesu, d.w.s. in 'n siektetoestand. In die volgende sin sê hy die man is nog 'swart' (o sampe a le montsho) en nou kan hy moontlik 'n boggelrug kry en dit moeilik vind om te urineer.

(r) Behandeling van ernstige krankheid

(i) Dit gebeur dat 'n ngaka by iemand kom wat ernstig siek is. Twee Kgatla dingaka sê dat hulle vir so

'n geval die persoon se hele liggaam sal inkerf met die medisynehoring se self; van die twee arms af, die twee bene en die rug, al sy ledemate sowel as die elmoë en knieë. (Vgl. 0.1). Hierdie medisynehoring het 'n hele reeks verkoolde diere, reptiele en insekte in en daarom voeg die ngaka daaraan toe dat: "Indien dit iemand is wat nie ingekerf word nie, naamlik iemand wat slegs met medisyne van plante genees word, sal ek hulle vir hom grawe en kook." Die vergoeding vir sy genesing sal 'n bees wees.

(ii) Om pyn te verlig sodat 'n kranke kan slaap, maak die ngaka 'n bondeltjie op van Morotologa-wa-kgomo: groot suurpruim (*Ximenia caffra*) wat hy bind met Moretlwa: rosyntjebos. Dit moet dan 'n paar maal gekook word in 'n kleipotjie en die treksel 3 maal per dag aan die kranke gegee word. Dit kan weer herhaal word en saam met hoendersop aan hom gegee word. (0.2).

(iii) Vir koorsigheid word die gedroogde bas van Mokgopho-o-motona: boomaalwyn (*Aloe Marlothii*) geneem en op gloeiende kole geplaas, terwyl die pasiënt met komberse bedek die dampe inadem. (0.3).

(iv) As daar geen verandering kom by 'n ernstige siekbed nie, dan interpreteer die ngaka dit as 'n 'knoop' of 'kromming' in die siekte. Gevolglik gebruik hy Kgopo-e-kgolo: (*Commelina albescens*) se bolletjie wat so dubbelgevou is (e kgopo - hy is krom). Hy maak dan daarmee en kaffer-koringmeel 'n bietjie pap in 'n kleipotjie wat op 3 klipstutte moet staan. "Nadat die (pap) gaar is, sê jy vir die kranke hy moet dit eet. Maar eers moet hy vir hierdie 3 klippe gee. Dit wil sê hulle moet eers eet voor die kranke. ... Dit beteken dat wāt daardie pap in die nag sal eet, sal die voorvadergeeste (badimo) wees." 0.4. Hier is dus ook 'n belangrike skakel wat behoue bly in die geloof van voorouer-beïnvloeding by die hedendaagse kranke, en handelingte om hul begunstiging te verkry.

(v) Indien die kranke 'getoor' is en reeds baie verswak het, skryf die ngaka die aftreksel voor van Serolane: bitterappel (*Solanum panduraeforme*) se wortels, wat nie 'n bitter smaak het nie. (0.5).

(vi) As die kranke begin herstel na hierdie langdurige siekbed, dan sê die ngaka vir hom (0.6): "'Jou hare word nie afgeskeer totdat ek jou gesond gedokter het nie.' En dit is ek wat sy hare sal kom skeer." Die huismense moet bier maak, en die ngaka skeep die semels bo af voordat dit deurgesif word. Dit meng hy met die medisynehoring se self en forola: (vryf), die kaalgeskeerde kop van die herstelde kranke daarmee, terwyl hy op 'n uitgespreide vel sit. "Hierdie vryfsels van hom neem ek dan na 'n rysmiergat. Ek gooi dit dan daarin." (0.6). Die veronderstelling is dat die rysmiere dit alles sal opeet en in die aarde indra en die voorouergeeste op daardie wyse die siekte sal beëindig. Die ngaka keer na die lapa terug sonder om om te kyk en nou word die bier gedrink. Die beloningbees word by hierdie

geleentheid aan die ngaka oorhandig. "En as die Here wil sal hy so gesond word dat daar heeltemal vergeet sal word hoe siek hy was." (0.6).

(s) Maagbloeding

Die behandeling van 'n mens wat bloederigheid in die ontlasting het, deur die dingaka, is met Mogonono-wortel: sandgeelhout of vaalboom (Terminalia sericea Burch.). 'n Mespuntvol van die rou poeier moet ingesluk word voordat die kranke eet of water drink. 'n Kalf wat 'bloedpens' het, kan ook hiermee behandel word. (0.7). 'n Matebele-ngaka wat onder die Kgatla woon verkies om Tshibitswane d.w.s. Morotologa-wa-namane: suurpruim (Ximenia americana L. var. microphylla) se wortels te kook en van daardie water met soetrietsaad se meel, pap te maak. Daardie bloeiende maag sal na bewering die volgende dag gesond wees. (0.8).

(t) Teengif vir: Adenia digitata (bobbejaangif)

(i) Dit gebeur meermale dat kinders die aanloklike diep-oranjekleurige vrugte van Mojaja: bobbejaangif eet, en soms ook in die winter die bol, wat lyk soos die eetbare Leruswa-bol: (Adenia glauca?). Sowel die vrugte as die bol van Mojaja is 'n dodelike gif (vgl. Hoofstuk X). 'n Sekere ngaka T.L. wat onder die geëerde ngaka Sebefa van Dikalakangen studeer het, vertel dat hy altyd elandsboontjie Mosibi of Mositsane: (Elephantorrhiza elephantina Burch. Skeels) se fyngemaalde wortel by hom het. Dit is volgens hom 'n doeltreffende teengif teen Mojaja: (Adenia digitata). Hy vertel hoedat hy 3 kilometer per fiets gery het toe hy ontbied was na 3 kinders wat bobbejaangifvrugte geëet het. Hy het dadelik vir elkeen ongeveer 'n teelepvol elandsboontjie-wortel-poeier ingegee: "Hulle mage het die pitte uitgewerk en al drie het gesond geword." 'n Ander ngaka sê in 0.9: "As iemand bobbejaangif eet dan sterf hy."

Codd (1951), Steyn (1949:154) en Watt en Breyer-Brandwijk (1962:826) wys daarop dat die bol 'n blousuur vrystellende glukoside en 'n eiwitgiftstof: 'modeccine' bevat. Die blare bevat blousuur en die vrug, modeccine en waarskynlik ook blousuur. Steyn (1949:154) sê: "Talle mense en in één geval 'n hele familie, is noodlottig vergiftig deur die bol en die vrug van bobbejaangif. Die bol word gewoonlik verwar met die skadelose bol van Adenia glauca Schinz. wat eetbaar is. ... Daar is seker baie min gifplante wat so baie tragedies onder huisgesinne aangerig het soos bobbejaangif." Hy wys daarop dat aangesien daar die twee samestellende gifstowwe in die bol is, vind daar 'n wisselende verloop van die siekte plaas: As die blousuurgehalte die oorwegende is, kan die pasiënt binne enkele minute aan blousuurvergiftiging doodgaan. Gewoonlik herstel die pasiënt egter van die blousuurvergiftiging maar in die tweede of derde dag verskyn die siektetekens wat deur die moddecine veroorsaak word en dit is dikwels noodlottig.

Wat die elandsboontjiewortels betref as teengif, wys Steyn (a.w. 24) op die noodsaaklikheid van looisuur ("tannic acid") vir die behandeling van vergiftigde diere en dan sê hy: "Ons het in ons land verskeie plante wat groot hoeveelhede looisuur bevat", en dan noem hy heel eerste elandsboontjie: 2 tot 3 onse droë wortel vir 'n volgroeide bees. Die Matebele-ngaka wat onder die Kgatla woon skryf die volgende behandeling voor vir Mojaja-vergiftiging: "Hy kan gehelp word deur hom beesmelk te laat drink, gekook saam met die wortels van die plant. (Hy sal dan opgooi)."

(ii) Behandeling mēt bobbejaangif

Die bogenoemde Matebele-ngaka Khumalo gebruik die Mojaja (*Adenia digitata*) wat in melk gekook is, om dit oor 'n seer te gooi of 'n been wat gebreek het. Volgens (0.9) sal dit 'n spoedige herstel verseker. Senkatele 'n ngaka van die Motšawastam naby Dar-es-salam, wat sedert 1936 tot 1956 onder die Kgatla gewoon het sê: "In 'n geval van siekte kan die onderste wortel van die bobbejaangif geneem word. Dit word dan gebruik in gevalle van 'n vreeslike pyn, as die kranke nie sy asem kan kry nie. Hierdie wortels word dan geneem en fyngemaal en ingekerf waar die pyn is. (Hy beduie net onderkant die ribbes). Dan word die Mojaja daar ingesmeer. Dit is al, hy sal gesond word." (0.10). Volgens Watt en Breyer-Brandwijk (1962:826) is die wortel ook baie giftig met 'modeccin': "which is enormously toxic, 0.00001 gm./kg. intravenously being the minimum lethal dose in the rabbit. The lethal amount of fresh root in man, taken by the mouth, is estimated to be about 1 ounce."

(u) Aambeie

Een ngaka het verwys na wat hy die motete noem van 'n mens, wat uitdruk en uithang tydens die ontlasting. Hy sê dan dat 'as jy nie kennis het nie' dan hou jy die persoon (volwasse of kind) onderstebo aan sy voete sodat die 'anus' weer kan terugkeer binnetoe soos dit hoort. Wat hý gebruik is die Modika-letlhaka-plant (wat hy aan die Krokodilrivier kry) en rietriet. "Jy blaas hulle in die mens se 'diepte' deur sy anus in, in 'n verpoeierde vorm" (0.11). Dit word gedoen met behulp van 'n rietjie. Ook word van die poeier in 'n jong klam rietjie opgehang in die hut, vir 'n week lank. As die sappige rietjie wegdroog, dan neem die ngaka aan dat die uithangende ingewande ook net so gekrimp het en nie meer tevoorskyn sal kom nie!

(v) Gal

Dit is opmerklik hoe dikwels 'n Mokgatla wat siek is sal sê: Ke bolawa ke gala: Die gal maak my 'dood'. Die een ngaka sê: "Gal maak 'n mens siek deurdat sy maag dan te veel werk." (0.12). Hy meen dat die gal die lewer aantast en dus verwyder moet word, anders kan die lewer swel: "of die mens verwurg as hy dit nie uitbraak met sy mond nie." (0.12). Die middel wat hy gebruik is Sebete: die 'lewer'-swam wat groei op 'n kameeldoringboom. Dit word

saam met die 'lewer'-swam wat op sanderige grond groei, gemeng met die gal van 'n bees. Om die maag te laat werk beveel hy aan: Tsebedintlha:boesmangifboom (*Acokanthera oppositifolia* Lam, L.E. Codd) (= *A. venenata*). Hierdie plant het volgens Steyn (1949:159) 'n glukosiede: akokanterine wat 'n digitalisagtige werking het. Die Kgatlangaka wat die plant gebruik, sê hy laat iemand wat baie gal het nies, deur hom van die poeier te laat snuif. (0.12). 'n Ander Mokgatla, van Botswana sê in 0.13 dat hy ook gal behandel met die Sebete-swam gemeng met bees- of skaapgal. Dit is so bitter, dat as 'n mens dit insluk jy dadelik vomeer, wat groenerig van kleur sal wees as jy 'gal' het. Die wilde-pronkertjie Mokapane: (*Neorautanenia ficifolia* = *deserticola* - C.A. Sm.) se bol het ook 'n baie bitter smaak en word (volgens 0.14) gedrink as purgeermiddel. Dit moet egter met versigtigheid gebruik word want die nawerking kan gevaarlik word.

(w) Behandeling van die scrotum en prostaat

Dit gebeur dat 'n pasiënt homself aanmeld by 'n ngaka met die probleem van 'n geswelde scrotum: "d.w.s. as 'n man se manlikheid geswel is, nl. die sak." Die ngaka neem die 'urine' van die bontkewer Podile of Tetsabanna: (*Mylabris oculata*) en drup dit aan die onderkant van die scrotum. Na bewering in 0.15 sal daar die volgende dag 'n seer wees waar hierdie kewer se urine gedrup het, en daar sal gou groenerige water by die seer uitkom wat lyk soos die water van dikmelk. Die ngaka neem vervolgens die kewer se lyf, en die 'dop' van 'n leeggelekte waatlemoen en braai hulle saam en maal hul fyn. Dit word dan aan die scrotum gesmeer, en dit sal so al die water uit-trek, maar die vel sag laat bly. Om daardie wond weer te laat genees, neem die ngaka van die wortels van die klipdaggaplant, Radimonyemonye: (*Leonotis leonorus*). 'n Deel word gebraai en ook saam met die rou deel fyngemaal, in 'n pastavorm. Hiermee word die wond toegeplak en die pasiënt met 'n deurtrekker geklee om die salf in posisie te hou en die laaste druppels sug op te vang. Na twee dae sal die wond genees wees. Vervolgens moet hy Mosetse:kiepersolsap (*Cussonia paniculata*) drink vir 'n week lank. Dit sal so ook die inwendige swelsel 'opbreek'. Die ngaka meen ook dat daar 'n wurm in die geslagsorgane was, en dat die kewer se urine die wurm sal doodmaak en dat laasgenoemde ook in die urine gesien sal word.

Prostaatomoeilikheid tree ook in met die verloop van jare en gaan (soos beskryf in 0.16) gepaard met moeilikheid met die urinering en saam met 'n inwendige brandgevoel. Die ngaka grawe nou vir hom Mothata: doppruimwortels (*Pappea capensis* Spreng Ex. Z.) wat hy fynmaal en kook in 'n kleipot. Die inhoud word goed geklits en die pasiënt moet dan daardie skuim eet vir 'n week lank, waarna hy weer normaal sal urineer! Watt en Breyer-Brandwijk (1962:932) sê dat die plant in Botswana gebruik word vir veneriese siektes. Die Masai gebruik dié bas veral ook in 'n liefdesdrank. Die ngaka sê: "Hierdie prostaatklier (bohutaboswa) sal ... weer kleiner word en terugkeer tot sy normale grootte. ... die siekte buig 'n ou man se rug krom. Dit veroorsaak 'n knoop

van die are van die rug en van die manlikheid." (0.16). Hierdie doppruim kan ook verbind word met die Morudiso: opwekker-plant, wat die man die vermoë sal gee om 'n kind te verwek. Laasgenoemde plant kan ook vir vrouens gegee word saam met warm melk en rys en dit sal hulle begeertes ook wek.

(x) Die verwydering van 'n geswel

'n Geswel of gewas (bohutaboswa) groei op 'n mens net soos 'n kankergeswel aan 'n boom. Om dit te behandel gebruik die ngaka die plant Tlhapi: (By die S. Sotho: *Ranunculus* sp. pr. *multifidus* Forsk.). Watt en Breyer-Brandwijk sê (1962:880) van Hlapi: "Externally the bruised leaf is used for cancer." Die hele geswel moet met die fyngestampde blare toegebind word vir 4 dae. Daarna sal die swelsel sak en die sug van die swelsel sal uitlek. As hierdie blarepap vir 'n nag lank oor 'n swelsel vasgebind word dan sal daar die volgende oggend reeds 'n wond wees bo-op die geswel. Later sal daar nog, wat soos garingdrade of wurms lyk, gekneus by die wond uitkom. Om die wond-plek weer te laat genees en te verhoed dat vlieë daarop gaan sit, word dit gewas met Letshoo-la-tau: vingerpol (pr. *Euphorbia truncata*. NE Br.). Die vingerpolmelk word eers met water verdun en dan oor die wondplek gegooi. "Die vingerpol word gou droog en laat die vel om die wond saamtrek sodat dit vinnig kan genees." (0.16(2)).

(y) Die bors

Daar is verskillende kwale wat die bors en longe kan ontwikkel en die Tswana dingaka probeer ook hier om met behulp van plante en selfs magiese handelingte verligting te bring. Tshuku-ya-pôô: Bantoeulp (*Hypoxis rooperi* Moore) word hier (soos in 0.17 beskryf) gebruik deur 'n Ngwato-ngaka. Vir pyn in die bors, word haak-en-steek-dorings in die bol van Tshuku-ya-pôô gedruk, om die pyn voor te stel, en dit word dan gekook. Die treksel sal ook na bewering verligting bring. As die persoon "die groot longe d.w.s. toring" het, kan hy die dampe van die skroeiende 'hare' van die *Hypoxis rooperi* plant inadem, sowel as om die treksel van die bol te drink, volgens 'n Kwena ngaka (in 0.17). As die borsbeen 'inval' is dit 'n slegte teken van die kranke se gesondheidstoestand. Die behandeling wat die een ngaka voorskryf (in 0.18) is heeltemal merkwaardig in so verre as wat dit skynbaar saamhang met 'n magiese ritus wat moet verseker dat die nadelige mag nie die oorhand sal kry nie. Die ngaka neem nl. die nat bas van Monato: wilde sering (*Burkea africana* Hook) en van Mosetlha: huilbos (*Peltophorum africanum*) en stamp hulle fyn en gooi dit in 'n koppie water. Vervolgens word die fyngestampde bas met die vinger deur die gaatjie in die steel van 'n phalo (handdisseltjie) gedruk en weer in die koppie water gesit. Dit word nou in 'n uitwanmandjie gegooi en alles wat deurloop word opgevang en aan die kranke gegee om te drink. Die stampsels word dan weer in die gaatjie van die handdisseltjie se steel ingedruk. Hierna word die kranke met die steel geslaan op sy 'skof' en die borsbeen word 'reggetrek' (sokelwa) met die steel. "En hy

sal gesond word", sê die ngaka! Die oorsaak van die ingevalle borsbeen sê 'n ander ngaka in (0.19), is te min bloed in die persoon se are. Hy behoort meer groente te eet. Die bergvaring Pata-dikgaganeng is hier 'n waardevolle middel, veral wanneer dit vermeng word met die borsbeen van 'n bees of 'n bok. Dit moet alles saam verkool en dan ingekerf word by die kranke se opening tussen die ribbes waar gesien kan word hoe die hart 'klop'.

(z) Been- en voetkwale

Senkatele, die Matebele ngaka wat by die Bakgatla woon, meen dat die Monato: wilde soring (*Burkea africana* Hook) se wortels en blare ook van groot waarde is vir 'n opgeswelde been, nl. deur die been daarmee te masseer veral as dit met room oor die seer been gevryf en gedruk word. (Vgl. 0.20). Maar as daar swere en etterende gate in hierdie geswelde been is, dan is dit volgens een Kwena ngaka (0.21) nie maar net 'n gewone siekte nie, maar toordery. Dit meen hy is getoor met: Moroba-dieta: (*Ehretia rigida*), Mokunya: (*Clerodendrum uncinatum*), asook die Phetella-plant en dan die agterste beenspier van 'n bobbejaan, en 'n mol. "Hierdie dinge, as hulle so as versterkers gebruik is, as iemand jou geduld opgebruik het, dan kan jy hierdie mens se spoor 'spalk' of 'vaspen'." (0.21). Die mol (serunya) kan óf 'n gewone mol, of die 'sandskoppertjie' of die honderdpoot wees. Die deel van die 'mol' wat in die toormedisynie kom word nou 'n lewendige graver in die getoorde se been: "hierdie mol sal begin om die spiere te eet. As dit die spiere klaar opgeëet het, dan gaan die siekte op na die lende, en dit kom so in die maag - die lewe is (dan) verby." (0.21). Wanneer so 'n toestand ontstaan, sê die ngaka, word die pasiënte deur die hospitale huistoe gestuur met die uitspraak: "Dit is 'kaffir-poisoning'!" Vervolgens sê die ngaka dat slegs 'n 'man' (uitstaande ngaka) so 'n persoon kan behandel, aangesien sy siekte grens aan melaatsheid. Laasgenoemde het net 'n erger reuk. Nou moet die ngaka die volgende plante kry: Phoma; Ntšhengwe: (*Raphionacme burkei*); Mpimpi: (*Trochomeria debilis*); Mogabala, die gestrepte wilde komkommer en Moraga-ngaka: bosboekenhout of stinkbas (*Pittosporum viridiflorum* Sims). Hierby moet as 'versterkers' kom: die mol, die sandskoppertjie, die oorkruiper en die houtboorder. Nadat alles gebraai en fyngemaal is, moet die kranke 'n lepelvol van die verkoolde poeier met sy kos eet, terwyl die ngaka 'n hol rietjie ook met die poeier vul en dit op die swere blaas. Na 'n dergelike behandeling vir drie dae lank, sal dit al die groot gate toemaak en sal die swere swart word. Na 'n week behoort hy heeltemal gesond te wees.

Indien 'die bloed nie reg loop in die are nie, maar sommer deur die liggaam versprei' (soos in 0.22 beskrywe), dan het dit volgens die twee Kgatla-dingaka die uitwerking dat die bene of die knieë opswel. In hierdie geval sê hulle: "Hierin is daar geen toordery nie, dit is 'n krankheid van Modimo (God)." (0.22). Hulle neem toe vir 'n werklike geval, die bloed van 'n ietermago, die Lethwathwa-plant, Malelaka-tlou (stinkmiere) en erdvarkmis; dié word alles

saam in 'n potskerf gebraai en toe fyngemaal en met varkvet gemeng en toe is die seer been of knie daarmee ingevryf. As daar nie 'n verbetering intree nie, neem die ngaka nog Selaole:laventelbossie (*Lippia rehmanii* Pears), Kgopho e kgolo:(*Commelina albescens* Hassk.) en Thola e kgolo:die groot bitterappel (*Solanum incanum*). Hierdie plante word fyn-gekerf en in 'n potskerf gebraai en weer gemaal en dan met bokvet gemeng. Nou verhit die ngaka (volgens O.22) 'n yster totdat dit rooiwarm is. Hy trek sy skoene uit en: "Ek smeer dan hierdie medisyne aan my voet en ek neem die rooi-warm yster en trap daarop; ek druk gou met hierdie voet van my op hom, hierdie een wat die medisyne aan het, vyfmaal op die een knie ... dat die rook uitlsaan." (O.22). Dit herhaal hy net so weer vir die ander knie. En dit 'moet'! Hy móët nou gesond word." Ter verduideliking sê die ngaka ook dat hierdie behandeling met die rooiwarm yster die medisynes in hom laat indring terwyl hulle nog warm is. Dit sal hom arametsa (die dampe laat inadem) en hom ook sidila (invryf of masseer). Ook in hierdie geval verkies die ngaka om hom onder komberse te laat uitsweet. Hy sit nl. die Mosokobyane-plant en Morotothobe: (*Blumea gariiepina* D.C.) in 'n potjie en laat dit opkook met water. Dan word die potjie vlak voor die pasiënt geplaas wat op 'n lae bankie sit en wat dan met 3 of 4 komberse heeltemal bedek word. Van die stoom sal hy nou geweldig sweet, en die dampe van die plant inadem. Na ongeveer 5 minute word die komberse weggeneem en die papnat kranke afgedroog. Sy seer bene of knieë word ook gemasseer (thoba) met die gekookte plante wat die ngaka soos 'n spons in sy hand neem en uitdruk op die bene.

Laastens vryf die ngaka die bene in met die salf wat hy gemaak het van die ietermago, die stinkmiere, die erdvarkmis en die Lethwa-thwa plant. (In Hoofstuk X A, B en C word die 'eienskappe' van laasgenoemde 'kragmiddele' behandel).

Soms 'klop' die voete en is hulle seer. Die pasiënt kry dan (volgens O.23) Mosibi:berg-elandsboontjie (*Elephantorrhiza elephantina* Burch) om te drink. Dit het 'n groot looisuur inhoud. Die ngaka laat hom die dampe inadem van die buitenste doppe van die groot Motlapa-tlapa bol: gifbol of seeroogblom (*Ammocharis coranica*). Sy voete word dan ingevryf met die poeier van die Ammocharis-bol, en ook word hulle gemasseer met die nat 'skille' van die bol wat in vier stukke gekloof is - vir vier aande se behandeling.

Vrouens kla soms dat hulle voete 'koud' kry, selfs al is dit 'n sonskyndag. Dan maak die Ngwato ngaka (in O.24) 'n verkoolde poeier van Thotsanathunya: (*Barleria macrostegia* Nees). Hy neem die vrou na 'n kruispad, waar hy 'n gat graawe en haar beveel om in die gat te staan. Vervolgens maak hy met 'n lemmetjie inkerwinge op haar enkels, sodat van haar bloed in die gat kan uitloop en hy vryf van hierdie Barleria-poeier by die snyplekke in. Die gat word dan toegegooi terwyl sy daarin staan, en sonder om terug te kyk, moet die vrou uit die gat klim en huistoe stap.

"Sy sal vind dat sy gerieflik trap, d.w.s. sy is nou gesond." (0.24). Dit blyk dus dat ook in hierdie geval die krankheid wat in die bloed setel, uitgetap kan word met die bloedlating en dat dit daar by die kruispaaie gelaat kan word, mits die vrou nie weer agtertoe kyk en sodoende die ongesteldheid weer opneem nie.

Die een Tlokwa ngaka het in 'n werklike geval waar 'n vrou las gehad het van geswelde voete, inkerwinge gemaak op haar enkels terwyl sy by die ngaka se huis was, en toe het hy met 'n motlhogo-suighoring (vgl. Hoofstuk IV B.4) van haar bloed uitgesuig. Na bewering bring hierdie bloedlating merkbare verligting.

(aa) Gewrigsontsteking

Die Matebele-ngaka Senkatele wat tussen die Bakgatla woon het verduidelik (in 0.25) hoedat verligting vir rumatiek verkry kan word vir hande en voete deur Makokoane:vermeerbossie (*Geigeria africana* Gries subsp. *ornativa* (O. Hoffm.)) daarvoor te gebruik. Dit word nl. vermeng met Mokaka:klipmelkbos (*Euphorbia schinzii*) en Mogopa o motona: (*Aloe marlothii*). 'n Beker vol van die aalwynsap word getap en hierin word van die fyngemaalde vermeerbos en klipmelkbos gegooi. (Laasgenoemde word eers fyngekerf en gedroog en daarna gemaal). Dan word warmwater bygegooi en die hande en voete van die kranke met 'n 'wit' lap gemasseer (sedila) in die oggende en in die aande vir 'n week lank, en volgens die ngaka sal die vingers (of tone) daarna begin ontvou.

Volgens Watt en Breyer-Brandwijk (1962:234) het die *Geigeria*-plant die giftige bestanddeel geigerin, maar hulle sê ook dat die Kwena en Kgatla die geskroeië poeier van die *Geigeria*-plant vryf in kerfplekke op die kruis om pyn te verlig. Die aalwynsap sê Watt en Breyer-Brandwijk (p. 686) word deur ander stamme gebruik om velsere te laat genees. Soms gebeur dit dat iemand se hele lyf en ledemate net eenvoudig seer is. Dan neem Poane die Kgatla ngaka (0.27) Makokoane: vermeerbossie (*Geigeria africana*) en kook dit in 'n toe potjie, sodat die dampe binne bly. Die deksel word ook eers onder die sweetkomberse afgehaal, sodat die pasiënt goed kan sweet: "Die sweetgaatjies van hierdie kranke se liggaam sal oopgaan terwyl hy sweet. En daar sal baie vog uit hom kom." Daarna word sy liggaam met die gekookte vermeerbos ge-thoba, d.w.s. 'gedruk' of masseer om verligting te bring aan die pyn. Hierna sal die ngaka die pasiënt se enkels en knieë inkerf met die verkoalde vermeerbos.

Om bloedvergiftiging te voorkom laat die ngaka iemand wat deur 'n geroeste yster gesteek is, Thobegi: kerriebloem (*Lasiosiphon capitatus* (Lf.) Burt Davy) drink, nl. 'n teelepovol van die verpoeierde plant in water, en ook smeer hy daarvan (volgens 0.26) in by die steekplek. Indien 'n arm of been sou breek word die plant Thobegi ook gebruik saam met die been van 'n bees of 'n mens wat reeds weer aanmekaar gegroei het na 'n vroeëre beenbreek. Hulle word saam verkool en dan in 'n kruis-vorm ingekerf by die breekplek

sodat dit weer kan vasgroei. Watt en Breyer-Brandwijk vind ook (1962:1024) dat by die Suid-Sotho die plant gebruik word vir frakture en by verswikking.

Die een Kgatla-ngaka hou van Serotologane:suurpruim (*Ximenia americana* L. var. *microphylla*) se wortels om verligting te bring aan seer voete, knieë of lende (0.28). 'n Arm wat 'brand' moet 'koeler' gemaak word: "As die arm seer is en brand, dan is die genesing daarvan om dit af te koel. Dit moet verbind word met die vel van 'n waterlikkewaansodat dit kan koud word en gesond word." (0.28). Hier noem die ngaka 'n gebruik wat meermale voorkom nl. om 'n 'warm' liggaamsdeel 'koel' te maak. Dit gebeur so ook dat 'n Mokgatla soms gesien kan word met so 'n bandjie van likkewaansvel om sy pols, om verligting te bring vir gewrigsontsteking. (Vergelyk Mönnig 1967:89 waar die pasiënt se bloed ook 'koel' gemaak moet word, en wel met 'n plant.

(ab) Velaandoeninge

Vir die menigvuldige vorme van ongesteldheid wat die liggaamshuid kan oorkom het die ngaka ook raad:

(i) Brandwonde

As iemand gebrand het, dan gebruik die ngaka die uitdrukking: Go tima mollo wa motho, a fsele: (Om die vuur dood te maak van iemand wat gebrand het). Hiervoor gebruik hy Sethunya-sa-mmutla wat ook Molelwane genoem word (Alectra vogelii - geelblom). Dit word in 'n fyn poeier gemaal en op die brandwonde gegooi veral van kinders wat met kookwater of pap gebrand het.

(ii) Sere

Sere op die kop of gesig of geslagsorgane wat 'n slegte reuk en 'water' afgee word seroma genoem. Die Kgatla-ngaka (0.31) beweer dat dit veroorsaak word deur geslagtelike verkeer met 'n weduwee of wewenaar wat nog nie ritueel gereinig is nie. In sy behandeling van die siekte gebruik die ngaka net die voëlent wat op 'n Maroelaboom groei, deur 'n treksel daarvan te kook en dit vir die pasiënt twee weke lank drie maal op 'n dag te laat drink. Soms gebeur dit (0.32) dat 'n persoon se oë en neus toeswel ook van die Seroma-siekte. Dan voeg dieselfde ngaka nog Mathubadifala:poeierkwas (*Haemanthus* pr. *coccineus*) en Kgwara:(*Pelargonium luridum* (Andr.) Sweet) by die Maroela-voëlent. Dit moet alles gedrink word. 'n Salf om die neus binne en buite mee te smeer, word gemaak van die waterlikkewaansvet en Mogoga:jeukbol (*Urginea altissima* Bak.) se verkoolde poeier. Die pasiënt word vir 'n maand afgesonder in 'n hut, waarna die slegte reuk weg sal wees en hy weer gesond sal wees, volgens die segsman.

(iii) 'n Pitsweer of bloedvint (tlhagala) word behandel (in 0.33) met die wurm wat uit 'n Mooka:soetdoringboom (*Acacia karroo*) se stam gehaal word. Die pasiënt moet die dampe inadem van die wurm wat braai saam met skaapvet en dan moet die salf wat daarvan gemaak word op die pitsweer of bloedvint geplak word (papatletsa). Volgens die ngaka sal dit die pit en etter spoedig laat uitkom en die wond mooi laat genees. Die bloedvint of pitsweer word gesien as iets lewendigs wat versigtig verwyder moet word, i.p.v. om dit af te skrik: "Volgens Tswana-gebruik steek ons nie 'n bloedvint oop nie. ... Ons dink daaraan dat hy nie moet agterbly deur bang te wees vir die mes nie." (0.33). Hy voeg daaraan toe dat as al die kwaad nie mooi uitkom nie, die "die pyn binne in die liggaam wegsteek." Van die karbonkel sê hy: "Die karbonkel (kwatsi) vlug vir 'n mes as jy dit oopsny. Hy kan vinnig 'n gat grawe en wegkom en laat net die gat van die wond agter." (0.33).

Daar is drie soorte pitswere: kwatsi, die groot pitsweer of karbonkel; tlhagala, die gewone pitsweer; en thopane, die kleiner pitswere bv. onder die arm. Die een Kgatla ngaka (in 0.34) gee vir sy pasiënte met hierdie kwaal die gekookte treksel van die Lengamo-plant om drie maal op 'n dag te drink. Dit maak die wortels (medi) van die pitswere dood. Dit kan ook vir karkatjies gebruik word. Soms gebeur dit dat die een pitsweer na die ander verskyn. Die ngaka-opvatting is dat dit 'n wurm is wat uitgehaal moet word. Hy neem (in 0.35) 'n stuk gedroogde mol wat fyn gemaal is saam met gedroogde Legonyana: (*Clerodendrum ternatum* Schinz). Hierdie poeier word nou op die pitsweer gegooi: "Die volgende dag sal die wurm uit die wond uitkom. Die wond is genees aangesien dit die wurm was wat gegrawe het. Dit is 'n wit wurm met 'n swart bek." (0.35).

(iv) Inwendige sere

Dikwels sal die ngaka sê: "Ó na le diso," ('Hy het sere') en ook met die toevoeging: in die keel (mo mometsong); in die longe (mo mafatheng); of in die maag (mo maleng). Om sulke sere in die keel te behandel, of ook as 'n kind kla van krampe in die maag, gebruik die een Kgatla-ngaka Monokomabele: knophout (*Fagara capensis* Thunb). Die bas word fyngemaal en vir die kind gegee om te drink. "As die (kind) 'veldtoe gaan' (ontlas), sal ons daardie seertjies daarin sien; d.w.s. hulle het losgetrek (somogile)." (0.36). Volgens Watt en Breyer-Brandwijk (1962:918,919) word die blare en bas van die knophout deur verskeie Bantoestamme gebruik vir maagongesteldhede, ingewandsparasiete en vir 'sere en sg. onsuiverheid van die bloed', asook vir verkoue en griep. Dit wil voorkom of hierdie middel 'n strawwe uitwerking op die maag kan hê, want die ngaka (in 0.36) sê: "Na twee dae gee ons vir hom gekookte melk om vir hom 'n 'ingewandenerf' (maté) te maak."

(v) 'n Oop seer

Wanneer die ngaka 'n seer wat bloei wil help om gou 'n roof te vorm, dan neem hy (volgens 0.42(b)) poeier van Masegomabe: swartwaterbossie (*Plumbago zeylanica* L.) en strooi dit op die wond. Dit sal dadelik die bloeding laat ophou. Sels in gevalle van iemand wat seergekry het en bloei kan dit gebruik word. Dit brand, maar stop die bloeding. Volgens Watt en Breyer-Brandwijk (1962:850) word *Plumbago zeylanica* in baie dele van Afrika en Indië gebruik, o.a. om die vel te tatoeër met 'n donkerder kleur, en ook vir behandeling van sere.

(ac) Oor, neus en keel

(i) Seer ore

Een van die mees algemene middele vir seer ore is Mosokelatsebe: aambeiwortel (*Sansevieria pr. guineensis* L. Willd.). 'n Blaar van die plant word heen en weer deur die warm as of kole gestoot en dan gewring om sodoende die olie-rige sap in die oor van die kranke te drup (0.37). Dit sal na bewering die oor reeds op die tweede dag laat gesond word, en op die derde dag kan dit met 'n hoenderveer uitgevee word. Watt en Breyer-Brandwijk (1962:713) vind ook dat die aambeiwortel in algemene gebruik is in die Republiek vir oorpyn by etlike Bantoesamme. 'n Ander behandeling vir 'n etterende oor is om die saad van 'n Mogôtlhô: kameeldoring (*Acacia giraffae* Burch.) te neem, dit te brand en fyn te maal en met die vet van 'n luislang te meng. Dit word ook in die oor gedrup en die ngaka se (in 0.38) dat hierdie middel baie beter is as die Mosokelatsebe: (*Sansevieria pr. guineensis*) se sap.

(ii) Verkoue

As 'n persoon ly aan 'n verkouehoofpyn dan beveel die ngaka (in 0.39) aan dat hy 'n stuk wortel van Monnamontsho: rooistorm, swartstorm (*Cadaba aphylla* = *C. juncea* Harv.) moet neem en aan die brand steek en die rook deur die neus optrek. Dit kan ook gebruik word om die afskeiding van slymerigheid in die neus te beëindig. Skraapsels van die wortel kan bv. met tabak gemeng word, om te rook en deur die neus uit te blaas, of die skraapsels kan op warm kole gegooi word en die rookdampe kan ingeadem word. Sels by 'n griep-verkoue in die longe, sê Senkatele, is Monnamontsho 'n 'bul'. Die rook in die longe sal die ongesteldheid spoedig genees. In ernstige gevalle voeg hy nog 'n plant Padipekandho (ongeïdentifiseer) by, en gee vir die pasiënt 'n treksel van die twee plante om te drink. Dit sal die gehoës laat bedaar (volgens 0.39).

(iii) Sere in die keel

Wanneer 'n pasiënt wit sere in sy keel en 'n wit aanpaksel op sy tong kry, dan neem die Matebele ngaka by die Kgatla (in 0.40) van die Delele-plant: (pr. *Sesamum capense*)

en kook die blare totdat die water heeltemal taaierig word. Hy draai ook 'n stuk Mosu:haak-en-steek (*Acacia tortilis* Forsk. Hayne subsp. *heteracantha* Burch Brenan) se bas om sy vinger en doop dit in die Delele-water en was so die kranke se tong daarmee. Vervolgens gooi hy die gedroogde fynge-maalde wortel van Thola-ya-podi:bitterappel (*Solanum panduriforme* E. Mey.) waarby sout gevoeg is op die bas wat om die vinger gedraai is en sit dit in die kranke se mond. Hy moet ook 'n bietjie daarvan drink nadat dit in water gekook is. "Die Delele: (*Sesamum* plant) sal ook die bitterappel help om verby te gaan en om tot in die maag te kom. Die volgende dag sal ons die sere sien uitkom op die liggaam. Dit word veroorsaak deur die bloed, om dit uit die liggaam uit te kry." (0.40). Hy verduidelik so ook hoedat die sere nie in die liggaam mag bly nie, maar ook nie weer hul verskyning in die mond moet maak nie. As hul op die vel uitslaan moet hulle nie behandel word nie, anders gaan hulle weer terug in die liggaam. Watt en Breyer-Brandwijk (1962: 832) beweer ook dat onder die stamme van Noord-Rhodesië die gekookte blare en wortels van *Sesamum angolense* Welw. wat baie taaierig is, gebruik word vir masels. Die wortel van die bitterappel word volgens Watt en Breyer-Brandwijk (1962: 1000) ook by verskeie ander stamme gebruik, deurdat o.a. 'n treksel daarvan gedrink word om 'n uitslag van blasies op die vel te genees.

(ad) Tandpyn

Die Tswana ngaka beweer (soos in 0.42) dat tandpyn deur 'n wurm veroorsaak word. Daardie 'wurm' moet nou doodgemaak en uitgehaal word. Masegomabe:swartwaterbossie (*Plumbago zeylanica* L.) word gekook en die mond dan daarmee uitgespoel. "Dit maak die wurm in die tand dood, maar dit haal nie die wurm uit nie." (0.42). Om die 'wurm' uit te kry word (volgens 0.43) 'Meno-a-pmya' (1) gebruik of Mohlokwane. "Dit verskrik die tandewurmpie." As die tande drie keer per dag uitgespoel word met lou water waarin "honde-tande" gekook is sal die wurm wat in die tande is uitkom en doodgaan. Ook sal die swelsel sak en die tandpyn tot bedaring kom, volgens Khumalo (0.43). Senkatele beweer (in 0.44) dat Tholwana:bitterappel (*Solanum panduriforme* E. Mey.) se vrug baie doeltreffend is. Hy rol 'n toutjie van 'n stuk lap en doop dit in bitterappelsap en laat dit droog word. Dan word die punt van die toutjie aan die brand gestee, en volgens hom 'vir 'n halfuur' smeulende in die mond gehou. "As die kranke spuug sal hy die wurm sien, maar hy is dood. 'n Wit wurm maar sy kop is swart." (0.44). Hy sê daar is net een wurm en dus sal die seer tand en al die ander gesond wees.

(1) Meno-a-pmya ('honde-tande'): 'n Algemene naam vir 'n hele paar soorte plante. Dit kan *Caraluma Maculata* (Pl. 72) wees, of *Crabbea hirsuta* (Pl. 684), of *Euphorbia schinzii* (Pl. 93), of 'n *Acanthaceae* sp. (Pl. 491), of *Caraluma lutea* (Pl. 13).

(ae) Seer oë

Vir 'n seer wat soos 'n pêrel op die oog uitkom en wat pynlik is gebruik die een Kgatla-ngaka Monokomêele: knophout (*Fagara capensis* Thunb.) saam met Mosêtsê:kiepersol (*Cussonia paniculata*) se wortel. Die oog moet vir 3 dae daarmee gewas word. Ook word die blare van Mollwana: (*Epaltes gariepina* (DC) Steetz.) of Bogopa: (*Clematis brachiata* Thunb.) fyngestamp, in 'n lappie toegedraai en oor die oog gebind. Na bewering sal hierdie behandeling die oog spoedig laat genees.

3. Magiese ritusse en siekte

In die voorafgaande bespreking van 'Behandeling van Siekte' kon van tyd tot tyd bemerk word dat die ngaka aan die een kant gebruik maak van kruie wat oënskynlik sekere geneesende eienskappe besit, maar dan noem hy een of ander gebruik wat nagekom moet word wat vir die empiriese denker niks anders is as 'n magiese handeling wat net eenvoudig nie 'n beslissende faktor kan wees nie. As voorbeeld kan: 'Die hart en bloedstelsel' hierbo, geneem word waar die hoender se twee pote, terwyl hy nog leef afgesny moet word en eers die een poot vir 'n week lank gekook word en dan die ander om die pasiënt wat aan sy hart ly te kalmeer, sodat hy net so rustig met 'n opgetrekte been sal kan slaap as die hoender. (Vgl. Teks L.1). Die ngaka sien 'n eienskap in die natuur, wat hy dan op sy pasiënt wil oordra, afgesien van die farmaseutiese uitwerking van die middel. Dit het ook geblyk uit die voorgaande, veral wat die hart en bloed betref dat met die beperkte kennis van fisiologie, opvattinge gehuldig word, bv. dat die hart vol skuim is omdat 'n brommer of mot in die bloed rondfladder. Dan gee die ngaka in sulke gevalle voorskrifte wat vir hom logies lyk maar vir die nie-begrypende Westerse toeskouer heeltemal belaglik of onsinnig lyk.

Vir die ngaka is dit van die allergrootste belang dat die pasiënt in L.8 die skaap se kloppende hart moet lek om sy hart tot bedaring te bring, maar die ngaka moet die hart wegneem voordat dit ophou met 'ruk-klop', anders sal die pasiënt se hart ook gaan staan. Hierdie en dergelike aangehaalde voorbeelde toon net van hoeveel belang simboliek nog vir die Motswana is in sy benadering van siekte. 'n Simpatieke oor vir sy ongesteldheid, 'n psigologiese benadering van sy probleem en 'n duidelike voorskrif vir die siektebehandeling beteken vir die Motswana as natuurmens veel meer as vir die Westerling wat meen dat hy siekte rasioneel kan benader. Om 'n skaap bedwelmd te maak soos in L.10 en L.11 en met sy bek te laat lê teen die pasiënt se mond en neus om sodoende die skaap se rustigheid oor te dra op die besetene, lyk vir die Tswana-ngaka logies terwyl die Westerling dit as 'n waardelose magiese handeling sien.

'n Treffende voorbeeld van 'n magiese handeling om genesing te bewerkstellig word in E.16 en E.16B beskrywe waar die ngaka 'n lewendige bobbejaanspinnekop aan sy agterpote vashou en nadat hy hom in Legetla: (*Bulbine stenophylla*)-

poeier gedoop het, laat hy hom 'n siek baba se (toe) oë krap totdat die bloed uitkom, terwyl hy sorg dra dat die spinnekop nie die kind byt nie. "Daar sal bloed by die krapplekke uitkom. En so dan sal die bobbejaanspinnekop die siekte uit die kind trek. Hy het dit nou geneem, en daarom sal ons hom daar ver weggooi sodat hy daarmee kan weggaan. Daardie aand sal die kind behoorlik kan sien." Die ngaka verduidelik wat gebeur en sê: "As ek hom neersit dan gaan hy die bloed van die kind aflek van sy pootjies. Hy suig aan sy eie hare aan die pote wat rooi geword het van die kind se bloed. Deur dit te doen eet hy die kind se siekte." (E.16(a)).

Dit blyk telkens in die meegaande Tswana-tekste dat sowel die ngaka as die pasiënt sekere voorskrifte getrou moet nakom en sekere dinge nie moet doen nie, as voorwaarde vir sukses met die behandeling. In L.18 waar die ngaka 'n swaar hoofpyn behandel sê hy dat as alle pogings misluk het dan besluit hy om 'n 'operasie' uit te voer op die pasiënt nl. om hom te laat braak met 'n plant wat hom kan laat doodgaan nl. Mathubadifala: poeierkwas (*Haemanthus pr. coccineus*). Maar hy mag nie met sy hand aan die plant raak nie. "En ook moet my skaduwee nie daarop val nie, daar ek dit dan sal bederf." (L.18). Hierdie taboe i.v.m. die skaduwee kom meermale voor waar die ngaka seker wil maak dat niks die betrokke plant se krag sal verminder nie.

In L.16 weer moet die persoon wat vir vallende-siekte behandel word saam met die ngaka 'n hoenderhaan opeet, maar dan mag hy vir 'n jaar lank daarna nie weer hoender eet nie. In O.24 waar die ngaka 'voet-rumatiek' behandel deur die pasiënt in 'n gat te laat staan by die kruispaaie en inkerwinge op sy of haar enkels maak sodat die bloed in die gat kan loop, daar is die ngaka se opdrag aan die pasiënt om haar voete wat toegegooi is, uit die gat te lig en weg te loop sonder om terug te kyk, en "sy sal vind sy is nou gesond." Hierdie opdrag om 'nie terug te kyk nie' word meermale gegee en impliseer dat die behandelde persoon nou vir goed sy rug moet draai op daardie moeilikheid. Voorskrifte van hierdie aard gee die ngaka met dieselfde erns as die res van sy opdragte en dit toon hoedat dit vir hom van wesenlike belang is vir die welslae van die behandeling.

4. Bloedlating en inkerwing

Waar bloed so 'n belangrike plek in die mens se liggaam inneem is gesonde bloed van primêre belang. Maar as die bloed 'vuil is' of 'skuimerig' of dat dit 'druk' na die kop toe of af na die voete, of nie mooi in die are vloei nie, dan glo die Tswana ngaka in bloedlating om sodoende die siekte uit te kry. Die siekte setel nl. in die bloed, en deur van die bloed te 'tap' kom die siekte ook uit. Die een manier is om met 'n lemmetjie op die slape, of enkels of bo op die kop inkerwinge te maak sodat daar bloed kan uitkom om die 'drukking' te verlig (vgl. die afdeling oor die suig-horing wat hierna volg). Om die 'siek' of 'vuil' bloed uit te kry, bv. van 'n kind beskryf 'n Kgatla ngaka in A.6 die prosedure waardeur hy van 'n kind wat 'skurfsiekte' het se

bloed laat opsuig deur 'n miswurm of boombasgogga wat op die kind se kop moet loop en byt om die siekte uit te trek. 'n Soortgelyke behandeling met die miswurm wat op die geskeerde kruispaadjies op die kop moet loop word beskryf in L.21 vir die behandeling van 'n swaar hoofpyn.

Om inkerwinge te maak op 'n pasiënt, is 'n gebruik wat algemeen voorkom onder die Tswana dingaka. Dit wil voorkom of die inkerwinge wat 'n paar druppels bloed laat uitkom, en ook die insmeer van 'n kragtige middel om die siekte te bekamp, die opvatting behels dat die bloed so in direkte aanraking kom met die kragmiddel en daardeur word die siekte wat in die bloed setel oorwin. Dit beteken ook dat net die aanraking van 'n salf met kragtige bestanddele, met die bloed, genoegsaam is vir die gewenste uitwerking. Hierdie algemene opvatting onder die Batswana is waarskynlik die verklaring vir hul besondere voorliefde vir 'n inspuiting deur 'n geneesheer, wat hulle verkies bo enige medisyne wat gedrink moet word. Toe die een Kwena-ngaka 'n medisynehoring vir die lapa vernuwe het, het hy 'n jong dogter nader geroep en van die swart salf in haar verhemelte gesmeer en toe inkerwinge op haar ledemate gemaak soos die elmboog, skouer, enkel ens. en daar van hierdie kragself ingevryf. Daardeur was sy toe 'beskerm' teen enige moontlike poging om haar te toor.

5. Uitsuiging van sejeso (vreter) met 'n motlhogo (suighoring)

Hierdie metode van behandeling is iets besonder in die Bantoeeneeskunde, en kom taamlik algemeen voor. Vergelyk Hoofstuk IV waar die suighoring en sy gebruik beskrywe is, en bv. Junod (1913: II,425); Smith en Dale (1920: I 230); Kohler en van Warmelo (1941: 79,82) en Evans-Pritchard (1937:496) wat die gebruik daarvan vermeld. By die Tswana is die gebruik van go dupa: nl. om uit te suig met die motlhogo (suighoring), meer as om net die bloed uit te kry, want dit sou makliker gewees het om net dieper te sny sodat meer bloed vryelik kon vloei. Die grondliggende gedagte is dat daar deur toordery 'n lewendige ding of vreemde voorwerp in die mens gestuur is deur die persoon wat hom getoor het, en die ngaka wat dupa (uitsuig) moet dit uithaal met sy suighoring. In G.9 is 'n mooi beskrywing hiervan gegee deur 'n Kgatla ngaka van Botswana, waar hy o.a. sê: "As jy so suig sal die goed wat hom pla uitkom. ... Moontlik sal daar 'n duisendpoot uitkom of miskien hare; of miskien kom daar vleis uit wat fyngestamp is. Miskien sal daar 'n slang uitkom uit die tweede kerfplek, of 'n padda of 'n voorpoot. Moontlik as hy jou besuig kan daar 'n (stuk) been uitkom, of hoendervere. Daar kan 'n hele verskeidenheid van goed uitkom, of selfs 'n krokodil." (G.9). Hierdie ngaka sê die goed kom dood te voorskyn omdat die ngaka eers medisyne aan die pasiënt gee om te drink, "sodat die goeters wat hom pla se neste vernietig kan word. Dit wil sê hulle woonplekke waarin hulle hul verskuil, sodat as hy hulle uitsuig, hulle nie 'n wegkruipplek kan hê nie." (G.9). Die sedupe of suig-dokter sal vir 'n week of selfs

'n maand met hierdie behandeling aanhou en sit soms 'n tweede of ook 'n derde horing tegelyk aan die pasiënt. Die segsman sê dat die pasiënt nie die goed moet sien wat uitgesuig is nie, maar net gesonde persone mag dit sien.

6. Vernietiging van 'n sejeso (vreter)

'n Ander Kgatla ngaka beskrywe in J.1 die hegte geloof wat die Motswana het in 'n sejeso of 'vreter', d.w.s. een of ander reptiel wat besig is om 'n kranke van binne op te vreet: "As iemand na my toe kom en sê: 'iets vreet my op in my maag, (Ke jewa ke selo mo maleng),' dan sal ek as ek vir hom dolosgooi, vertel word dat dit 'water' is. Ek sal ook beseft dat dit 'n krokodil is." (J.1). Hy verkies om aan die pasiënt 'n purgeermiddel te gee wat so kwaai is dat dit 'die krokodil' in die pasiënt se maag doodmaak, laat ontbind en stuk-stuk laat uitkom met sy ontlasting. Hy gebruik hiervoor (Monkgopho):naboom (*Euphorbia ingens*) se wortel en (Tshoo-la-tau):vingerpol (pr. *Euphorbia clavaroides* Bois. var. *truncata* N.E. Br.). Hy braai hulle saam en gee dit vir die pasiënt om vir 3 dae lank saam met al sy kos te eet. 'n Drastiese behandeling soos hierdie word nodig as die krokodil reeds te groot is om by die mond uit te kom. "As hy nog klein is dan eet hy jou kos. Maar net sodra hy groot word dan wil hy water hê. ... Ook begin hy om met sy skubbe vir hom te krap. Hy wys nou dat hy groot is, en as hy nie kos kry nie, dan gaan hy hom verniel deur aan sy ingewande te begin vreet." (J.1). As 'n mens jou verbasing hieroor uitspreek verduidelik die ngaka dat dit doodeenvoudig is: Iemand wat jou wil toor, maal net 'n klein stukkie krokodillewer fyn en gooi daarvan in jou kos of bier en daarmee saai hy nou 'krokodilsaad' in jou buik, waar hy sal groei en al groter word.

Volgens K.4: As iemand met 'n krokodil of 'n slang getoor is, d.w.s. dat hy een in sy maag het, dan neem die ngaka die poeier van 'n opblaaspaddatjie en hy meng dit met die urine van 'n gewone padda. Hy neem dan ook as plante die wortel van Aloe Marlothii, en van 'n vingerpol en die bas van bosboekenhout en die wortel van Thobegi:kerrieblom (*Lasiosiphon capitatus* (LF) Burt Davy). Die kranke sal die opdrag kry om so min water as moontlik te drink sodat die krokodil van dors kan kwyn (K.4). As hy nou aan hom die purgeermiddel gee sê die ngaka: "hierdie krokodil gaan hom krap en hom binne in hom, om en om rol en hom laat seerkry... hy gaan skreeu van die pyn." Na behandeling, word beweer sal die krokodil op die derde dag doodgaan van die kwaai *Euphorbia*-medisyne en na 'n week sal hy begin ontbind, 'want dit is 'n dier wat nie gou sleg word nie'. "As hy 'n pootjie laat uitkom, sal ons dit bêre. Môre laat hy weer dít uitkom, m.a.w. die krokodil kom in stukkies-stukkies uit, nl. deeltjies van hom." (J.1). Maar die groot ding is om die krokodil se 'boerplek' skoon te maak. Daarom gee die ngaka nou vir die pasiënt weer 'n purgeermiddel want hy wil die 'slyk' ook sien, nl. groen skuim 'net soos wanneer paddas in die slyk van water eiers lê'. Die pasiënt kry die opdrag om 'as hy veld toe gaan' (stoelgang het) 'n keteltjie

water by hom te hou en as hy voel iets krap hom dan moet hy die ontlasting daarmee spoel om te sien watter deel van die krokodil dit was. Dit moet hy ook vir die ngaka bring. Hy moet op die uitkyk wees vir 'voetjies of selfs die kop'. Hulle kan ongeveer so groot soos 'n verkleurmanneltjie s'n wees. Volgens hierdie teks (J.1) mag gladnie van die naboom (*Euphorbia ingens*) se melk gebruik word nie, maar net naboomwortel saam met die vingerpol. Watt en Breyer-Brandwijk (1962:411) sê die naboom is: "highly toxic, producing irritation and blistering of the skin. None the less it is used in very small doses by the Zulu as a drastic purgative."

In J.5 word 'n preskripsie gegee van wat iemand moet inkry wat aanhoudend begin hik of wat dink dat hy 'n toormiddel ingegee is. Hy moet nou dadelik as thabela of afweermiddel 'n preparaat inkry wat hom hierdie 'toorgoed' sal laat braak, en dit word gemaak van o.a.: Lenyao-nyao: (*Craterostigma plantagineum*); slangkos wat by kameeldorings groei; Moraga-ngaka: stinkbas of bosboekenhout (*Pittosporum viridiflorum* Sims), en die pensvel van 'n krokodil. Die stinkbas het volgens een ngaka die eienskap dat as dit ingeneem word dit onmiddellik enige voedsel wat 'verkeerd' of vergiftig is dadelik deur braking sal laat opkom. Watt en Breyer-Brandwijk (1962:847) beweer dat die Zulu en Xhosa die plant ook vir braking en as purgasie gebruik.

Soos wat in J.6 aangetoon word, is daar soms 'n 'slang' of ook wurms in 'n mens. In hierdie geval sê die ngaka was dit 'n 'slang' wat soms tot in haar keel gekom het en wat haar laat stik as sy hom probeer opgooi en wat haar dan flou laat neerval. Haar ouers het gedink dit was vallendesiekte. Nadat 'n braakmiddel aan haar gegee is met die fyngemaalde pit van 'n mispel (mmilo) daarin, het sy weer gesond geword. Die oorsaak vir haar ongesteldheid was dat sy kos geëet het wat nie gaar was nie. Dit laat wurms of slange binne in die mens ontstaan. 'n Motlokwa-'geneesheer' verkies om aan 'iets wat (iemand) inwendig vreet (sejeso)' (vgl. J.7), die plant Theteli: slangkop (*Urginea sanguinea* Schinz = *U. burkei* Bak.) in te gee, want: 'Die slangkop maak dood wat in die maag is'. Die hele plant is giftig, veral as dit in die lente uitspruit, en dan is die bol weer baie giftig nadat die plant klaar geblom het. Watt en Breyer-Brandwijk sê (1962: 718, 719, 721): "The bulb leaf and flowering top all have a typical digitalis action."

Volgens J.8 is daar ook nog 'n ander soort van wurm wat dimphe genoem word. Hulle kom op 'n mens se vel uit, en kan uitgeken word aan die klein gaatjies en seertjies wat daar op 'n mens se liggaam kom. Hierdie wurms word veroorsaak deur bloederige vleis te eet, sê die ngaka. In J.9 word beskrywe hoe om die wurms uit 'n mens te kry, nl. deur hulle eers te lok met die neute van maroelapitte gemeng met die wortels van Motlhono: pendoring (*Gymnosporia tenuispina* (Sond) Szysz.) en die wortels en vrugte van mmilo mispel (*Vangueria cyanescens* Robyns). Dit sal al die wurms doodmaak en dan moet die pasiënt 'n goeie purgasie kry soos bv. Tsebe-di-ntlha: boesmangifboom (*Acokanthera oppositifolia*

(Lam) L.E. Codd), nl. 'n half-tot 'n koppie-vol van die treksel. "Sy maag sal 'n uur lank werk, en hy sal hulle almal uitwerk, die meeste van hulle dood en andere nog lewendig. Hierdie wurmpies het natuurlik 'n 'nes' binne in die mens. Dit moet saam met die wurmpies uitkom. ... Daardie nes lyk net soos goeie bloed, en is net swart. Jy sal hulle koppe daarin sien uitsteek." (J.9). Hy sê ter verduideliking dat dit 'n klont bloed is wat lyk soos marakana-a-mantsi, 'waar-vele-bymeakaarkom' d.w.s. soos die blaarpens van 'n bok of 'n skaap.

7. Om 'n getoorde kranke te behandel

Waar boloi (toordery) so oorheersend is in die Tswana denke, soos reeds in Hoofstuk VII behandel, beklee dit dan ook 'n belangrike plek in die behandeling van siekte, soos so ewe hierbo aangedui is. Sowel die geneesheer as die pasiënt het 'n baie groot ontsag vir die uitspraak van die dolosse wanneer die erdvark (Modimo) 'op sy hurke sou sit' en die uitspraak kom: "Jy is getoor deur 'n belangrike persoon wat jou meerdere is." (Reyneke 1945 - tekste par. 178). So ook die geval: Selumi sa ga Magofihlane (a.w. par. 147) met die aankondiging: 'Dit is toordery.' Die aangehegte tekste K.1 tot K.18 wys hoë dikwels die gedagte van toordery by die Motswana opkom. So bv. word in K.2 vertel hoedat 'n jong vrou melk gedrink het "waarin 'Tswana medisyne' (toormiddele), gegooi was" en hoedat sy geneem is van een ngaka na 'n ander totdat die een Kwena-'dokter' later sê dat: "die kind getoor is maar nog gehelp kan word deur badupe (uitsuiers)." Haar verdere siekte sou sy gekry het deur te vat aan 'n lap wat getoor was wat na haar gebring was vir naaldwerk "en dit het die kranke 'n pyn in die arm gegee." Uiteindelik is sy toe dood.

Toe 'n sekere Kgatla-ngaka vir weke totaal verlam in sy huis gelê het, was die uitspraak van 'n kollega van hom dat dit toordery is van ander sterkere dingaka wat jaloers is op hierdie een se praktyk. Die opvatting word gehuldig dat as 'n ngaka 'sterk' is, dan kan hy gevalle van toordery behandel, maar indien hy homself nie behoorlik beskerm het met kragmiddele nie, kan hy baie maklik die onderspit delf en vermink of verlam daar uitkom en selfs ook met sy lewe boet. Die bekamping van boloi (toordery) is dus eintlik die stryd tussen die goeie en die bose magte en die ngaka knoop daardie stryd aan namens sy pasiënt met die 'wete' dat hyself nou ook in 'lewensgevaar' verkeer.

Die dingaka maak baie gebruik van 'n mogato ('vertrapper') in hul optrede teen toordery by siekte. Die funksie van die mogato-plant word in K.10 genoem: "Hierdie plant is 'n 'vertrapper'. Dit kom in die besprenkelings-medisyne om daardeur al die toorgoed (maloi) se 'vertrapping' wat in haar mag wees, ongedaan te maak." Die mogato (vertrapper) het dan dié eienskap dat dit enigeen wat die behandelde persoon verwens (phegeletseng), dat die persoon dan self 'seer moet kry'. "Hy wat verwens: beteken iemand wat homself voorneem om hierdie siekte te laat terugkeer na 'n persoon om hom te verreneewer." (K.10). Die plant

Tshipi-e-bogale: (*Sphedamnocarpus pruriens*) en ook *Heliotropium steudneri* Vatke) is so 'n mogato, en die uitwerking daarvan is dat: "Hierdie mens (wat toor), die onheil wat oor hom sal kom (is): hy sal sy werk verloor; of hy sal homself raakkap met 'n byl, of 'n motor sal hom trap. Dit meen al die dinge sal oor hom kom vanweë sy verwensing." (K.10). Die verduideliking word dan verder gegee hoedat hy voortdurend teenspoed sal hê totdat hy gehelp word. Dit moet ook deurmiddel van Tshipi-e-bogale geskied.

Wanneer 'n persoon getoor is, is die 'uitstraling' van daardie toordery so sterk dat die aard daarvan kleef bv. aan die klere van hierdie getoorde persoon. 'n Kgatla-vrou het op 'n sekere dag na my gekom en gesê sy het vir my die hemp van haar seun wat siek is, gebring en ek moet asseblief vasstel deurmiddel van die dolosse, wat hom makeer! Dit skyn die gebruik te wees, want in K.12 sê die een ngaka bv.: "As iemand vir my die klere of hoed of skoene bring van 'n persoon wat siek is, ... dan sal die 'hoewe' (ditlhako, dolosse) vir my sê deur watter soort mens hierdie persoon getoor is. Dit is omdat die dolosse die totems aanwys."

Daar is 'n vorm van boloi (toordery) onder die Kwena en Tswana wat diphera genoem word. Dit is nl. wanneer 'n persoon toormiddele aanwend om iemand te toor, maar laasgenoemde is te sterk beskut met kragmiddele. Hierdie toormiddel werk nou terug op die torende persoon met verlamme uitwerking. Wanneer hy dan 'n ngaka se hulp inroep sal die dolosse vir die ngaka sê; 'ke diphera' d.w.s. dit is 'n mislukte toorpoging. Die ngaka sal ook verkies om die selfgetoorde persoon (yo o pherileng) net so te laat. Sy herstel kan alleen bewerkstellig word deur die persoon wat hy wou toor, as hy 'sy middele los maak', d.w.s. dié waarmee hy homself beskut het. (Vgl. Reyneke 1945 tekste par. 234). Die volledige vertaling van hierdie insiggewende teks lui: "Diphera is natuurlik toordery (boloi). Iemand het aan iemand anders 'medisyne' (molemo) gegee om daarmee iemand dood te maak. Nou dan, hierdie mens (wat getoor word) as hy agterkom dat hy getoor is dan sal hy die plek slaan (itaya) waar hy die 'medisyne' (toorgoed) gekry het. Hy slaan dié plek met sy medisynehoring - sy pheko (kragmiddel). Nou dan, sal die een wat gestuur is (om te toor) mal word, of miskien sal hy gaan sit, en sal sy bene breek en hy net 'n invalide (sesu) word. As hierdie persoon nou deur 'n ngaka met dolosgooi ondersoek word, sal hy sê: 'Hierdie mens het iemand gaan probeer. Hy het by iemand gaan toor.' En hierdie mens sal weier om gesond te word. Maar as hy (die ngaka) wil, dan sal hy miskien gesond word. Of miskien sal hy net in 'n malmens verander vanweë die boloi. Dié ene aan wie hierdie toormiddel gegee was, word self deur die toordery getref (o a pherwa). Dit is boloi wat weer terugkeer na die mens wat daarmee getoor het. Nou sal die persoon wat getoor was, se mense sê: 'Hier is 'n mens. Jy het hom doodgemaak. Dit kom nie van Modimo (God) nie, dit kom van jou.' Maar hy sal antwoord: 'Waarom het hy dit aan my gedoen, aangesien hy 'medisynes' (dihlare) 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 gesond kan word." (Reyneke 1945 tekste par. 234). Hierdie beskouing gee enigsins 'n insig in die gedagtewêreld van die Motswana wanneer ongeneeslike kwale aan toordery toegeskrywe word.

In 0.21 beweer die een ngaka dat baloi (toornaars) middele waarmee hulle lowa (toor), eers brand. "Ons (dingaka) brand dit nie, ons dokter net sodat hulle daardie toordery kan (uit-)skop." (0.21). Hierdie bewering is interessant maar pas nie mooi in by die talle middele wat die ngaka rou en gebrand gebruik nie.

Marwick (1965) het 'n omvangryke studie gemaak van toordery onder die Cêwa van Noord-Rhodesië. Dit kom daár egter onder 'n matrilineale volksgroep voor en vorm meer deel van die familie se onderlinge twiste by die Cêwa. Volgens Marwick se beskrywing vorm die toordery daar 'n baie belangrike deel van die volksgeloof.

8. Slangbyt

Die Batswana is ook bang vir slange en weet hoe gevaarlik dit kan wees as sekere slange 'n mens byt. Veral die geel bakkop of rinkhals, die pofadder en ook die mamba kom taamlik algemeen voor in die Tswana-gebied. Meermale word vertel van 'n ngaka wat 'n lewe gered het met sy medisynehoring met swart salf wat hy ingesmeer het op die pikplek. 'n Kgatla ngaka van Botswana sê in J.2 watter middele hy gebruik: Hy neem Mojaja:bobbejaangif (*Adenia digitata*), wat ook More-wa-noga: 'die slang se medisyne' (of: gif) genoem word, as hoofbestanddeel. Hy neem 'n paar stukkie daarvan, (die vrugte en ook die baie giftige bol) en braai dit. Verder neem hy die ongebraaide wortels van Mosimama:sambokbossie (*Senecio longiflorus*) en Setlhako d.w.s. Mosimane-wa-Ralentswana:die Transvaalse plakkie (*Cotyledon* sp.). Hierdie plante maal hy almal saam tot 'n poeier, en voeg dan nog hierby die gal van 'n vark en van 'n krokodil wat ook so fyn gemaal is.

As iemand deur 'n slang gebyt word gee hy dan dadelik aan die persoon twee of drie mespuntevol van dié poeier saam met bokmelk. Dit sal die persoon dadelik laat opgooi, en daarmee ook die slang se gif, word geglo (J.2). "As die kranke ver daarvandaan is, dan kan ek die persoon laat drink, wat gekom het om hulp te kom soek vir die een wat gebyt is; hulle sal nou altwee opgooi." (J.2).

Hierdie opvatting sluit aan by Frazer (1924:11) waar hy sê: "... things which have once been in contact with each other continue to act on each other at a distance after the physical contact has been severed. ... called the Law of Contact or Contagion."

'n Tlokwa-ngaka sê dat hy sy braakmiddel vir slangbyt maak van: Motlepetlepe: (*Amocharis coranica*),

Mosimama: sambokbossie (*Senecio longiflorus*) en die gal van 'n mamba. Hierdie preparaat word as swart salf in 'n medisyne-horing gehou en sodra iemand deur 'n mamba gepik word dan moet hy daarvan eet om hom te laat braak.

B. DIE VOORKOMING VAN TEENSPOED

In Hoofstuk VII is gewys op die veelvuldige dienste van die ngaka in the Tswana-samelewing en alles wat hy doen om die gemeenskap se welvaart te verseker. Kortliks kan net nog op die volgende gelet word:

1. Gevaarpunte

Die Motswana leer van kleinsaf dat hy in 'n gevaarvolle wêreld lewe. Hoe ouer hy word, hoe meer word hy bewus van die stryd om die lewe waarin die mens gewikkeld is, en hoedat hy enige oomblik oorweldig kan word deur magte wat sy eie kragte en vernuf oorskadu. Van alle oorde en in al die stadia van die mens se bestaan is hy blootgestel aan magte wat sy welvaart en ook voortbestaan bedreig: Die ongeborene is nie veilig nie, want die verwagte moeder kan 'n miskraam hê, of die baarmoeder kan deur toordery 'gesluit' word sodat moeder en ongebore kind albei sterf. Die suigeling kan as tere nuweling in die wêreld so oorskadu word deur mense om hom, dat hy kwyn en doodgaan. Die kindjie kan die jaloesie wek van die voorouergeeste wat 'n kleinkind by hulle wil hê en die kind kom 'vat'. Dan kom die oorgangsfase van kindskap na volwassenheid en die jongeling en jongedogter kan in die stamskool waar daar weer 'n gevaarpunt is, die lewe verloor. Namate volwassenheid intree verhoog die blootstelling aan toordery van die jongman en jongvrou, en daarom is daar in elke stat die jeugdige wat verlam of kreupel met weemoed die toekoms tegemoet gaan omdat die uitspraak was: 'Ke boloi' (dit is toordery). Met die aanvaarding van verantwoordelikhede vir huis en haard, vir vrou en kind, of selfs vir die nog wyere familiekring en die sibbe of stam, neem die gevaarpunte net toe in getal en kom die volwasse verantwoordelike Motswana tot die 'wete' dat hy van alle kante omring is deur marumo (assegaeie) wat op hom gerig is. In tekste H.4 en H.3 gee Kgori 'n realistiese beskrywing van die onheil wat hom en sy gesin getref het toe die weerlig sy huis aan die brand gestee het en sy vrou vermink het en hoedat hy toe tot die oortuiging gekom het dat hy verdere stappe moet neem tot die beveiliging van sy huis en familie.

2. Afweringsmiddele

(a) Beveiligingsritus met kragmiddelhorning en 'lig'

Een ngaka het 'n mooi beskrywing gegee van hoe hy 'n kliënt beveilig teen moontlike onheile (Teks K.5): As hy besoek word deur, of uitgeroep word na 'n persoon wat beveilig wil word teen enige vorm van onheil wat hom mag tref, dan neem hy sy lenaka la pheko d.w.s. die beeshoring met die swart kragmiddel (vgl. vir die bereiding van hierdie horning Hoofstuk IX C. 2.), en hy steek daarin 'n stukkie droë hout

van Ngogo:naboom (*Euphorbia ingens*). Hy sal dan aan die kliënt in die hut sê om voor hom op die grond te gaan sit, sy/haar skoene uit te trek en om die bolyf te ontbloot. Al die gewrigte word nou met 'n legare (lemmetjie) ingekerf: die pinkie, die hand, die pols, elmboog, skouer, toon, enkel, knie en heup. Elke kerfplek word dan met die kragmiddel ingevryf. Hierna word die naboom-splinter, wat die 'lig' genoem word uit die horing getrek en aan die brand gesteek en heen en weer om die persoon geswaai, "sodat indien daar 'n ander mens is, wat nie van hierdie persoon hou nie, hy 'homself kan sien (a ipone)?" Dit wil sê: hy skade kan ly, of dat hy gesteek kan word deur iets wat hom kry, of dat hy deur iets gebyt moet word. Dit wil sê hierdie mens wat ek beveilig, ek maak vir hom 'n kraal (lesaka) deur hom te omring met die 'lig' (lebone), sy hele liggaam en hoof en voete, sommer alles." (K.5). Terwyl die ngaka so met die 'lig' swaai om die persoon sê hy al die tyd: "As daar iets is laat ons mekaar ontmoet! Laat ons mekaar ontmoet! Hy wat my soek, ek soek hom! Hy wat my nie soek nie, ek soek hom ook nie!" Die 'lig' word ook aan die behandelde persoon gegee met die opdrag om dit dood te blaas en die rook wat tevoorskyn kom vinnig deur sy mond op te trek, wat hom ook sal laat hoes. Die ngaka beveel die persoon om weer op te staan en om tussen sý, d.w.s. die ngaka se twee bene deur te kruip, met die woorde: "Jy het by die opening van die blaarpens uitgekom." Met ander woorde, jy is dwarsdeur en veilig, geen onheil sal jou nou kan agtervolg nie. Dit beteken dat enige vyand, van watter aard ookal wat gestuur word agter die persoon aan, moet nou by die ngaka verbykom en die ngaka se eie beskermmiddel dien as volkome waarborg vir sy beveiliging. 'n Mens kan hier die gemoedsrus vir jou voorstel wat die bevreesde nou sal smaak. Hy sal nie meer angs hê vir toordery of vir enige onheil wat hom sal kan tref nie, want hy voel homself ten volle beskut.

Op 'n soortgelyke wyse kan bv. die koringland beveilig word teen hael (vgl. H.20), waar die ngaka vyf latte plant tussen die koring nadat hy 'n preparaat aan hulle gesmeer het van Monna-montsho:rooistorm (*Cadaba aphylla* (Thunb.) Wild) en Kgwara: (*Pelargonium luridum*). Hy sê dat hulle weerstand teen enige haelstorm sal bied.

(b) Behandeling om teenspoed te voorkom

In elke onderneming waarin die Motswana hom mag begeef weet hy dat ten spyte van voorsorgmaatreëls wat hy mag neem, teenspoed te alle tye hom mag tref. Maar dan ook mag hy die stryd nie gewonne gee nie; hy moet net met omvangryker teenmaatreëls voortgaan en liefs die teenspoed wat moontlik kan kom voorspring. "As jou tydgenote jou wil 'probeer' deur te dink dat hulle hierdie huis van jou gaan wegvat met die wind, dan wend jy die wind af met Moomane: ('Die Rusiemaker', *Maerua schinzii*). Dit is 'n middel teen wind." (D.11). Hiervolgens verhoed jy die teenspoed, maar 'n ngaka soos in E.29 voel dat die beveiliging teen moontlike rampe wat na jou gestuur kan word eintlik opgesluit lê in 'n middel soos Mhalatsane wat 'n pheko of kragmiddel is wat

aangewend word om jou vyand se stat uitmekaar te laat spat net sodra hy jou probeer toor. Vier van die 'kwaaieste' plante word geneem en gemeng nl.: Lenyao-nyao: (Craterostigma plantagineum Hochst.); Moragangaka: 'die ngaka-skopper' (Pittosporum viridiflorum) stinkbas, bosboekenhout; Sejabaleki: (Scilla lancifolia Bak.); en Nao-la-moloi: 'die toornaar se voet' (Brunsvigia radulosa Herb.). As jy jou stat nou met hierdie mengsel beskerm het, sê die ngaka: "As iemand sou kom en jou beledig in jou eie stat, dan kan hy (maklik) siek word daar by sy tuiste, of sy stat kan afbrand." (E.29).

'n Mooi voorbeeld word in F.13 gegee van hoe 'n Motswana sy land en saad kan behandel om teenspoed met sy oes te voorkom: Met groot versigtigheid grawe hy as die son opkom die kant van 'n Modjadja-bol: bobbejaangif (Adenia digitata) oop, sonder om sy skaduwee daarop te laat val en sny 'n stuk daarvan af, so groot soos sy hand. Met sy voete gooi hy die gat weer toe en dan loop hy reguit 'na waar die son opkom' sonder om agtertoe te kyk. Hy soek ook vier kristalklippe wat hy in die aand saam met die bobbejaangif in 'n stuk kleipot braai. Die middel word met elandvet aan die klippe gesmeer, waarna hulle op die vier hoeke van die land gesit word, go bapola tshimo om die land 'vas te pen', te beveilig. Die vrou aan wie die land behoort kry 'medisyne' waarmee sy die koringseed moet 'was' (behandel), wat bestaan uit Mabofe: (Cissus quadrangularis) en Mohubu: wildedruif (Cyphostemma puberulum, C.A. Smith) aangemaak met water wat die ngaka kry in die holte van 'n morula-boom se mik. "So sal die koring krag kry en vrygestel word." (F.13).

Soms wys die ditaola (dolosse) soos in H.18 dat die land waar die koring nie mooi wil groei nie, getoor is. Hierdie teenspoed moet weer reggestel word, en wel soos volg: Die ngaka grawe Mpitike en Sejabaleki: (Scilla lancifolia Bak.); Tlhoko-botshwarwa en Pelo-Botlhoko: vermeerbossie (Geigeria passerinoides); Mogabala en Mabofe: (Cissus quadrangularis); Tshika-di-thata: (Lasiosiphon Kraussianus); Kghophane: (Aloe transvaalensis) grasalwyn; Thetsane: (Schizocarpus sp.); Mogaga: (Urginea altissima Bak.) jeukbol; Morarwana: (pr. Secamone viminalis); Morala: (Gardenia spatulifolia - Stapf. & Hutch.) Transvaalse katjiepiering en Mosimama: (Senecio longiflorus). Al hierdie plante word fyngeskap met 'n phalo (handdisseltjie) en in 'n stuk kleipot met water gegooi. Nou gaan die ngaka in die land en sprinkel die inhoud met 'n seditse (kwas) wat hy van 'n paar koringhalms maak. So foka (onttoor) hy daardie land. Die vergoeding vir hierdie diens is 'n bees, 'want die land sal dan mooi wees'. Hierdie land is nou 'vir eens en vir altyd behandel'. "Om 'n land so van toordery te bevry, beteken om te verseker dat die voete van enigeen wat nie 'rein' is nie, nie die koring sal laat skrik nie; sodat die koring net mooi kan wees." (H.18). Hy voeg ook dadelik hierby dat net die son die koring sal kan doodmaak: "Dan is dit Modimo (se wil). Daar is niemand wat vir die son kan voorskryf nie."

(c) Dra van amulette

In Coertze (1959:189) wys die skrywers (de Villiers en Coertze) daarop dat: "Vir die beskerming van die individu teen gevare wat hom op verskillende stadiums van die lewe mag bedreig, word daar veral van amulette, d.w.s. towervoorwerpe wat aan 'n persoon se liggaam gedra word, gebruik gemaak." By die Kgatla en ander Tswanastamme kom dit ook algemeen voor en dikwels kan 'n persoon gesien word met 'n klein lap- of velsakkie so groot soos 'n 20c-stuk om die nek gebind. In Hoofstuk VIII F. is verwys na die afgestorwe voorouers se aandeel in siekte. Teks I.6 sê dat: "Die aangeleentheid van die mabitla (grafte) is omdat die ouers van 'n mens dood is terwyl hulle 'n klag het teen hulle kind." Dit word nog verder verduidelik dat die siekte veroorsaak word deur die badimo (afgestorwe ouers), en daardie siekte tas nou die persoon se hart aan. Die persoon vlug, of vrees in sy slaap en vertel later dat die badimo aan hom of haar verskyn het in sy slaap en met die persoon gepraat het. "Ons sal dan sê: 'Nee ons behoort grond van sy moeder of sy vader se graf te neem.' Ons maak nou 'n sakkie en sit die grond daarin. Ons bind dit om sy nek. Ons sal dan as hy slaap oplet of hy nog na hulle roep." (I.6). So sê die een Kgatla ngaka van die Rustenburgse distrik.

Monametsi van Botswana, ook 'n Mokgatla sê in I.3: "as jy sou hoor dat die voorouergeeste besoek aflê by iemand, dan neem ons van die persoon se voorouers se grond by hulle grafte en meng dit met sout. Ons neem ook 'n stukkie vel van die 'vis' wat paling genoem word of waterlikkewaan. Ons neem dan van daardie grond en werk dit toe in daardie vel en hang dit om die persoon se nek. Dit sal dan beteken dat die voorouergeeste vertrek het." (I.3). Hy voeg ook hierby die rede, soos behandel in Hoofstuk VIII F.: nl. dat die ngaka sout by die grond voeg sodat die sout die lyk kan boloka (bewaar). Dus sal die dooies tot rus kom met hierdie amulet van grafgrond en sout wat die geplaagde moet dra.

Junod (1913: II 368) gee 'n baie mooi beskrywing van die hoender wat aan die voorouergeeste geoffer word en hoedat 'n veer, klou en die bek dan om die pols van die 'geplaagde' gebind word as amulet. By die Kgatla kom 'n verwante gebruik voor, soos in die geval van 'n bejaarde lidmaat van die kerk op Saulspoort wat 'n bok slag as offer aan die badimo en wat ook 'n stukkie van die vel om sy arm gebind het as amulet, waardeur hy meen dat hulle hom nou sal seën. By die Kwena word ook 'n amulet gemaak van die oor van 'n bees, wat om die geplaagde se nek gehang word. In hierdie geval is dit iemand wat 'getoor' word. Die ngaka wil 'n swart os hê om medisyne van te maak vir 'n man en 'n swart of rooi koei vir 'n vrou. Die bees moet eers ditlhare (medisynes) drink, nl. Thetele: slangkop (*Urginea sanguinea* Schinz), Mosimama: sambokbossie (*Senecio longiflorus* (DC.) Sch. Bip.) en bokvet. Hierna word die oor afgesny en die bees doodgemaak. Die blad waarmee die persoon gedokter word moet ook afgesny word. "Die oor is 'n sepheko (kragmiddel). Dit word om die nek van die persoon wat behandel word, gebind.

Aangesien die oor 'n sepheko is, word hierdie medisyne daaraan gesmeer. Hierdie persoon sal dan rondloop met hierdie kragmiddel. Dit phekola (beskut) hom natuurlik sodat die moloi (toornaar), as hy hom sien, hom lam moet skrik (a kgaoge pelo).¹ (Reyneke 1945 par. 231). Die persoon wat getoor was, sal daardie blad van die bees verder opeet, terwyl die ngaka die res van die bees sal eet, terwyl hy die getoorde telkemale kom besoek.

Om jouself te beskerm teen weerlig is ook genoeg rede vir die dra van 'n amulet soos in D.12 beskrywe. Die wortel van die Mmawa-plant en Leube-blare word tot poeier gemaak saam met die splinter van 'n boom wat deur die weerlig getref is. Deur laasgenoemde by te voeg "neem ek dan van sy (die weerligvoël) se krag." Haelwater word ook hierby gevoeg. Dit word dan in 'n lap toegewerk en om die persoon se arm gebind as amulet, wat sal verseker dat as iemand die draer "met die weerlig gooi", dat hy self sal brand (deur die weerlig). Die ngaka verduidelik dat die Mmawa-plant se lang penwortel ook reg af slaan net soos die weerlig terwyl die Leube-plant altyd groen bly maar maklik brand. Dit help die weerlig om terug te keer "om die mens te tref wat die weerlig na my gestuur het." (D.12). Om die weerlig te help om om te draai en terug te keer word van hierdie middel aan twee Moretlwa-latte:rosyntjiesbos (*Grewia flava* DC) gesmeer en elkeen word in 'n lus geknoop en dan van binne in die hut se dak gestee.

Dit gebeur meermale dat ouers twee of drie kinders deur die dood verloor en dat daar weer enetjie gebore word. Die begeerte is dan baie sterk om hierdie kindjie te behou, en waar die uitspraak meermale by kindersterfte is dat die badimo 'n 'waterdraertjie' wil hê, gaan die ouers na hul ngaka om sy hulp te kry. Die voor-die-handliggende oplossing is om ook hierdie kind aan die badimo te 'offer' of om die kind in 'n 'ongedierte' te verander. In eersgenoemde geval word bv. 'n lid van een van die vingers afgesny en aan die badimo afgestaan met die verklaring dat dit die kind is. Die meer gebruikelike prosedure is egter om 'n muishond of wildekat se vel te neem en om die kind vas te werk, of selfs 'n jassie te maak van sulke velletjies wat dan pal gedra moet word. Veral moet die stert van die muishond of wilde dier duidelik sigbaar agter afhang. Die kind moet sonder uitsondering te alle tye hierdie velmondering dra, selfs as hy of sy groter word. Die 'geeste' sal nou nooit agterkom dat hierdie al die tyd die kind is nie en die 'ongedierte' met rus laat.

3. Tokkelossie

Die onderstaande beskrywing word deur 'n Kgatla-ngaka gegee: "Tokkelossie lyk soos 'n bobbejaan met sy geelbruin donshare, maar die mond lyk net soos 'n mens syne. Die hande is dié van 'n mens. Sy voete lyk soos 'n bobbejaan syne met naels en al. Tokkelossie loop op twee voete soos 'n mens. Die hoogte van Tokkelossie is so hoog soos dié van 'n seuntjie van 5 jaar. Maar hy is fris gebou

in al sy ledemate." (K.14). 'n Ander segsman sê dat die Batswana vroeër jare "nie vir Thokološi gehad het nie" maar: "Ons het hom nou, aangesien hy met die Xhosas, die Basotho en Zulus gebring is. Maar ook die dipheko (kragmiddele) teen hom, het ons." (K.13). Tokkelossie is vir die Mosotho (vgl. Ashton 1952:295) 'n klein mannetjie wat so 'n twee na drie voet hoog is, baie lelik en met lang hare, lyk na 'n bobbejaan en wat geslagtelik geweldig ontwikkel is. Hy verskyn gewoonlik in die aande, dikwels as 'n vorm van toordery. Hy kan baie skade aanrig maar soos Ashton dit stel (1952:295): "Thokolosi ... can rape women in their dreams and cause various kinds of sexual perversion. In fact he is largely associated with and blamed for women's sexual troubles and disappointments. Thus frigidity ... is attributed to his ... giving her secret sexual satisfaction."

Die Zulu glo ook in die bedrywighede van uTikoloshe (Tokkelossie) en meen volgens Krige (1936:354) dat hy in diep kuile en tussen die riete woon. Hy is kort, harig en lief vir vrouens met wie hy dikwels verkeer. Snags laat hy die koeie uit die kraal kom en steel hulle melk. Krige meen dat die Zulu van hom gehoor het by die Xhosa. Kohler en van Warmelo (1941:37-40) vind by die Zulu meer hoedat 'Tikoloshe' gestuur word deur persone wat toor, om sy prooi te wurg, hoofsaaklik in die nag.

In meegaande tekste K.13 en K.14 word baie insiggewend meegedeel hoe die Batswana dingaka Thokološi sien. Dit stem meer ooreen met wat Ashton by die Suid-Sotho vermeld, nl. dat hy homself geslagtelik opdring aan vrouens, selfs in hulle drome. Dan ook kan hy enigiemand lastig val deur bv. die wiel van 'n wa te laat uitval of beeste uit te span. Gewoonlik sien jy hom nie self nie, maar jy sien sy werke. Tokkelossie is by die Tswana 'n vorm van toordery, want daar is iemand wat hom stuur. Maar nou kan die ngaka hom met teenmiddele beheer. Hiervoor neem hy volgens K.13 sout en Khupamarama: groot bitterappel (*Solanum incanum* L.) en behandel die huis daarmee. Dit word nl. met (moroko) kafferkoringsemels gemeng en daarvan word koeke gemaak. As hy dit eet gaan hy dood. "Die een wat toor wat hom gestuur het, is nou ook dood." Hiervolgens beteken dit dan dat aangesien 'n Tokkelossie gestuur word deur iemand wat toor, gaan die dood van die Tokkelossie gepaard met die dood van die moloi (toornaar) wat hom gestuur het. Die ngaka in K.14 sê hy het 'n Tokkelossie al vier maal gesien, een keer toe hy doodgemaak was. Hy vertel hoedat 'n Ndebele jongeling jaloers was omdat hy nie 'n Kgatla jongmeisie kon kry nie, en toe stuur hy 'n Tokkelossie om haar lastig te val. "Ek het toe gegaan en met die (ondier) baklei met dipheko (kragmiddele) vir een nag lank. ... Maar hy het probeer om die werf se drade af te breek en in Sendebele gesê: 'Ons sal mekaar weer ontmoet!'" (K.14). Volgens hierdie Kgatla-ngaka is die middele waarmee Tokkelossie bekamp word: Tshadube: 'n rooi minerale klip; Loôpô, Mokôlo, Mokunya: (*Clerodendrum spinescens* Gürke), Semmêê en Moilanong: gifboom (*Synadenium cupulare* L.C. Wheeler). Met 'n mengsel van

hierdie plante word die 'geplaagde' huis besprinkel en die persoon wat gehinder word, word daarmee gewas en ingekerf. Dit sal nou dien as beskutting teen Tokkelossie se besoeke. Volgens K.14 meen die ngaka dat Tokkelossie net twee kleintjies kry, een vroulik en een manlik. Tokkelossie is dus volgens die Kgatla-opvatting nie slegs één persoonlikheid nie 'n dieragtige mens-soort wat doodgemaak kan word, maar ook is daar nog meer wat weer verdryf of doodgemaak moet word.

C. VERSEKERING VAN VOORSPOED

Dit is te begrype dat met al die 'kennis' waaroor hy beskik, die ngaka nie gaan wag totdat al die moontlike rampe vir hom en sy kliënte getref het nie. Maar met 'n gevoel van verantwoordelikheid teenoor sy eie belange, en van diegene wat na hom kom om sy hulp te vra, tref hy die nodige voorsorg. Verskillende middele wat voorspoed kan verseker word gebruik:

1. Die leswalo of voorspoedsalf

'n Leswalo is saamgestel uit 'n aantal kragmiddele wat met vet vermeng word om 'n harde vetterige klont te vorm. Van tyd tot tyd moet die persoon vir wie die leswalo berei is, bietjie daarvan aan sy hande smeer en ook sy gesig en hare daarmee vryf. Sodoende versterk die persoon homself en verseker hy sy eie voorspoed. Veral wanneer mens uittrek op 'n ondernemingstog soos byvoorbeeld na die groot stede van die witmense om te gaan werk, is dit van groot belang dat mens 'n leswalo moet hê, want dit is 'n gebed om seëninge. Deur dit te gebruik sal jy verseker wees van 'n goeie werk wat jy sal kry; jy sal lekker oor die weg kom met die mense wat jy sal ontmoet en jou hele onderneming sal voorspoedig wees. Dit spreek vanself vir die Motswana dat 'n persoon wat sommer onvoorbereid gaan, nie soveel sukses kan hê nie. Om die universele gebruik van so 'n middel te illustreer wys een ngaka toe ook daarop dat blankes ook dieselfde gebruik het, want hulle smeer haarolie en ander salf op hul hare en gesigte om hul eie welvaart te verseker!

Na bewering is die leswalo 'n gebed tot God en die voorvaders maar met 'n magiese uitwerking. Die leswalo word as 'gebed' soos volg gebruik: Die persoon knyp 'n stukkie van hierdie voorspoedpreparaat af, druk dit in die vorm van 'n piramide omtrent so groot soos 'n vingerhoed en sit dit op 'n potskerfie of blikdekseltjie en steek dit aan die brand in sy hut of kamer. Dit brand dadelik met 'n helder vlammetjie wat rook afgee sodra dit doodgeblaas word. Hierdie rook wat regop trek in die stil vertrek, is dan die gebed wat opgaan van die hulpbehoewende tot God en tot sy voorouers. Hy trek van die rook deur sy mond in en prewel dan 'n paar woorde soos: "My vaders help my!" (F.7). Sodra die vlam doodgaan word die rook liggies geblaas sodat dit dwarrel en uitsprei in alle rigtings. Sodoende word die rook nou die boodskapper wat uitgaan om geluk en welvaart te gaan haal. "Ek, soos ek 'n ngaka is, of u soos u 'n leraar is, of die verkoper van 'n winkel, ons kan bid om

seëninge van Modimo (God) te vra, of by die badimo (voorouergeeste), hulle ons vaders. Selfs al is dit enige mens hy kan so bid met die voorspoedpreparaat." (F.7). Hy verduidelik hoedat te enige tyd hiermee gebed kan word: een maal per dag of ook per week. Telkens wanneer hy (die ngaka-ouderling) ernstig voel sê hy: "Die tyd wanneer ek Modimo (God) in erns aanbid, bid ek met hierdie voorspoedpreparaat." Die dwarrelende rokie gaan dan uit buitentoe om klandisie en voorspoed te gaan haal. Maar terselfdertyd is dit ook 'n gebed, want hy sê: "As dit (die rokie) regop trek, bid dit tot Modimo (God) en jou badimo (voorvadergeeste). Hierdie rook, - natuurlik is dit jy wat bid. Jy bid tot God en die medimo (aartsvadergeeste) sodat aan jou gegee kan word die seëninge van hierdie wêreld, van hierdie lewe." (F.7). Dit is baie opmerklik om te sien hoe maklik God, die badimo: voorouergeeste en die medimo: die aartsvaders saam genoem word, soos ook weer in die woorde van sy gebed: "Medimo yame! (My afgestorwe aartsvaders!) Laat aan my tog gegee word al die seëninge wat ek kortkom! Ook mense (klandisie) kom ek kort. Ek sê laat aan my gegee word, dat ek kan wees soos ander mense. Ek sê: Ja ek sê: Modimo wame (My God), dit is al, laat dit so wees, dat ek gegee word." (F.7). Hierdie Kgatla-ngaka van Botswana wat ook 'n gesiene ouderling in die kerk was tot met sy dood, gee dan ook self die belangrike sleutel tot hierdie Tswana-opvatting as hy sê: "Soos dit behoort te wees, moet ek eerste my vader aanbid wat my verwek het. Hy is dit wat my sal aanmeld by die aartsvadergeeste (medimong), hulle wat my voorvaders is (bo ntatemogolo). En dit is hulle wat vir my sal voorbidding doen by Modimo (God)." (F.7). Die bestanddele wat gebruik word in die voorspoedpreparaat 'wat alles regkry' word in teks F.8 behandel. Die basis hiervoor is die plant Makgonatsotlhe: ('Die-alles-regkry') Sphedamnocarpus pruriens (Juss.) Szysz. Dit word fyngestamp en ook kom daarby verpoeierde geskroeië klipdassie, die been van 'n mens of van 'n groot slang, of 'n stukkie krokodilvel, of die verkleurmanneljie. "Dit is hulle wat die leswalo (voorspoedpreparaat) kragtig maak." (F.8).

Vir 'n ander Kgatla-ouderling is dit 'n uitgemaakte saak dat elke belangrike persoon soos 'n kaptein of 'dokter' of leraar 'n leswalo 'voorspoedsalf' moet hê wat hy 'n mmitisa 'roeper' noem soos in C.2. Die pheko of kragmiddel wat hy die graagste in die leswalo wil hê is 'n skoelapper, "omdat die skoelapper rondvlieg en proe aan al die blomme ... dit meen dat die voorspoedsalf ... oral sal roep."

Ook wil hy die rysmierkoningin in die mengsel hê sodat al die mense by jou, die gebruiker van die preparaat 'kan kom drink'. Boletswa (voëlent) word hierby gevoeg omdat dit almal sal betrek by hierdie middel. Ook semaane d.w.s. die klein bergvliegies moet in die leswalo of 'voorspoedsalf' kom. Na bewering beweeg hierdie vliegies in 'n groep altyd saam met die groot berggluislang, en hulle word geneem 'sodat die mense nie moeg moet word om agter jou aan te kom nie'. Op hierdie wyse sê die proefpersoon, kan jy 'n leier help sodat hy sy posisie met sukses kan beklee. As die Mokokona-

plant bygevoeg word wat deur sowel mense as slange geëet word, sal die uitwerking wees dat "die mense ... sal smul aan alles wat hy sê en hulle gaan hul verlustig aan jou hele gesprek." (C.2). In C.4 word die kragmiddel seboka d.w.s. versamelaar beskrywe wat saamgestel word o.a. uit grasdraermiere en die Matlhomaganyang-plant, om te verseker dat jy altyd bedrywig sal wees bv. as ngaka sodat jy nie met tye te veel en dan weer geen kliënte sal hê nie.

Die kundige moitseanape (kenner van geheimenisse, soos 'n ngaka) doen moeite om bv. vir die beeste net die regte leswalo of voorspoedpreparaat te berei soos in H.13 beskrywe. Heel eerste wil hy 'n pofadder se vet, kop en stert hê. Ook neem hy van die luislang se vet en room van die beeste se melk. Die plante Mokae-kae: (*Ipomoea magnusiana*), Mabofe: (*Cissus quadrangularis*), Makokoane: vermeerbos (*Geigeria africana* Gries. Subsp. *ornativa*) en Tshuku-ya-pôô: (*Hypoxis rooperi*) moet dan ook kom in die leswalo om volkome beskerming aan die kudde te gee, selfs teen moontlike siekte-epidemies wat hulle kan tref.

2. Die kragmiddelhorning (lenaka la pheko)

By die Motswana speel die kragmiddelhorning (lenaka la pheko) 'n baie belangrike rol, want dit is die kragbron van elke familiehoof, die kaptein en die ngaka. Elkeen wat dit kan bekostig laat vir hom een maak en betaal daarvoor 'n bees. 'n Ngaka wat wil leer hoe om so 'n horning saam te stel, moet tien beeste betaal vir die onderrig. Die horning van 'n bees word gevul met 'n swart vetterige mengsel. Hierdie swart salf kan vir 'n menigte doeleindes gebruik word om die welvaart van die enkeling of gemeenskap te verseker, asook alle besittings. Die geweldige krag wat hierdie salf oor sou beskik, spruit voort uit die samestellende dele wat daarin opgeneem is. Dit is nodig om hier terdeë die kragopvatting van die Motswana te begryp. (Vergelyk Hoofstuk XI C vir 'n volledige uiteensetting hiervan). Hy reken naamlik dat deur 'n deel van 'n voorwerp te gebruik soos bv. 'n stukkie slangvel, hy daarmee die wese van die slang se krag insluit. Die feit dat jy die slang doodgemaak het, meen maar net dat jy sterker as die slang was en hom nou in jou mag gekry het, om na jou eie goeddunke sy krag aan te wend. Elke dier en plant het sy eie soort van kragtigheid, en by die bereiding van die kragmiddelhorning sluit jy soveel soorte krag in as wat jy nodig het vir jou doel. 'n Ding wat 'vanself' doodgegaan het is egter waardeloos want hy het sy krag gaandeweg verloor.

Onderstaande preparaat is die samestelling van 'n sekere Kgatla-ngaka se kragmiddelhorning (G.1):

(a) Die vet van 'n vlakvark en 'n mak vark, want 'n vark is baie taai en gaan nie maklik dood nie. Hy kan feitlik enige ding eet sonder om iets daarvan oor te kom. Hy besit 'n waardevolle bestaanselement.

(b) Die vet en vel van 'n krokodil aangesien dit een van die mees gesogte kragmiddele is omdat hy so sterk is, en goed beskut deur sy dik vel teen alle aanvalle van buite. Hy leef lekker koel en benydenswaardig; hy is haas onaan-tasbaar.

(c) Die luislang se vet omdat hy so gespierd is, en sy kans af wag om sy prooi beslis in die hande te kry en nie te laat los nie.

(d) Enige deel van 'n phika-slang. Hy is net soos 'n mamba, net baie groter, vinniger en met rooierige oë. Hy 'vlieg' feitlik deur die bome en is byna onmoontlik om in die hande te kry. Die phika is een van die mees gesogte dipheko (kragmiddele) en slegs kapteins mag hom besit en gebruik. Juis omdat hy so ontsettend vinnig en dodelik is en een van die mees gevreesde slange, vorm hy dan ook een van die waardevolste bestanddele van die kragmiddelhorning.

(e) 'n Mensbeen word geneem, en staan by dingaka bekend as molalatlhageng, 'hy wat in die ruigte lê'. Dit is die naam vir 'n been of geraamte van iemand wat tot 'n gewelddadige einde van sy lewe gekom het. (Vergelyk Hoofstuk X F). Liggaamsdele van die mens word as van die kragtigste middele beskou, en by die bereiding van 'n medisynehoring word dit as wenslik beskou om 'n stukkie mensbeen, ook fyngekap en gebraai en gemaal in die mengsel te sit.

(f) Mabofe (*Cissus quadrangularis*) moet ook bygevoeg word. Mabofe beteken: die vasmaker. Dit word gebruik om al hierdie middele saam te bind en tot 'n eenheid te vorm, sodat hulle nie teen mekaar in botsing kom nie maar hulle onderskeie eienskappe almal laat saamwerk as 'n hegte eenheid.

(g) Die verkleurmannelietjie (leobu) moet ook toegevoeg word. Dit is 'n belangrike pheko, want hoewel hy nie sterk is nie, kan hy voortdurend van gedaante (kleur) verander. Wanneer hy in die horning van kragmiddele kom, verleen hy aan die gebruiker van die horning die vermoë om ook so sy publieke voorkoms te verwissel. Dit is 'n baie waardevolle eienskap veral tydens regsgedinge, want so 'n persoon sal na bewering nie skuldig gevind kan word nie.

(h) Die bobbejaanspinnekop (tshere) kom ook by want hy sit rustig in sy nes in die grond en as iemand net sy voet op die opening van die gat sou sit, sal die tshere se asem na bewering sy voet laat opswel sodat hy vir dae nie sal kan loop nie! Hy is 'n waardevolle oppasser om jou huis mee te beskerm teen enigeen wat op jou wil 'trap'.

(i) 'n Weerligsplinter word ook bygevoeg. Die weerlig is 'n voël wat met geweldige snelheid die lug deurklief en neerstryk op die aarde met dood en verwoesting waar hy gaan. Sy krag tot jou beskikking beteken 'n haas onafwendbare wapen teen jou vyande, en hulle kan jou dan nie met die weerligvoël aanval nie. Die splinter van 'n boom waar hy op gaan sit het, d.w.s. wat hy raakgeslaan het, het nou ook van sy krag, en jy kan daarvan gebruik maak.

(j) Om die plasenta van 'n pasgebore baba ook in die kragmengsel te sit word van groot waarde geag veral in die stat se kragmiddelhorning.

Al hierdie kragtige dipheko, word met 'n hand-disseltjie (phalo), fyngekap en een na die ander in 'n groot potskerf gesit en deurmekaar geroer oor 'n vuur. Hulle moet geroer word met 'n assegaai wat reeds suksesvol in gevegte gebruik is, as 'n wapen in jou hand wat jou vyande kan oorweldig. Gaandeweg verkool al hierdie bestanddele en hulle word dan uitgegooi op 'n maalklip en tot 'n fyn poeier gemaal. Die vuur is self ook 'n geweldige krag en deur al die bestanddele te braai maak jy hulle net sterker en kragtiger. By die fyngemaalde poeier word nou uitgesmelte varkvet gegooi en alles word deurmekaar geroer totdat dit 'n dikkerige tekstuur kry soos deeg. Met die assegaai word die ronde swart klont kragmiddel dan in twee gesny met die woorde: "Hierdie kant word geëet; hierdie kant maak dood!" Die twee helftes word weer saamgevoeg en die horning word daarmee gevul. Hier is nou 'n horning met kragmiddele wat so 'sterk' is dat niemand 'n aanval op jou kan maak nie want van alle kante is jy nou beskut, juis met dié middele wat moontlik teen jou gebruik kan word. Slegs Modimo kan nog kom en sê: "Ek vat hierdie een!" want niemand kan Modimo weerstaan nie, want Hy is die Skepper van alles. Dit mag gebeur dat van bogenoemde bestanddele nie beskikbaar is nie. Hulle kan tydelik uitgelaat word. Ook deur net 'n knypie van die ou kragmiddel te gebruik waarin al die bestanddele was, kan daardie krag weer oorgedra word na die nuwe mengsel. Dit was nogal treffend om eers 'n diktaat soos in G.1 te kry van hoe so 'n horning berei moet word, en om dan later saam met die ngaka te ry na die Bakwena-stamgebied waar 'n ou kollega van hom toe na die vergoeding van R20 die horning berei het en een vir een van hierdie middele in die potskerf op die vuur gesit het. So is ook 'n bobbejaanspinnekop in die veld uitgegrawe, lewendig in 'n gesplete mikstokkie oor die vuur gebraai en toe by die ander kragmiddele in die potskerf gevoeg. Nadat alles berei was soos beskrywe in G.1 het hy gegaan en sy beeste ook opnuut beveilig met besprenkeling deur 'n mengsel waarby van die nuut-bereide kragmiddel gevoeg is.

In G.2 wys 'n ander Kgatla-ngaka daarop dat hy vir baie ernstige krankheid 'n lenaka la bolwetse: 'horning vir siekte', berei. Hierin plaas hy Mojaja: bobbejaangif (*Adenia digitata*), die Mophete-plant, die rugwerwel van 'n krokodil en sy kopbeen, asook die Mogafadibe-plant of Mogau: gifblaar (*Dichapetalum cymosum*). 'n Krimpvarkie se kop en 'n naboom (*Euphorbia ingens*) se oostelike wortel moet ook hier inkom. "Dit beteken ek berei 'n 'manlike' horning wat nie geëet word nie." Al die fyngemaalde gebraaide bestanddele word verder met die rou nekvat van 'n vark gemeng en as 'n swart krag-salf in die medisynehorning gesit. Hierin word nou 'n tambotiesplinter (*Spirostachys africanus*) gesit, wat kom van 'n boom wat deur die weerlig getref is. "Ek sal hierdie kranke daarmee belig. Dit is die lig van die horning. Dit is as dit iemand is wat 'n siekte het wat aan hom 'gestuur' is. Dit wil sê dit is melekô 'probeerslae' (om hom te toor)."

(G.2). Die ngaka voeg nog Seromo: (*Barleria randii*) by, en nou word die kranke se hele liggaam daarmee ingevryf.

Die belangrikste gebruik van die kragmiddelhoring (lenaka la pheko) is as beskerming teen toordery. Sonder uitsondering glo elke Motswana dat toordery 'n werklikheid is. Selfs die Christen en die opgevoede naturel glo dat naturelle mekaar toor, al is dit dan ook net uit jaloesie oor jou welvaart of geleerdheid. Dit is daarom van soveel belang dat jy jouself daarteen moet beveilig. En juis hiervoor by uitstek, is die horing van kragmiddele by uitnemendheid geskik. So het byvoorbeeld die ngaka wat die horing gevul het, dadelik die kinders van die kraal geroep en begin deur bietjie van die swart 'salf' bo in die verhemelte van die oudste dogter te smeer. Daardeur was haar mond en spysverteringstelsel beveilig teen enige vorm van 'toordery' deur wat sy mag eet. Van die swart 'salf' is toe ook ingevryf in al haar ledemate: eers die vingers en toe die pols en elmboog, skouer, agter die ore, heup, knie, enkel en tone. Sodoende kan elke kind volkome 'beskerm' word teen toordery.

Ook die beeste en kleinvee moet beskerm word. Hiervoor word 'n spesiale middel berei in 'n emmer water waarmee hul besprinkel word om vrugbaarheid te verseker, en in hierdie middel word ook van die swart salf uit die kragmiddelhoring gegooi, om hulle volkome beskerming te bied. Die wa of motor waarmee jy ry of selfs jou skoene moet hier en daar 'n smeer van die swart salf aan kry, want dan is jy self ook gevrywaar van toordery. 'n Mens se huis kan ook beveilig word deur van die kragmiddel aan 'n paar dimepe of penne te smeer en hulle dan in die grond te kap by al die ingange. Ook die beeskraal kan net so beskerm word. 'n Besondere kenmerk van hierdie kragmiddel is dat indien enigiemand 'n poging sou aanwend om jou te toor, daardie toormiddel, of dit nou die weerlig is, of 'n slang, of wat ookal; dit sal terugslaan op homself, en hy sal self getref word deur die ramp wat hy na jou wou stuur. Volgens die Bantoe-etiek is dit regverdigbaar, want hy word nou net getref deur die kwaad wat hy aan jou gestuur het. Dis nie jy wat wraak neem nie, dis hy wat homself seermaak deur sy eie boosheid.

Soos in G.3 beskrywe kan daar ook 'n spesiale horing berei word teen toordery (lenaka la meleko). Dan vorm Mosalaosi: sering (*Melia azedarach*), die Sekwakwalla-matlotleng-sprinkaan en die Podile-kewer die hoofbestanddele. 'n Ngwato-ngaka het 'n ribbok-medisynehoring (lenaka la mfele) soos in G.4 beskrywe, wat hy as beskerming teen toordery gebruik en ook vir pyne in die liggaam. "As iets jou probeer (toor), dan krap jy (van die kragmiddel) uit, smeer dit aan 'n stokkie en gooi dit buitekant toe. Dit is nou assegaai. Of jy kan daarvan uitkrap en aan jou hare smeer. Die son word eerste deur die ribbok gesien. Dit beteken jy sal goed opstaan." (G.4). Die kragself wat in die ribbokhoring kom word saamgestel uit: elandvet, Phika-slangvet, die vet van Selala-byang 'wat in die gras lê' nl. 'n mens,

en die stert van 'n springbok. Hierby kom nog die plante: Monna-ga-apare, pampoens, Monna-ga-a-bone en Makuelele. Ook Tshere: (bobbejaanspinnekop) en die vet van 'n mamba en van sy bene, 'n phika-slang se vleis en bene en van sy gif, skerpioen en pofadder en leeuvet, en die vet van 'n wilde-hond en tier en wolf - moet in die mengsel kom. "As 'n mens 'n graf wás (tlhapisa lebitla), dan was jy met hierdie (kragmiddel)." Hierdie 'graf was' is die wraak wat by die graf geneem word oor iemand wat deur toordery sou gesterf het.

Daar is ook 'n horing teen die vyand (lenaka lá dira) soos bv. as daar in gevegte opgetree moet word. In G.5 sê die Kgatla-ngaka die twee hoofbestanddele is die hare van die klip- of rooihaas en dan ook die sandkoggelmander. "As jy hierdie haas probeer vang met jou hande, dan staan jy verbaas om te vind dat jy net sy hare het. Sy gees het ontvlug. Net so, as jy tussen jou vyande deur beweeg, dan sal jou gees mooi deurkom. Dit wil sê hulle sal jou nie vang nie." (G.5). Die sandkoggelmander kom in die preparaat want hy moet hulle "laat slaap", soos wat hyself platval en doodstil lê totdat 'n mens weer weg is. Die plante wat hierby moet kom is Mokae-kae: (*Ipomoea magnusiana* Schinz var. eenii (Rendl.) A. Meeuse) en Morobadieta: (*Ehretia rigida* (Thunb.) Druce) asook Phonyoka: (*Commelina erecta* L.). Al bogenoemde moet saam gebind word deur die bloed en vet van Molalathlageng: 'die ruigtelêer', d.w.s. 'n mens.

'n Ander Kgatla ngaka beskryf in H.11 hoe hy 'n medisynehoring maak vir die beveiliging van die beeskraal en om toordery af te weer en ook om die bul 'vas te maak' sodat hy nie rondloop nie, maar by sy eie kudde bly. In die horing moet kom: Magogwe: die miervreter, die snawel van 'n aasvoël en die neus van 'n wolf. Al drie moet wees wat doodgemaak is, d.w.s. wat nie vanself doodgegaan het nie. Hierby kom Mmabatsane: brandnetel (*Urtica*), Moretlwa: rosyntjebos (*Grewia flava*), Mmilo: mispel (*Vangueria cyanescens* Robyns) en Leswama. Die segsman in A.12 sê daar is vier basiese kragmiddelhorings, nl. vir: oorlog, die huwelik, die reis en vir die verandering van horings. Die horing vir die stat sê hy word verkry uit die horing vir die oorlog.

In G.6 verduidelik die proefpersoon, ook 'n Kgatla-ngaka, 'n belangrike beginsel in die bongaka-praktyk, nl. dat jy 'n persoon se kragmiddelhorings kan vernuwe of versterk en terselfdertyd sy vyande se medisynehorings waarmee hulle hom toor, laat verrot. "Ek onttoor (foka) dan. Ek vernuwe (sy medisynehorings) sodat hulle sterk kan wees en die oorwinning kan behaal. D.w.s. dat hulle (die toornaars) s'n sleg kan word." (G.6). Hy verduidelik ook hoedat na hy dit 'onttoor' het, hy 'toorgoed' (meleko) in die horing gaan plaas, "sodat ek dit weer kan bring op volle sterkte en die horing kwaai kan wees (gore le galefe)." Hy sê die bewys dat die horing kragteloos geword het, is as hy 'n wurm daarin kry. Hy steek die horing regop in die uitsifsel van Bantoe-bier. Dan sal die inhoud van die horing oprys soos brood en weer afsak nadat hy die wurm ook daarin saam vermeng het.

"Daardie (horings) van hulle is dan dood; hulle het vrot geword, al hulle medisynes." (G.6). Een van die middels wat volgens G.7 gebruik word om 'n horing te rêma: te verskerp of te vernuwe, is Kgalagetlwa-ya-dinoko: (Talinum caffrum (Thunb. Eckl. en Zeyh.). Ystervarke is baie lief vir hierdie bolplant: "En die ystervark is natuurlik 'n ngaka deurdat hy (plante) grawe. Dit is hy wat vir my sal leer dat 'n plant 'n gebruik het." (G.7). Die twee Kgatla-'geneeshere' in O.1 sê dat as hulle by 'n baie siek persoon kom, selfs al is hy nie getoor nie, dan neem hulle die medisynehoring en kerf sy hele liggaam in, veral die ledemate en smeer daar van die 'medisyne' in.

3. Die fluit (phala)

Soos by die ander Bantoestamme kom die fluit (phala) ook by die Tswana voor, om voorspoed te verseker of kwaad af te weer. Vergelyk bv. Mönnig (1967:93) by die Pedi, Junod (1913:291) by die Thonga; en ook Evans-Pritchard (1937:447, 472 e.a.) by die Azande van Sentraal Afrika.

Die fluit kan by die Tswana aangewend word om bv. soos in A.10 beskryf, 'n vreemde ngaka te 'toor' wat jou pasiënte kom afrokkel. Al wat jy moet doen is om sy naam te noem, hom 'n ramp toe te wens en op die beenfluit te blaas. Hierdie fluit kan van 'n bobbejaan se been, of van 'n gompou, of van die 'weerligvoël' of selfs van 'n mensbeen wees, en hang normaalweg aan die ngaka se nek. In D.16 weer beskryf 'n Kalaka ngaka hoe hy die weerligvoël terugstuur deur op die beenfluit te blaas wat hy van die vlerk van 'n weerligvoël gemaak het. (Vergelyk ook Hoofstuk VII (H).

As die kaptein aan die ngaka sê: "Maak 'n versamelaar!" dan neem hy volgens C.4 die vlerkbeen van 'n aasvoël en maak dit aan die een kant toe met mōka-bywas. Hy gooi mensvet en verpoeierde grasdraermiere daarin en maak dit toe met 'n proppe van die heuningvoël se nes van wilde-katoen. Wanneer die kaptein sy volk wil byeenroep, trek hy die proppe uit en blaas op die fluit, wat so as versamelaar sy onderdane byeen sal bring.

4. Om 'n "swaar skaduwee neer te sit"

Ook die Motswana glo dat 'n mens 'n seriti het, d.w.s. 'n 'atmosfeer' of persoonlikheid wat veral by belangrike mense aangevoel kan word. Sy grootheid is nie beperk tot binne in sy vel nie, maar omstraal hom en wanneer 'n mens naby so 'n belangrike persoon kom, dan word jy bewus van sy sterk persoonlikheid wat na alle kante toe uitstraal. Die woord seriti word hiervoor gebruik, en ook soms moriti wat skaduwee beteken. 'n Kgalagadi vrou het so bv. geweier om gefotografeer te word want sy het gesê: "0 ntseela seriti" - 'Jy neem van my omstralende persoonlikheid'. Mönnig (1967:49-54) gee 'n baie goeie ontleding van hierdie begrippe by die Pedi, wat aansluit by die Tswana-opvatting. 'n Ngaka wil bv. by die Tswana graag verseker dat 'n gesiene persoon soos bv. die kaptein van wie hy die lyfarts is, met

so 'n sterk persoonlikheid tussen die skares sal beweeg en geëer sal word, en sê: "Om 'n swaar skaduwee neer te sit, (go beela moriti o o makete) beteken om tussen mense in te kom en op hulle te 'druk' (gore ba imege). Dit wil sê, hulle moet van jou hou." (C.7). Hy gebruik veral die Lesisimogo-plant hiervoor. Die naam beteken: 'Dit wat jou terug laat deins'. Die plant se ander naam Maimé beteken 'die Swaar-drukker'. (pr. *Ipomoea crassipes*) - wildewinde. Nie net kapteins nie, maar enige kliënt wat die vreemde moet ingaan soos bv. 'n jongman wat na die makgoweng: wit-mense, gaan om te gaan werk, kry hierdie plant om sy persoonlikheid te stimuleer "sodat hulle hulself kan help aangesien hul weg vol ontberinge is, soos die polisie of rondlopers." (C.7). Selfs die weerligvoël of hael of glad 'n motor wat op jou afgestorm kom of 'n ossewa wat oor jou sou gery het, of 'n mens wat op jou wil spring om jou aan te rand, word almal verhinder deur 'die terug-laat-deinser' wat jy gebruik! (C.7).

Wanneer dit 'n feestelike geleentheid is soos 'n huwelik of 'n partytjie dan word Serokolo en Tlhonya: (*Dicoma gerrardi*) in die vuur gegooi en die rook daarvan verseker dat al die gaste baie gesellig met mekaar sal verkeer (C.7). Dieselfde segsman gaan voort in C.8 om daarop te wys dat 'n persoon wat op reis gaan eintlik sy pad voor hom uit wil skoon maak en hy gebruik daarvoor die Moetapele-plant: 'Vooruitloper' (pr. *Thesium utile* A.W. Hill). Die gebruik hiervan verseker dat wanneer 'n persoon werk soek by wit-mense, daar nie andere sal wees wat voor hom die werk kry nie, dit sal skurke afskrik of persone wat hom wil hinder in sy werk, of selfs in swaar onweer kou hy 'n stukkie wortel en sê: "Moenie voor my loop nie! Mens loop nie voor 'n man nie, hy is mos nie 'n kind nie! Moenie voor my loop nie, maak vir my die pad oop!" (C.8). Selfs as die hael met 'n gedreun aankom spug die persoon net 'n paar koutjies daarheen en sê: "Groei boontoe!" en die hael sal verbytrek!

Voorspoed moet nie aan die toeval of geluk oorgelaat word nie maar kan verseker word deur die Sebejane-plant te gebruik. Volgens E.27 moet die plant met die klein saadkorreltjies verpoeier word en jou vrou en elke kind moet daarvan eet, selfs deur die heel korreltjies in te sluk. Dit sal verseker dat die kinders gesond sal grootword en voorspoedig sal wees. "Indien jy pligsgetrou sō handel sal jy kinders kry en beeste en koring en geld, want hierdie is 'n kragmiddel vir volledige welvaart." (E.27).

Liefdesmiddelle speel skynbaar nie by die Tswana so 'n belangrike rol as bv. by die Zoeloe nie, waarskynlik omdat volgens Tswanagebruik ouers vroeër jare die huwelik vir hul kinders probeer reël het in die voorkeurhuwelike. Vergelyk Bruwer (1956:73): "Hierdie gebruik is veral onder die Sotho-volke sterk op die voorgrond. Dit is boal verkieslik dat 'n man in die huwelik sal tree met sy moeder se broer (malome) se dogter." Nietemin bestaan die moontlikheid altyd dat 'n jongdogter nie behoorlik sal trou nie, en lank ongetroud bly. Om haar sukses te verseker word in E.28 die voorskrif gegee

nl.: Tlhokwalatsela: wilde angelier (*Dianthus namaënsis* Schinz); Radimonemone: klipdagga (*Leonotis leonorus*); en Ntshale-morago: 'volg-my'. Hulle word saam verpoeier en aan die dogter gegee om haar daarmee te was elke twee weke, 'totdat sy werklik 'n man vind. Daarna sal sy nie meer teenspoed ondervind nie'. (E.28).

Die ngaka self moet ook sorg dat hy voortdurend op hoogte is van wat om hom gebeur, en veral dat sy optrede en woorde aangenaam sal wees vir sy kliënte. Hiervoor gebruik hy die plant Molomo-o-monate: 'aangename mond' wat ook Ntige: 'laat-my-val' genoem word. "Soos wat ek 'n ngaka is, moet ek kennis hê van die mense wat ek opdragte gee of wat ek behandel, sodat ek hulle kan help en ek nie in die duisternis bly nie." Hierdie plant sê hy sal hom help om al is dit 'n geheim, daarvan te hoor en presies te weet wat gebeur het as hy bv. op 'n saak afkom. As hy die plant gebruik, sê hy: "dan sal die woorde wat hy praat aangenaam wees en mense nie aanstoot gee nie. Dit beteken ook dat soos wat jy 'n kaptein is, of 'n ngaka of 'n leraar, jy is vader-van-almal (Rra-batho). Jou woorde moet reguit wees." (E.30). Ook in A.3 wys hy hoe hy tydens sy opleiding geleer is om Molomo-o-monate te gebruik, om altyd 'n aangename persoonlikheid te hê.

D. VERGOEDING VAN DIE NGAKA

Die Motswana gaan uit van die standpunt dat daar 'n voortdurende ekonomiese ewewig in die samelewing behoort te wees, en dat vir dienste wat gelewer is, daar 'n vergoeding gegee moet word. Maar, dan moet die gelewerde dienste ook bevredigend wees. Hieruit volg dat as 'n geneesheer met sy kennis, tyd en kragte 'n siek mens weer gesond gekry het dat hy dan met reg aanspraak maak op vergoeding; gewoonlik is dit 'n bees, soos bv. in O.1: "As Modimo wil, sal hy gesond word en hy sal dan aan my 'n bees gee sodra hy gesond is." Maar die implikasie is nou ook dat dié persoon voortaan die dipheko, leswalo en tshitlô (swart salf in die horing) gaan gebruik soos die geneesheer voorgeskryf het, en nou sal hy verder gesond en voorspoedig bly. Sodra daar dus weer enige siekte kom by hierdie kranke of in sy familie, van wie die ngaka nou 'familiedokter' is, dan word hy ontbied om weer te kom aanvul met 'n verdere behandeling. Hiervoor kry hy ook weer 'n vergoeding, soos bv. R1 wat werklik in twee spesifieke gevalle betaal is.

Indien 'n pasiënt nie gelukkig voel oor sy siekte wat net nie wil gesond word nie, dan gee hy vir die ngaka 'n vergoeding volgens wat hulle mag ooreenkom vir sy moeite en hy gaan weg na 'n ander ngaka, om weer daar te probeer. Pasiënte is baie bang om van 'n ngaka weg te gaan sonder om hom tevrede te stel wat die vergoeding betref, want dan kan hy jou maklik toor sodat jy 'n permanente invalide word! Die vergoeding is nooit meer as 'n bees vir die behandeling van siekte nie.

E. SAMEVATTING

Die afwering van siekte en teenspoed, asook die behandeling daarvan, vorm een van die belangrikste vertakkinge van die ngaka se beroep. Vir hom is siekte die vermindering van 'krag' en hy moet alles in die werk stel om die pasiënt se 'krag' weer op te bou en van hom weg te neem wat hom 'neerdruk'. Siekte kan weens die wil van Modimo (God), of van die badimo (die voorouergeeste) of weens boloi (toordery) om die mens kwaad aan te doen, of dan ook weens 'n 'natuurlike' oorsaak soos iets wat nie eetbaar is nie wat iemand siek gemaak het, wees. Siekte kan betyds afgeweer word as 'n ngaka die nodige voorsorgmaatreëls tref. Elke lid van die gesin moet vroegtydig beskerm word met 'n afweringsmiddel en ook met 'n mogato (vertrapper) om die toordery te 'vertrap'.

Die behandeling van siekte sal afhang van die ngaka se diagnose; hier is 'n baie uitgebreide en selfs gespesialiseerde veld met talle fasette soos deur die dingaka beoefen, waarvan enkele van die belangrikste die volgende is: Die hart en bloedstelsel is vir die Motswana van lewensbelang omdat 'n mens se 'krag' in sy bloed setel. Daarom moet die bloed altyd skoon wees en die hart moet die bloed net reg pomp. 'n Hart vol 'skuim' kan 'n mens bv. 'besete' maak. Besetenheid kom wanneer 'n vrou se bloed te sterk na haar kop vloei. So kan droefheid 'n hart te vinnig laat klop en daarom moet die ngaka dit laat bedaar met Sejabaleki: (*Scilla lancifolia*) wat 'n digitalis-uitwerking het. Braking word ook dikwels voorgeskryf vir 'n 'skuimerige' hart wat veroorsaak word deur bv. 'n mot wat weens toordery daarin rondfladder. Die nog kloppende hart van 'n oopgekloofde skaap is die belangrikste voorskrif in die behandeling. Daar is 'n hele aantal Tswana-dingaka van wie gesê word dat hulle met welslae malheid kan genees.

Vallendesiekte kom dikwels voor onder die Batswana en wek kommer by die familieledede. Die 'spesialis' gebruik hier besondere dipheko (kragmiddele) soos o.a. die namakwa-duifie, die soetdoringboomwurm, 'n skaapkopwurm, vlakvarkmis en vlakvarkluise asook baie kragtige plante om die vallendesiekte te genees. Ook word die 'groot hoofpyn' veroorsaak deur drukking van te veel bloed in die kop. Hierdie bloed, word dikwels gesê, is 'vrouebloed' wat in die man gekom het en nou 'n drukking en lendepyne veroorsaak. Hierdie slegte bloed moet sigbaar verwyder word deur die man middele soos die Mositsane: elandsboontjie en ook Thotamadi: (*Jatropha erythropoda*) te laat drink, wat hom rooi water sal laat urineer. Die hoofpyn kan ook met 'n warm potskerf "afgelig" word en in 'n baie ernstige geval kan 'n miswurm op die kop geplaas word om oorkruis te loop en druppeltjies bloed op te suig om sodoende die slegte bloed te verwyder. Bloeding van die neus of tandvleis word ook veroorsaak deur 'n hart wat te vinnig bloed pomp. Die behandeling vereis dus behandeling met etlike plante asook bv. die ietermago wat die bloed sal laat 'kop-intrek'. 'n Mens se bloed moet suiwer wees en daarom mag hy o.a. nooit van die vet of ander liggaamsdele

van sy totemdier in sy medisyne kry nie. Seswagadi:verfbol (Jatropha zeyherii) en verskeie ander plante soos selfs dagga (Cannabis sativa L.) word gebruik om die bloed te reinig.

'n Vrou en 'n man se bloed 'versamel' om 'n nuwe mens te vorm en daar is gekompliseerde voorskrifte en behandelinge om dit te probeer bewerkstellig, veral by persone wat nie kinders kry nie. Die bevrugting vind plaas in die tweede week na menstruasie volgens een ngaka, wat voorsorg tref dat die baarmoeder "op een plek sal staan en nie ... skommel nie." Geslagsverandering kan ook gereël word voor die geboorte, deur inkerwinge aan die vrou en man te maak. Die baarmoeder kan ook gehelp word met die ontvangenis veral deur die turfurm of skerpioen en verskeie plante. Ook vrugbaarheid kan bevorder word by mens en dier. Voëlent kan as toormiddel gebruik word om 'n verwagte vrou mee só te toor dat sy nie kan kraam nie. Die ngaka moet hierteen die nodige voorsorg tref en ook help in so 'n situasie met verskeie plante wat aangewend kan word. Tydens die bevalling moet die ngaka help, o.a. met Magorometso, Matlhomaganyang, Tallapoa en ander plante. So word bv. slangkop wat 'n giftige plant is ook gebruik om aanhoudende bloeding na die geboorte te beëindig. Sowel die moeder as die baba, selfs vanaf die 2^e dag na die geboorte, moet gehelp word met verskeie plante om welstand en gesonde groei te verseker. Sommige plante is plaasvervangend of aanvullend by die moedersmelk. Volstruiseierdop en o.a. die Plumbago-plant word gebruik vir 'n ingesakte fontanella. Die reëlins van maandstondes wat moet saamhang met nuwemaan, is een van die ngaka se spesialiteite. Verskeie plante waaronder ook Thotamadi word hiervoor gebruik, ook om 'n oormatige bloedvloeiing te laat bedaar. Hierdie is 'n baie belangrike vertakking van die bongaka omdat hierdie ritueel-onreine toestand onvrugbaarheid van mens en dier ten gevolge het, en dus streng beheer moet word.

Mans ly dikwels lendepyne en trek krom vanweë bg. rituele onreinheid en moet dus ook gehelp word om weer ontslae te raak van vrouebloed, deur die gebruik van verskeie plante wat die ngaka aan hul voorskryf. Ook na elke tydperk van lang afwesigheid moet beide die man en vrou behandel word om moontlike ongesteldheid te voorkom. As 'n man by 'n vrou was wat 'n miskraam gehad het, word hy so ellendig siek dat die ngaka hom moet help met Tetsabanna: 'die mans-laatskreeuer' nl. die geel en swart kewer *Mylabris oculata*. Die giftige kantaridin van die kewer veroorsaak waarskynlik nierbloeding wat geïnterpreteer word as die vrouebloed wat uitkom. Onoordeelkundige behandeling is somtyds noodlottig. *Pavetta zeyherii* word by ernstige siekte aan mans gegee om 'n aanduiding te kry van hulle kanse op herstel. Neusbloeding tydens gemeenskap word veroorsaak deur die metgesel en moet ook deur medisyne voorkom word. Kiepersolwortel moet gedrink word vir 'n geswelde scrotum.

Die dood bring ongesteldheid, en die ngaka moet dit voorkom of genesing bewerkstellig. Hy moet die oorgangsritusse vir die agterblewenes na 'n sterfgeval reël, o.a. deur

behandeling met 'n geslagte dier se dikderm, met Mogaga: maerman (*Urginea altissema*); Mosimama: sambokbossie (*Senecio longiflorus*) en ander plante. Na verloop van 'n jaar moet die ngaka die weduwee of wewenaar ritueel reinig met etlike plante, en ook nog weer wanneer hulle hertrou.

Soms kom dingaka te staan voor 'n ernstige krankheid en dan kerf hulle die pasiënt in met 'kragself' uit die medisynehoring. Vir verligting van koorsigheid skryf die ngaka Aloe Marlothii se gedroogde blare voor, wat op gloeiende kole gegooi word en wat dan saam met die pasiënt onder komberse geplaas word sodat hy die dampe kan inadem en die siekte uitsweet. Soms moet die ngaka weer met 'n ander behandeling vir die kranke voorbidding doen by die badimo, die afgestorwe voorouers, o.a. deur hom te forola, d.w.s. die siekte in rolletjies met medisyne van hom af te 'vrywe' en vir rysmiere te gooi wat die boodskappers van die badimo is wat onder die grond woon. "En as die Here wil sal hy gesond word!" Maagbloeding kan noodlottig wees maar ook 'effektief' behandel word veral met Mogonono: sandgeelhoutwortel of Morotologa-wa-namare: suurpruim.

Adenia digitata of Mojaja: (bobbejaangif) is dodelik, maar elandsboontjie Mosibi: (*Elephantorrhiza elephantina*) kan as effektiewe teengif ingegee word aan persone wat van die vrugte of bol van die bobbejaangif geëet het. Laasgenoemde het nl. 'n hoë blousuurinhoud, en die elandsboontjie weer looisuur. Die Adenia digitata wat ook 'n hoë modeccininhoud het word ingekerf net onderkant die bors in gevalle van groot pyn, wat dan na bewering sal bedaar.

Aambeie en verwante kwale word behandel met die Modikaletlhaka-plant, sowel inwendig as deur magiese simboliek. Om 'n galaanval te behandel word die Sebete-swam van 'n kameeldoringboom gebruik as 'medisyne', en ook die wildepronkertjie Mokapane: (*Neorautanenia ficifolia*) wat 'n baie kwaai purgeermiddel is. Behandeling van die scrotum en prostaat is 'n gespesialiseerde diens o.a. deur met die 'sap' van die Tetsabanna-kewer 'n opening deur die vel van die scrotum te brand waar die groenerige water sal uitloop. Die wond word weer genees met klipdagga Radimonymony. Vir die prostaat word Mothata: doppruim (*Pappea capensis*) gebruik. 'n Geswel kan verwyder word met die Tlhapi-plant en met Letshoo-la-tau: vingerpol.

Daar is verskillende vorme van borskwale wat behandel word met Tshuku-ya-pōō: Bantoetulp (*Hypoxis rooperi*) of ook met Monatō: wildesering (*Burkea africana*) of Mosetlha: huilbos (*Peltophorum africanum*) en andere.

Vir been en voetswere wanneer die kranke met Moroba-dieta e.a. plante getoor is, asook met die agterste beenspier van 'n bobbejaan en 'n mol, dan moet die ngaka kundig tewerk gaan o.a. met Ntshengwe, Moragangaka: bosboekenhout of stinkbas (*Pittosporum viridiflorum*). Die beenswere sal swart word van hierdie behandeling en genees. Wanneer die bene en voete swel moet o.a. die bloed van 'n

ietermago, stinkmiere en erdvarkmis gebruik word saam met etlike plante, waarmee die ngaka met sy kaal voet eers op 'n gloeiende yster en dan op die pasiënt se knieë trap "dat die rook uitslaan. En dit moét! Hy moét gesond word!" Die pasiënt sal hier soos in baie ander gevalle onder komberse moet sit en uitsweet, met die Mosokobyane- en Morotothobe-plante in 'n potjie met kookwater. Vir seer voete word Mosibi:bergelandsboontjie en Motlapatlapa asook Thotsanathunya aanbeveel, wat gepaard gaan met inkerwinge en bloedlating deur middel van die motlhogo:suighoring. Gewrigsontsteking en rumatiek vind na bewering verligting wanneer Makokoâne:vermeerbossie (*Geigeria africana*), klipmelkbos Mokaka: (*Euphorbia schinzii*) en *Aloe marlothii* gebruik word. Vir beskerming teen bloedvergiftiging, frakture, verswikking en gewrigspyn is ook middele beskikbaar. Velaandoeninge in die vorm van brandwonde, sere, pitswere, bloedvinte, karbonkels word in 'n ernstige lig beskou en dikwels as vorms van boloi (toordery) geïnterpreteer en elk dienooreenkomstig behandel met o.a. wurms, 'n mol, en verskeie plante. Oor-, neus- en keelaandoeninge kan ook effektief behandel word met Mosokelatsebe:aambeiwortel (*Sansevieria pr. guineensis*), Mogôtlhô:kameeldoring (*Acacia giraffae*), Monnamontsho:swartstorm (*Cadaba aphylla*) en verskeie ander plante soos bitterappel vir wit sere in die keel. Tandpyn word deur 'n 'wurm' veroorsaak wat die tand wegvreet en kan 'doodgemaak' en verwyder word met Masegomabe:swartwaterbossie (*Plumbago zeylanica*), of met Tholwana:bitterappel (*Solanum Panduraeforme*). Seeroë kom dikwels onder die Tswana voor en verskeie plante word ook hier in die behandeling gebruik, soos o.a. Monokomêêle:knophout (*Fagara capensis*).

Magiese ritusse kom meermale voor by die behandeling van langdurige siektes, soos wanneer die lewende hoender se pote afgesny moet word voor hy doodgemaak word, om daarmee die hart te kalmeer sodat die pasiënt net so rustig sal slaap soos die hoender met 'n opgetrekte poot. So ook word die siek asem van 'n kranke omgeruil met dié van 'n gesonde bok, deur die twee langs mekaar te laat lê; of dan ook weer moet 'n lewendige bobbejaanspinnekop met sy pootjies die siekte uit 'n baba se gesiggie 'krap'. Plante word ook met magiese eerbied behandel, bv. sodat geen skadu op hul val nie, of dat nie met die hand aan hulle geraak mag word nie. 'n Pasiënt moet met siekte in 'n gat staan, die voete toegegooi word en dan 'uitklim' terwyl die siekte agterbly. Bloedlating en inkerwinge is van groot belang in die Tswana bongaka. 'n Miswurm is hier van besondere waarde om die 'slegte' bloed uit te suig. 'n Sejesô of vreter, soos 'n 'krokodil' of 'padda' moet uit die ingewande van die pasiënt verwyder word o.a. deur 'n motlhogo of suighoring. Ook kan die sejeso eers met kwaai middele soos met Monkgopho:naboom (*Euphorbia ingens*) 'doodgemaak' word binne in die pasiënt en dan na ontbinding in stukkies uitgebring word. Die giftige Theteli-plant:slangkop (*Urginea sanguinea*) kan ook hiervoor gebruik word, of in uiterste gevalle ook nog die dodelike Tsebe-dintlha:Boesmangifboom (*Acokanthera oppositifolia*) wat alle ingewandswurms en 'slange' sal doodmaak en tevoorskyn bring.

Om 'n getoorde kranke te behandel is baie gevaarlik vir sowel die ngaka as die pasiënt omdat dit 'n kragmeting is met die torende ngaka en sy kliënt. Siektes wat deur toordery veroorsaak word is derhalwe ook baie moeilik om te genees en verg spesiale behandeling met 'n kragtige plant Mogato soos bv. Tshipi-e-bogale: (Sphedamnocarpus pruriens). Diphera, d.w.s. wanneer iemand siek is omdat hy onsuksesvol probeer toor het, is baie moeilik om te genees, omdat sy 'slagoffer' te sterk was en die toorgoed op die afsender teruggestuur het.

Slangbyt kom dikwels voor en daarom het die ngaka ook 'n horing gereed met 'n teengif, waarin o.a. dele van al die giftigste slange aanwesig is. Ook word gewoonlik aan die persoon wat gebyt is 'n braakmiddel gegee, of selfs aan die bode wat gestuur is om die ngaka te ontbied: ... "hulle sal dan altwee opgooi."

Die voorkoming van teenspoed is die voor die handliggende taak van die ngaka, wat bewus is van al die gevarepunte. Elke Motswana is vanaf sy geboorte voortdurend blootgestel aan omringende onheile en moet met die nodige afweringsmiddele soos bv. die kragmiddelhorning (lenaka la pheko) beskut word. 'n Deel van die beveiligingsritus bestaan daarin dat die behandelde persoon halfnakend met 'n brandende naboomsplinter 'belig' moet word en tussen die ngaka se bene moet deurkruip om sodoende 'agtervolgende toordery' af te skud met die gerusstellende woorde van die ngaka: "Hy wat my soek, ek soek hom! Laat ons mekaar ontmoet!" Teenspoed van mense, diere, landerye en besittings word op 'n verskeidenheid van maniere voorkom. Amulette wat bestaan uit 'n stukkie waterlikkewaanel met grafgrond in moet om die nek gedra word deur persone wat deur die badimo (afgestorwenes) gepla word. Selfs getroue Christene dra nog 'n stukkie vel van 'n offerdier om die pols, of van die Mmawa-plant om teen weerlig beskerm te word. Heel dikwels word 'n kind aangetref met 'n wildekat- of muishondvel om die nek gebind, sodat die kind as ondieer nie deur die badimo herken en weggeraap sal word om vir hulle te kom werk nie.

Tokkelossie kom ook by die Kgatla voor as 'n kort harige sterk mannetjie wat veral vrouens geslagtelik lastig val. Die dingaka kan hom nie net verdryf nie maar na bewering ook doodmaak o.a. deur koeke van Khupamarama: groot bitterappel (Solanum incanum) vir hom te maak om te eet, of die giftige Moilanong: gifboom (Synadenium cupulare) in te gee.

Voorspoed kan verseker word deur 'n leswalo (voorspoedsalf) vir kliënte te berei wat hul werk sal besorg in Blanke stede, die werk sal beveilig, polisie sal afweer, en seëninge sal bring wat van die badimo gevra word deur 'n 'rookgebed'. Die plant Makgonatsotlhe: 'die-alles-regkry' (Sphedamnocarpus pruriens) vorm die grondbestanddeel van die leswalo waarin bergvliegies, grasdraermiere, luislangvet en ander dipheko (kragmiddele) kom.

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 daárdie 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 gestampte 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 gestampte 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 maag-dermontsteking 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 goeë dunke 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-middelhoring 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-laai-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-laai-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
medisyne '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 gekroeiende 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 troupannd 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 hofsaakmedisyne 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 verkleurmannetjie in die kragmiddelhoring 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 (mokatitswane)

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 horing 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 (horing met swart salf) om die meleko of pogings tot toordery af te weer. (Vgl. E.8). Die ngaka wat geleer word om 'n kragmiddel-horing 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 afgeweerd 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 (kôrwê) 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 (kragmiddelhoring van die ribbok) te berei.

28. Duiker (phuti)

Die Bamangwato is babina-phuti of 'duikervereërders' 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 horing. 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 horing, 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 horing (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 verpoelende 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 'suiwerings-middel': ".... 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 (kragmiddelhoring) 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, witklip, 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 hoofsaak 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 godsdienste 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-siekteveis 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 daaroor 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. Verlaas 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 menssel 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 rampspedige '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 medisyne 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 bestending 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 ondervindinge, 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 Skepper-mag 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 begenoemde 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 in 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. Mönig 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 oopgemaak. 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 weerligmanneltjie.

(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 rasonale 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 katkisasiekلاس 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 Westerling 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 daardeer 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)." (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 afsender. 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 standaarde 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 'poenskap-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 waarsê 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 vertrou op God word geskaad wanneer die vertrou 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 weksdae 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 gebed. (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 gebed 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 gebed 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 medisyne 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 voorouergereste 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 katkisasante 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 verkleurmanneljie 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 werksaam 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 indiwidu 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 indiwidu 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 waaraan 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.

PLANTELYS

Die meegaande twee lyste is eers van Setswana na die wetenskaplike benaming en Afrikaans, en dan in die tweede lys van Latyn na Setswana met 'n oog op verdere navorsingswerk. Hierdie lyste van plantname is soos in die veld versamel saam met die *dingaka*. In feitlik al die gevalle is die name deur hulle self verskaf in die veld. Die verwysingsnommers is by daardie geleentheid aan die plante toegeken, in die teks gebruik en ook is eksemplare van die plante gepers en met die verwysingsnommer na die Nasionale Herbarium in Pretoria gestuur vir identifikasie. Die teksnommers is om aan te dui in watter tekste die gebruik van die plante beskrywe word.

Met groot dank en erkentlikheid word die amptenare aldaar se hulpvaardigheid vermeld.

Nadat die wetenskaplike naam terug ontvang is en indien bekend, ook die Afrikaanse naam bygevoeg is, is meegaande lyste opgestel, o a. met verwysing na: Watt J.M en Breyer-Brandwijk, M. 1962, en C.A. Smith, 1966 en O.B. Miller se aangehaalde werke, veral vir plante waarvan nie eksemplare versamel is nie.

Plant-name wat net onder die *dingaka* bekend is is met (Nga) aangedui. Verskeie plante het 3 of tot 5 name. Sommige plante is 'manlik', met 'n kragtige uitwerking en is met 'n (M) aangedui; ander is vroulik en word met 'n (F) onderskei. Tswana plantname word met 'n hoofletter geskryf, vgl. ook Letty 1962, om makliker uitgeken te word in die teks, veral aangesien talle van die name nou vir die eerste keer in druk verskyn en dit dus van belang is om die name aan te teken en uit te ken. Afrikaanse spelling is sonder hoofletters, soos nog in 1968 p.28 deur die Taalkommissie van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns voorgeskryf.

PLANTELYS

	<u>Plant nommer.</u>	
<i>Badingwana</i>	354	<i>Chenopodium ambrosioides</i> L.
<i>Boane</i>	360	<i>Acalypha senensis</i> Klotzsch
<i>Bodibabontsho</i> D.16		
<i>Boduboane</i> H.25		
<i>Bofitlha</i> B.56		
<i>Bogokgwe</i>	535	<i>Ledebouria revoluta</i> (L.f.) Jessop (= <i>Scilla lancifolia</i> Bak.)
<i>Bogokgwe</i> H.12, L.3, L.4, L.9, L.10	581	<i>Ledebouria marginata</i> (Bak.) Jessop (= <i>Scilla marginata</i> Bak.)
<i>Bogoma</i>	40	pr. <i>Setaria sphacelata</i> (Schum.) Stapf & Hubb.
<i>Bogoma</i> B.55, L.23, L.28	546	<i>Plumbago zeylanica</i> L. swartwaterbossie
<i>Bogopa</i> O.45	531	<i>Clematis brachiata</i>
<i>Boletswa ba Mogotlho</i>	425	<i>Loranthus oleaefolius</i> Cham. & Schlechtd voëlent
<i>Boletswa ba Moologa</i>	335	<i>Viscum combreticola</i> Engl. voëlent
<i>Boletswa ba Morobe</i>	351	<i>Viscum rotundifolium</i> L.f. voëlent
<i>Boletswa ba Morula</i> O.31		
<i>Boletswa ba Moselesele</i>	432	<i>Loranthus dregei</i> Eckl. & Zeyh. voëlent
<i>Borethe</i>	543	<i>Hibiscus calyphyllus</i> Cav.
<i>Bositabora (Nga.)</i>	592	<i>Cyphostemma sulcatum</i> (C.A.Sm.) J.v.d. Merwe comb. nov.
<i>Bosuko-ba-poo</i> H.10	91	<i>Hypoxis rooperi</i> S. Moore
<i>Delele</i> O.40		
<i>Dilokwa</i> O.5		
<i>Dimatla</i> B.41		
<i>Diphate</i>	622	<i>Tephrosia lupinifolia</i> (Burch.) DC.
<i>Dipone</i> P.1		
<i>Dira-ga-di-bonwe</i> D.9		
<i>Ditloo</i> M.16		
<i>Fomola</i> P.1		
<i>Fulwane</i> E.14, M.28, M.29	551	<i>Buddleia saligna</i> Willd. basterolien(hout); wildevlier
<i>Fulwane wa thaba</i>	604	<i>Tarchonanthus camphoratus</i> L. (= <i>T. minor</i> Less.)
<i>Gookgwane</i> L.3, L.9, L.10		
<i>Katheba</i>	631	<i>Dicoma schinzii</i> O. Hoffm.

<i>Katiso-ya-madi</i>	574	<i>Asparagus laricinus</i> Burch.
<i>Kebodile</i>		
E.6		
<i>Kemiso-ya-madi</i>	496	<i>Craterostigma plantagineum</i> Hochst.
<i>Kemiso</i>	580	<i>Rhynchosia komatiensis</i> Harms
<i>Kgaetsa (Nga.)</i>	305	prob <i>Pentarrhinum insipidum</i> E. Mey.
<i>Kgalagetlwa</i>	5	<i>Talinum caffrum</i> (Thunb.) Eckl. & Zeyh.
G.7		osbossie
<i>Kgalemeladithaba</i>		
O.41		
<i>Kgamarego</i>		
I.5		
<i>Kgane</i>	439	<i>Ipomoea bolusiana</i> Schinz
<i>Kgapyane</i>	536	<i>Scilla</i> sp.
<i>Kgomo-ya-buru</i>	497	<i>Bulbine stenophylla</i> Verdoorn
<i>Kgophane</i>	75	<i>Aloe transvaalensis</i> Kuntze
B.55, D.5, H.12, H.18		
<i>Kgophola</i>	397	<i>Cucumis metuliferus</i> E. Mey. ex Sond.
<i>Kgôpô</i>		
B.53, L.18		
<i>Kgôpô-ya-banyana F.</i>	532	<i>C. speciosa</i> (L.f.) Hassk.
		(= <i>Cyanotis nodiflora</i> Kunth)
<i>Kgôpô-e-kgolo</i>	157	<i>C. erecta</i> L.
O.4, O.22		(= <i>Commelina albescens</i> Hassk.)
<i>Kgwara</i>	508	<i>Pelargonium luridum</i> (Andr) Sweet
A.3, D.8, H.20, O.32		
<i>Khadi</i>		
N.21		
<i>Khubyane</i>	437	<i>C. africana</i> L.
		(= <i>Commelina krebsiana</i> Kunth)
<i>Khupamarama</i>	35	<i>Solanum incanum</i> L.
A.7, E.20(a),F.11,H.2,K.13,M.12		groot bitterappel
<i>Kibisele</i>	324	<i>Anthospermum</i> sp.
<i>Kobo-e-tshetlha (Nga.)</i>	463	<i>Jatropha zeyheri</i> Sond.
L.30,L.31,M.8,N.2,N.5,N.9, N.15.		verfbol
<i>Kôpô-ya-mmutla</i>	350	<i>Cyphocarpa angustifolia</i> (Moq.) Lopr.
<i>Kudumela</i>	360	<i>Acalypha senensis</i> Klotzsch
<i>Kudumela (Nga.)</i>	310	<i>Burkea africana</i> Hook.
<i>Kukumpye</i>	548	<i>Thunbergia dregeana</i> Nees
<i>Lebulela (Kgalagadi)</i>	374	<i>Tephrosia lupinifolia</i> (Burch.) DC.
<i>Ledibo</i>		
P.3		
<i>Ledumuku</i>		
P.1		
<i>Ledutla</i>	445	<i>Crinum macowanii</i> Bak.
		turflelie
<i>Ledutla la seloko</i>		
O.2,H.9,H.14,M.14(b),M.32		
<i>Ledutla-la-thaba, Mathubadifala,</i>		<i>Haemanthus coccineus</i> L.
<i>Phephane</i>		poeierkwas.
D.2, H.9, L.7		
<i>Lefelo (Nga.)</i>	595	<i>Asparagus virgatus</i> Bak.
<i>Lefetlhwane</i>		
D.2, E.14, M.28, M.29, N.16		
<i>Lefsy</i>	527	pr. <i>Cynanchum</i>
<i>Lefye</i>	209	<i>Pentarrhinum insipidum</i> E. Mey.
<i>Lefyefyane</i>	305	prob <i>Pentarrhinum insipidum</i> E. Mey.
<i>Legêtla</i>	483	<i>Bulbine stenophylla</i> Verdoorn
A.6, E.16(a),L.21,M.17,M.27		
<i>Legonyana</i>	444	<i>Clerodendrum ternatum</i> Schinz
O.35		

<i>Legopô</i>		
A.6		
<i>Legwame</i>	480	<i>Cyphostemma puberulum</i> (C.A.Sm.) Wild & Drumm
B.62		
<i>Leitse</i>	638	<i>Tephrosia sphaerosperma</i> (DC.) Bak
<i>Lejakalala</i>		
P.1		
<i>Lejakalla</i>		
A.2		
<i>Lekoswa (Kgal.)</i>	388	<i>Lapeirousia galaxioides</i> Burch.
<i>Lematla, Tallapoa</i>	26	<i>Dicerocaryum zanguebarium</i> (Lour.) Merrill
B.1, B.41, B.55, H.21	553	duiwelsdis
<i>Lenaka-la-tholo</i>	434	<i>Pancreatium chapmannii</i> Harv.
<i>Lenano</i>	643	<i>Asparagus virgatus</i> Bak.
E.6		
<i>Lenao-la-moloi</i>	391	<i>Brunsvigia radulosa</i> Herb.
<i>Lenawa-la-thotse</i>	272	<i>Rhynchosia confusa</i> Burttt Davy
N.20		
<i>Lenawana</i>	264	<i>V. unguiculata</i> (L.) Walp. (= <i>Vigna triloba</i> (Thunb.) Walp)
<i>Lenawatsana</i>	265	<i>Rhynchosia</i> sp.
<i>Lengamu</i>		
O.34		
<i>Lenoko</i>		
A.3		
<i>Lenyaonyao</i>	451	<i>Craterostigma plantagineum</i> Hochst.
E.29, J.5, N.11		
<i>Leopê</i>		
A.3		
<i>Leotobokga</i>		
L.15		
<i>Lepatapodi</i>	314	<i>Dicerocaryum zanguebarium</i> (Lour.) Merrill
<i>Lephutse-la-naga</i>		
A.3		
<i>Leruswa-la-naga</i>		
A.3		
<i>Leseno</i>		
E.19		
<i>Lesisimogo, Maime</i>	117	pr. <i>Ipomoea crassipes</i> Hook.
A.3,C.7,D.9,H.13,H.15,N.3		
<i>Lesitwane</i>	570	<i>Asparagus suaveolens</i> Burch. katsdoring
D.8,M.1,M.3,M.26,N.18		
<i>Leswama</i>		
A.2,H.11		
<i>Leswama-la-thaba,</i> <i>Mathubadifala</i>		<i>Haemanthus coccineus</i> L. poeierkwas
L.7		
<i>Lethwathwa</i>		
O.22		
<i>Letlhadja</i>	448	<i>Diospyros lycioides</i> Desf.
<i>Letlhaka-la-noka</i>		
O.11		
<i>Letlhakana</i>	393	<i>Habenaria</i> sp.
O.11		
<i>Letlhako</i>	627	<i>Heliotropium ovalifolium</i> Forsk.
<i>Letlhapagadi</i>	262	<i>Cassia absus</i>
<i>Letlhapagadi</i>		
H.18		
<i>Letlhapagadi</i>	630	<i>Harpagophytum procumbens</i> (Burch.) DC.

<i>Letlhogotshweu</i> C.4	44	<i>Heliotropium lineare</i> C H Wr
<i>Letlhotlha-la-tsela,</i> <i>Letlhokwa-la-tsela</i> I.4		
<i>Letshoo-la-tau</i> O.16(2)		
<i>Letsididi</i> A 17, B.1		
<i>Letsididi-la-noka</i> M 2		
<i>Letswai-la-khudu</i>	639	<i>Oxygonum dregeanum</i> Meisn var <i>dregeanum</i>
<i>Letswai-la-naga</i> H 26		
<i>Leube</i> D.12		
<i>Leupa</i> L.7		
<i>Leupa-la-thaba</i> H.7		
<i>Loôpô</i> K.14		
<i>Maaka-a-imena</i>	429	<i>Cadaba termitaria</i> N E. Br.
<i>Mábana</i>	555	<i>Grewia occidentalis</i> L.
<i>Mabofe</i> B 55,D 2,F.20,H.12(b), H.13, H 16,H.17,H 18,M.12	1	<i>Cissus quadrangularis</i> L.
<i>Mabyana</i> B 56		pr <i>Sutera burkeana</i> (Benth.) Hiern
<i>Mabyana-a-mala-a-tupa (Nga.)</i> <i>Mokgalo</i> J.3	196	<i>Ziziphus mucronata</i> Willd blinkblaar-wag-'n-bietjie
<i>Madi-a-kgokong</i> L.8		
<i>Madi-a-phalane</i> E.13	628	<i>Bergia decumbens</i> Planch. ex Harv.
<i>Madyana</i>	326	<i>Sutera burkeana</i> (Benth) Hiern
<i>Mafofonyane</i> P.1		
<i>Magato-a-kgalagadi</i>	374	<i>Tephrosia lupinifolia</i> (Burch.) DC.
<i>Magorometsa</i> M 15, M.18		
<i>Mahlaba</i>	397	<i>Cucumis metuliferus</i> E. Mey. ex Sond.
<i>Mahloladillo</i>	327	<i>Turraea obtusifolia</i> Hochst.
<i>Maibana</i>	339	<i>Mundulea sericea</i> (Willd.) A. Chev.
<i>Maimé</i> A 3,C.7,D 9,H.13,H.15, K 16,N.3	117	pr. <i>Ipomoea crassipes</i> Hook wilde-winde
<i>Makgalemela</i>		<i>Dicoma gerardii</i> Harv.
<i>Makgolela</i>	626	<i>Boscia albitrunca</i> (Burch) Gilg. & Ben.
<i>Makgolela</i>	169	<i>Huerniopsis atrosanguinea</i> White & Sloane
<i>Makgonatsotlhe</i> A.15, F.8	252 106 340	<i>Sphedamnocarpus pruriens</i> (Juss.) Szyszyl.
<i>Makokoane</i> H.12(b),H.13,N.13,O.25,O.27	107	<i>G. ornativa</i> O. Hoffm. (= <i>Geigeria africana</i> Gries. subsp. <i>ornativa</i> (O. Hoffm.) Merx.) vermeerbossie
<i>Manapo</i>	584	<i>Maerua cafra</i> (DC) Pax
<i>Mangapane</i> H.25		
<i>Marago-a-ngaka</i>	632	<i>Euphorbia inaequilatera</i> Sond.

<i>Marete-a-poo</i> N.18	570	<i>Asparagus suaveolens</i> Burch. katdoring
<i>Marotobalwe</i> A.3		
<i>Masegomabe</i> L.8, M.26, O.42	546	<i>Plumbago zeylanica</i> L. swartwaterbossie
<i>Masite</i> M.22	254	<i>Hermannia boraginiflora</i> Hook. gombossie
<i>Matafatshe</i> L.14, L.15	563 585	<i>Aptosimum depressum</i> Burch. var. elongatum Hiern brandbossie
<i>Matebele</i>	373	<i>Alectra</i> sp.
<i>Matebelô</i>	380	<i>Striga asiatica</i> (L.) Kuntze
<i>Mathaolole</i> H.10, N.17		
<i>Mathibe</i>	74	<i>Decabelone grandiflora</i> K.Schum. (= <i>Tavaresia grandiflora</i> Berger) <i>Haemanthus pr. coccineus</i> L. poeierkwas
<i>Mathubadifala</i> H.7, L.7, L.18, O.32		
<i>Mathubadifala wa thaba</i>	641	<i>Eucomis clavata</i> Bak.
<i>Matjane</i> F.20		
<i>Matlhalagadi</i>	436	<i>Barleria randii</i> S. Moore
<i>Matlhaolole</i>	646	<i>Pavetta zeyheri</i> Sond.
<i>Matlhomaganyang</i> C.4, F.15	471	
<i>Matlhomaganyang a noka</i> E.4		
<i>Matlhwa-a-diolo</i> B.55, F.20	404	<i>Maerua juncea</i> M. <i>juncea</i> Pax subsp. <i>juncea</i> wild. (= <i>M. guerichii</i> Pax)
<i>Melathari</i>	492	<i>Arthrosolen sericocephalus</i> Meisn.
<i>Meno-a-mpsa</i>	491	Acanthaceae
<i>Meno-a-mpsa</i>	93	<i>Euphorbia schinzii</i> Pax klipmelkbossie
<i>Meno-a-mpsa</i>		<i>Crabbea hirsuta</i> Harv.
<i>Menô-a-mpsa</i>	13	<i>Caralluma lutea</i> N.E.Br.
<i>Menô-a-mpsa</i> O.43		
<i>Mereko</i>	626	<i>Boscia albitrunca</i> (Burch.) Gilg & Ben.
<i>Mereko (Nga)</i>	314	<i>Dicerocaryum zanguebarium</i> (Lour.) Merrill
<i>Mereko</i>	605	<i>Maytenus undata</i> (Thunb.) Blakelock
<i>Merekoputla-ya-bonoko</i>	606	<i>Rhoicissus tridentata</i> (L.f.) Wild. & Drumm.
<i>Mfaa</i>	591	<i>Ficus soldanella</i> Warb.
<i>Mfaaboane</i>	517	<i>Ficus sonderi</i> Miq.
<i>Mfatlha</i>	403	<i>Tarchonanthus camphoratus</i>
<i>Mfatlha-wa-lentswe</i>	518	<i>Brachylaena rotundata</i> S. Moore
<i>Mfaya (M)</i>	509	<i>Ficus ingens</i> (Miq.) Miq.
<i>Mfefamaeba</i>	408	<i>Rhigozum brevispinosum</i> Kuntze
<i>Mfekapitse</i>		<i>Lasiosiphon kraussii</i> Meisn.
<i>Mfêrê</i>	557	<i>Sutera burkeana</i> (Benth.) Hiern
<i>Mferefere</i>	30	<i>Maytenus tenuispina</i> (Sond.) Marais
<i>Mfetola</i> M.6	601	<i>Indigofera</i> sp. cf <i>I. hilaris</i> Eckl. & Zeyh
<i>Mfhitswana</i> B.55	421	
<i>Mfitshwana</i>	412	<i>Cadaba aphylla</i> (Thunb.) Wild (= <i>C. juncea</i> Harv) swartstorm, rooistorm, bobbejaanarm
<i>Mhetola</i> B.4, K.18		

<i>Mmaba</i>	313	<i>Securidaca longipedunculata</i> Fresen.
	427	krinkhout
<i>Mmabatsane</i>		<i>Urtica</i> sp.
H.11, L.21		brandnetel
<i>Mmabi</i>	593	<i>Urera tenax</i> N.E. Br.
		bergbrandnetel
<i>Mmalladigangwa</i>	594	<i>Justicia</i> sp.
<i>Mmameledi</i>	541	<i>Commelina erecta</i> L. subsp. <i>livingstonei</i> (C.B.Cl.) Morton
<i>Mmawa</i>		
D.12		
<i>Mmilo</i>	311	<i>Vangueria cyanescens</i> Robyns
H.11,H.22,J.6,J.9,L.18		mispels
<i>Mmitsa</i>		
D.3, E.19, P.3		
<i>Mmitsa (M.)</i>	642	<i>Rhynchosia crassifolia</i> Benth.
<i>Mmitsa (Wa-bobedi)</i>	648	<i>Eulophia streptopetala</i> Lindl.
<i>Moana (Ngwato)</i>	430	<i>Adansonia digitata</i> L. kremetart
<i>Modikaletlhaka</i>		
M.13, O.11		
<i>Modilla</i>	352	<i>Asclepias fruticosa</i> L.
	167	wildekapok
<i>Modilla</i>	462	<i>Asclepias burchelli</i> Schltr.
L.16		
<i>Moduba</i>	414	<i>Combretum zeyheri</i> Sond.
		raasblaar, rooibos
<i>Modubu</i>		<i>Combretum erythrophyllum</i> (Burch.)Sond.
N.7		vaderlandswilg
<i>Moele</i>		
P.3		
<i>Moetapele</i>		
A.3, C.8, D.9		
<i>Mofata</i>	620	<i>Tarchonanthus camphoratus</i> L.
<i>Moga</i>	401	<i>Acacia robusta</i> Burch. subsp. <i>robusta</i> brosdoring, enkeldoring
<i>Mogaba</i>	501	<i>Kirkia wilmsii</i> Engl. slaploot, mountain seringa, wild pepper
<i>Mogabala</i>		
B.55,H.18,O.21		
<i>Mogafadibe</i>		
C.8,G.2		
<i>Mogaga</i>	103	<i>Urginea altissima</i> Bak.
D.1,D.2,F.20,H.12,H.18		jeukbol, maerman
N.6,N.12,O.32		
<i>Mogakangwaga</i>		
C.9		
<i>Mogamapodi</i>	552	<i>Eragrostis superba</i> Peyr.
K.17		weerluisgras, platsaad
<i>Mogapu</i>		
L.18		
<i>Mogato</i>	619	<i>Heliotropium steudneri</i> Vatke (= <i>H. nelsonii</i> C H. Wr.)
M.17, N.1		
<i>Mogatolwane</i>	252	<i>Sphedamnocarpus pruriens</i> (Juss.) Szyszyl. var. <i>latifolius</i> Engl.
<i>Mogatolwane</i>	348	<i>Hermannia tomentosa</i> (Turcz.) Schinz ex Engl.
<i>Mogatolwane</i>	319	<i>Hibiscus engleri</i> K. Schum. (= <i>Hibiscus irritans</i> R.A. Dyer)
<i>Mogato-o-motona (Nga.)</i>	340	<i>Sphedamnocarpus pruriens</i> (Juss.) Szyszyl.

<i>Mogato-wa-sekgalagadi</i>	392	<i>Blepharis serrulata</i> (Nees) Fic. & Hiern
<i>Mogau, Monotwana</i> G.2, J.3, K.10		
<i>Mogobadira</i> A.3		
<i>Mogobagoba (M.)</i> A.3,B.55,D.16,A.25	346	<i>Plectranthus cylindraceus</i> Hochst. ex Benth. (= <i>Plectranthus glomeratus</i> R.A. Dyer)
<i>Mogokare</i> A.15		
<i>Mogolore</i> F.16, H.17		<i>Ricinus communis</i> L. kasterolieboom
<i>Mogolori</i>	629	<i>Rhus pyrioides</i> Burch.
<i>Mogolorô</i> A.10	554	<i>Cyphostemma</i> sp. of <i>cirrhosum</i> (Thunb.) Desc. ex Wild & Drumm. bobbejaandruif
<i>Mogônônô</i> O.7	189	<i>Terminalia sericea</i> Burch. ex DC. vaalboom of sandgeelhout
<i>Mogopa</i>	77	<i>Aloe marlothii</i> Berg. grootaalwyn
<i>Mogopa o motona</i> O.25		
<i>Mogoroswa (Ngwato)</i>	617	<i>Momordica repens</i> Brem.
<i>Mogôsê (Kgal.)</i>	376	<i>Bauhinia macrantha</i> Oliv.
<i>Mogôtlhô</i> L.18,O.12,O.38	411	<i>Acacia giraffae</i> Willd. kameeldoring
<i>Mogwanengebe (Nga.)</i>	332	<i>Bridelia mollis</i> Hutch.
<i>Mohlokwane</i> O.43		
<i>Mohotja</i> A.3		
<i>Mohubu</i> F.13,H.18,L.18,M.12	442	<i>Cyphostemma puberulum</i> (C.A.Sm.) Wild & Drumm (= <i>Cissus puberulum</i> C.A.Sm.)
<i>Mohudiri</i>	309	<i>Combretum apiculatum</i> Sond. rooiblaar
<i>Mohwidiri</i>	309	<i>Combretum apiculatum</i> Sond.
<i>Mohwidiri</i>	629	<i>Rhus pyrioides</i> Burch. deurmekaarbos
<i>Moilaeng</i>	315	<i>Geigeria brevifolia</i> (DC.) Harv.
<i>Moilanong = Montlêbê</i> K.14,L.9,L.10		<i>Synadenium cupulare</i> L.C. Wheeler gifboom
<i>Mojaja = Nkolopatse (Nga.)</i> F.13,G.2,H.8,H.28,J.2 J.3,M.12,O.9,O.10	58	<i>Adenia digitata</i> (Harv.) Engl. bobbejaangif
<i>Mojakabomo</i> H.13,J.5,M.12		
<i>Mojakubu</i> H.12(b),H.13,J.3		
<i>Mokaekae</i> D.9,E.6,G.5,H.12(b),H.13	206	<i>Ipomoea magnusiana</i> Schinz var. <i>eenii</i> (Endl.) A Meeuse
<i>Mokaka, Meno-a-mpya</i> O.25	93	<i>Euphorbia schinzii</i> Pax klipmelkbossie
<i>Mokala</i> K.16	405	<i>Acacia nigrescens</i> Oliv. knoppiesdoring
<i>Mokapane</i> N.11,O.14	379	<i>Neorautanenia ficifolia</i> (Benth. ex Harv.) C.A.Sm. (= <i>N. deserticola</i> C.A. Smith) wilde-pronkertjie
<i>Mokatelo</i> L.5	251	<i>Ipomoea crassipes</i> Hook. wilde-winde

<i>Mokgalo</i> L. 8, N.7	196	<i>Ziziphus mucronata</i> Willd. blinkblaar-wag-'n-bietjie
<i>Mokgomphata</i>		<i>Grewia</i> sp.
<i>Mokgopha</i> K. 7	76	<i>Aloe litoralis</i> Bak. (= <i>Aloe rubrolutea</i>)
<i>Mokgopha-o-motona</i> O.3, F.15	77	<i>Aloe marlothii</i> Berg.
<i>Mokgwa</i>	423	<i>Acacia burkei</i> Benth. swart apiesdoring, haakdoring
<i>Mokhukhu</i> L. 24		
<i>Mokhukhutau</i> L. 26	645	<i>Triumfetta sonderi</i> Fic. & Hiern
<i>Mokhura</i> F. 16, F. 17, H. 17, K. 16	142	<i>Ricinus communis</i> L. kasterolieboom
<i>Mokô</i>	368	<i>Pygmaeothamnus zeyheri</i> (Sond.) Robyns
<i>Mokôba</i>	423	<i>Acacia burkei</i> Benth. swart apiesdoring, haakdoring
<i>Mokokona</i> C. 2		
<i>Mokokonare</i> A. 3		
<i>Mokokoyana</i>	504	<i>Bridelia mollis</i> Hutch.
<i>Mokokwele</i>	332	<i>Bridelia mollis</i> Hutch.
<i>Mokôlo</i> K. 14	141	
<i>Mokôšô</i>		<i>Acacia albida</i> Del. opiesdoring, amaboom
<i>Móku</i>	401	<i>Acacia robusta</i> Burch. subsp. <i>robusta</i>
<i>Moku</i>	474	<i>Acacia nilotica</i> (L.) Wild. ex Del. subsp. <i>kraussiana</i> (Benth.) Brenan
<i>Mokubuku</i>	625	<i>Pavetta harborii</i> S. Moore
<i>Mokunya</i> A. 3, K. 14, O. 21	378	<i>Clerodendrum uncinatum</i> Schinz (= <i>spinescens</i> Gürke)
<i>Mokwele</i>	359	<i>Vitex zeyheri</i> Sond.
<i>Mokwele</i>	530	<i>Faurea saligna</i> Harv. boekenhout
<i>Molekollie</i>	473	<i>Myrothamnus flabellifolius</i> (Sond.) Welw.
<i>Molelemedi</i> A. 2		
<i>Molelo -wa-lefatshe</i> H. 6		
<i>Molelwane</i> O. 29, O. 45	259	<i>Alectra vogelii</i> Benth. geelblom
<i>Mollwana</i>	644	<i>Epaltes gariiepina</i> (DC.) Steetz
<i>Mollwana (Nga.),</i> <i>Masegomabe</i> L. 8, L. 21		<i>Plumbago zeylanica</i> L. swartwaterbossie
<i>Mologa</i>	422	<i>Croton gratissimus</i> Burch. bergboegoe
<i>Molokwanatshile</i> P. 1		
<i>Molomo-o-monate</i> A. 3, E. 30		
<i>Molopaphiri</i>	615	<i>Rhus tenuinervis</i> Engl.
<i>Moloto</i>		<i>Acacia erubescens</i> Welw. ex Oliv. blouhaak
<i>Molotsameno</i>	621	<i>Diospyros lycioides</i> Desf. subsp. <i>lycioides</i>

<i>Monamane</i>		
F.5		
<i>Monamelagole</i>	623	<i>Sericorema sericea</i> (Schinz.) Lopr.
<i>Monamone</i>	599	<i>Plumbago zeylanica</i> L.
<i>Monatô</i>	310	<i>Burkea africana</i> Hook.
O.18,O.20	129	wilde-sering
<i>Moneeelwa</i>		
A.10		
<i>Monga</i>	402	<i>A. mellifera</i> (Vahl.) Benth. subsp. <i>detinens</i> (Burch.) Brenan (= <i>Acacia detinens</i> Burch.) swarthaak, hakiesdoring
D.15		
<i>Mongamu</i>	617	<i>Momordica repens</i> Brem.
K.10	443	
<i>Mongôlôlô, Moreba</i>	330	<i>Pouzolzia hypoleuca</i> Wedd.
D.2	588	wildebraam
<i>Monkgopho</i>		
J.1, K.4		
<i>Monnamontsho</i>	412	<i>Cadaba aphylla</i> (Thunb.) Wild (= <i>C.juncea</i> Harv.) rooistorm, swartstorm, bobbejaanarm
<i>Monobe</i>	516	<i>Dovyalis zeyheri</i> (Sond.) Warb.
<i>Monôga</i>	407	<i>Albizia anthelmintica</i> (A. Rich.) Brongn.
<i>Monokane</i>	587	(= <i>Heeria paniculosa</i> (Sond.) O. Ktze.)
	534	<i>Ozoroa paniculosa</i> (Sond.) R. & A. Fernandes
<i>Monokane</i>		
L.25		
<i>Monokane</i>	303	<i>Ozoroa engleri</i> R. & A. Fernandes rapuisboom
<i>Monoko</i>	577	<i>Fagara capensis</i> Thunb.
<i>Monokomabele</i>	526	<i>Fagara capensis</i> Thunb. knophout
O.36		
<i>Monokomeele</i>		
O.45		
<i>Monotwana = Mogau</i>		<i>Dichapetalum cymosum</i> (Hook.) Engl. gifblaar
G.2,J.3,K.10		
<i>Montlebe = Moilanong</i>		<i>Synadenium cupulare</i> L.C. Wheeler gifboom
K.14,L.9,L.9(b),L.10		
<i>Montshwane</i>	486	<i>Cadaba termitaria</i> N.E. Br.
D.15		
<i>Monwane</i>	597	<i>Securinea virosa</i> (Roxbg. ex Wild.) Pax & Hoffm.
L.15		
<i>Monyaku</i>	562	<i>Cucumis zeyheri</i> Sond.
H.27		
<i>Monyapula</i>	344	<i>Gardenia spatulifolia</i> Stapf & Hutch.
<i>Monyeladiatla (Nga.)</i>	303	<i>Ozoroa engleri</i> R. & A. Fernandes
<i>Monyelenyele</i>	415	<i>Ochna pulchra</i> Hook. f. lekkerbreek
<i>Monyena</i>		<i>Faurea saligna</i> Harv. boekenhout
<i>Monyena-wa-fatshe</i>	316	<i>Pygmaeothamnus zeyheri</i> (Sond.) Robyns
<i>Mooka</i>		<i>Acacia karroo</i> Hayne soetdoring
A.6,M.14,N.7,O.33		
<i>Mookana</i>		<i>Acacia karroo</i> Hayne soetdoring
<i>Moologa</i>	489	<i>Croton menyhartii</i> Pax
D.2,E.21,H.7,H.12(b)		

<i>Moologa</i>	422	<i>Croton gratissimus</i> Burch.
H.13,I.2,L.18,M.6		bergboegoe
<i>Moomane = Moratletla</i>	417	<i>Maerua schinzii</i> Pax
D.11		
<i>Moopakoma</i>	640	<i>Ziziphus zeyherana</i> Sond.
<i>Mootlakhutsana</i>	404	(= <i>Maerua guerichii</i> Pax)
		<i>Maerua juncea</i> Pax subsp. <i>juncea</i> Wild
<i>Mopenueng (Nga.)</i>	356	<i>Pappea capensis</i> Eckl. & Zeyh.
		(= <i>Pappea capensis</i> (Spreng.) Eckl. & Zeyh. var. <i>radlkoferi</i> Schinz)
<i>Mophete</i>		
G.2		
<i>Mophoka</i>	416	<i>Acacia galpinii</i> Burttt Davy
		apiesdoring
<i>Mophuphuntswane</i>	589	<i>Dombeya rotundifolia</i> (Hochst.)
		Planch. var. <i>rotundifolia</i>
		dikbas
<i>Mopipi</i>	399	<i>Boscia rehmanniana</i> Pest.
<i>Môpyana-wa-dithaba</i>	469	<i>Lannea discolor</i> (Sond.) Engl.
		bakhout
<i>Moragabaloi</i>		
F.19		
<i>Moragangaka</i>	457	<i>Pittosporum viridiflorum</i> Sims
A.16,E.29,F.20,J.5,K.4,K.11		bosboekenhout, stinkbas
M.14,O.21		
<i>Morakangwaga</i>	396	<i>Androcymbium melanthioides</i> Willd.
<i>Morala</i>	344	<i>Gardenia spatulifolia</i> Stapf & Hutch.
D.5,H.13,H.18,M.12,M.32	418	Transvaalse katjiepiering
<i>Moralla</i>		
H.14		
<i>Morama</i>		
H.14		
<i>Morara</i>	592	<i>Cyphostemma sulcatum</i> (C.A.Sm.)
B.55,D.1		J.v.d. Merwe comb. nov.
<i>Morare</i>		
M.10		
<i>Moraro</i>		
B.1,B.42,H.17		
<i>Moraro wa sethantsweng</i>	338	<i>Gymnema sylvestre</i> (Retz.) Schultes
(Nga.)		
<i>Morarwana</i>		
B.40,B.43,B.56,E.13,F.16		
F.20,H.17,H.18		
<i>Morarwana-wa-motlakatlase</i>		
N.3		
<i>Moratiso (M.)</i>	522	<i>Vernonia monocephala</i> Harv.
<i>Moratiso (F.)</i>	523	<i>Vernonia natalensis</i> Sch. Bip.
<i>Moratletla (Nga.) = Moomane</i>	417	<i>maerua schinzii</i> Pax
D.11		
<i>Moreba = Mongôlôlô</i>		
D.2		
<i>Morêbê</i>	375	<i>Hermannia tomentosa</i> (Turcz.) Schinz ex Engl.
<i>Morekapela (Nga.)</i>	589	<i>Dombeya rotundifolia</i> (Hochst.) Planch.
M.18		var. <i>rotundifolia</i>
<i>Morekhure</i>		<i>Spirostachys africana</i> Sond.
G.2, M.14		tambootie
<i>Moreko-wa-thwagadima</i>	600	<i>Rhoicissus tridentata</i> (L.f.) Wild & Drumm.
<i>Morelesikane (Nga.)</i>	462	<i>Asclepias burchelli</i> Schltr.
<i>Moremelo</i>	571	<i>Asparagus suaveolens</i> Burch.
M.1		katdoring
<i>Moremelo</i>	533	<i>Rhoicissus tridentata</i> (L.f.)
		Wild & Drumm.
		bobbejaantou

<i>Morenyana-wa-dinku</i>	307	<i>V. poskeona</i> Vatke (= <i>Vernonia steetziana</i> Oliv. & Hiern.)
<i>More-o-mabele</i>		
<i>Moretlwa</i> D.12,E.11,H.15,H.19,L.1,L.25		<i>Grewia flava</i> DC. rosyntjiebos
<i>More-wa-noga</i>	58	<i>Adenia digitata</i> (Harv.) Engl. bobbejaangif
<i>Moriti-a-tshweni</i>	603	<i>Ocimum urticifolium</i> Roth.
<i>Moritshane</i>	321	<i>Helichrysum caespitium</i> Sond.
<i>Morôbadieta</i> G.5, O.21	495	<i>Ehretia rigida</i> (Thunb.) Druce
<i>Morobadigale (Nga.)</i>	330	<i>Pouzolzia hypoleuca</i> Wedd.
<i>Morôbe</i> O.21	410	<i>Ehretia rigida</i> (Thunb.) Druce
<i>Moroka</i> H.13	590	<i>Commiphora neglecta</i> Verdoorn
<i>Morokolo</i> H.27	493	<i>Carissa bispinosa</i> (L.) Desf. ex Brenan noemnoem
<i>Morokolopodi</i> A.3,E.26,M.6		
<i>Morôkôrôkô</i> L.23	349	<i>Pollichia campestris</i> soland. in Ait.
<i>Morôlêla</i>	250	<i>Heliotropium steudneri</i> Vatke (= <i>Heliotropium steudneri</i> Vatke)
<i>Morotologakgomo</i> M.24, O.2	263	<i>Ximenia caffra</i> Sond. groot-suurpruim
<i>Morotologa (ana)</i> D.16, O.28	73	<i>Ximenia americana</i> L. suurpruim
<i>Morotologa-namane,</i> <i>Tšhibitswane</i> N.18, O.8		
<i>Morotothobe</i> M.1, M.5, O.22		
<i>Moroto-wa-pitsi</i>	616	<i>Lycium</i> sp. <i>Sclerocarya caffra</i> Sond. maroela
<i>Morula</i> A.2, O.32		
<i>Morullana</i>	460	
<i>Morupi</i>	628	<i>Bergia decumbens</i> Planch. ex Harv.
<i>Morutlhwane</i>	420	<i>Acacia caffra</i> Willd. kaffer-wag-'n-bietjie
<i>Morutsê</i>	467	<i>Vellozia retinervis</i> Bak.
	55	bobbejaanstert
<i>Morwalô-wa-tlhôgô-e-kgolo</i>	275	<i>Sida rhombifolia</i> L.
<i>Mosalaosi</i> G.3		
<i>Mošaoka</i>		<i>Acacia grandicornuta</i> Gerstner brakdoring
<i>Mošaoka</i>		<i>Acacia tortilis</i> (Forsk.) Hayne subsp. <i>heteracantha</i> (Burch.) Brenan wit haak-en-steek, sambreelboom.
<i>Mosela-wa-tshweni</i>	331	<i>Triraphis schlechteri</i> Pilg. ex Stent (= <i>Dichrostachys glomerata</i> (Forsk.) Chiov.) sekelbos
<i>Mosêlêlêlê</i> N.2		<i>Dichrostachys cinerea</i> (L.) Wight & Arn. subsp. <i>africana</i> Brenan & Brummit
<i>Mosesa</i>	637	<i>Pygmaeothamnus zeyheri</i> (Sond.) Robyns
<i>Mosetedi</i>	270	<i>Chascanum pinnatifidum</i> (L.f.) E. Mey.
<i>Mosêtlha</i> D.8,E.7,F.6,F.18,K.2,L.8 N.2,O.18	151	<i>Peltophorum africanum</i> Sond. huilbos, huilboerboon

<i>Mosêtlhane</i> E.24	28	<i>Elephantorrhiza elephantina</i> (Burch.) Skeels elandsboontjie
<i>Mosêtlha-o-monye</i> (<i>wa dithaba</i>) <i>Mosetsana-ga-a-bonwe</i> D.16	468	<i>Elephantorrhiza burkei</i> Benth.
<i>Mosetse</i> F.18,N.21,O.15,O.45		<i>Cussonia paniculata</i> Eckl. & Zeyh. kiepersol
<i>Mosibi</i> E.24,O.23	187	<i>Elephantorrhiza elephantina</i> (Burch.) Skeels elandsboontjie
<i>Mosifa-wa-pôô</i> <i>Mosimama</i> A.17,B.3,B.55,H.8,H.18,J.2, J.4,L.12,F.16,F.20	633 4	<i>Sphenostylis angustifolia</i> Benth. <i>Senecio longiflorus</i> (DC.) Sch. Bip. sambokbossie
<i>Mosimane-wa-ralentswana</i> H.8,J.2,L.18	8	<i>Cotyledon</i> sp. plakkie
<i>Mositakgomo</i> <i>Mositakgomo</i>	628 46	<i>Bergia decumbens</i> Planch. ex Harv. <i>Ledebourie revoluta</i> (L.f.) Jessop (= <i>Scilla lancifolia</i> Bak.)
<i>Mositatlou</i>	482	<i>Mundulea sericea</i> (Willd.) A. Chev. olifantshout
<i>Mositatlou</i>	624 427	pr. <i>Securidaca longipedunculata</i> Fresen. krinkhout, violet tree
<i>Mositsane</i>	226	<i>Elephantorrhiza elephantina</i> (Burch.) Skeels elandsboontjie
<i>Mositsane-o-mogolo wa lentswe</i> O.23		
<i>Mositwane</i> K.16	54	pr. <i>Asparagus laricinus</i> Burch.
<i>Mosokelatsêbê</i> (<i>Nga.</i>) B.5,L.2,L.6,M.24,M.25, O.37,O.36	78	<i>Sansevieria guineensis</i> (L.) Willd.
<i>Mosokobyane</i> O.22		
<i>Mosu</i> F.9,K.7,L.23,N.7,O.17		<i>Acacia tortilis</i> (Forsk.) Hayne subsp. <i>heteracantha</i> (Burch.) Brenan haak-en-steek
<i>Mosudisapelo</i> (<i>Nga.</i>)	311	<i>Vangueria cyanescens</i> Robyns mispel
<i>Mosunyana</i> H.13		
<i>Moswaatlou</i> (<i>Nga.</i>) <i>Mothata</i> O.16	339 505	<i>Mundulea sericea</i> (Willd.) A. Chev. <i>Pappea capensis</i> Eckl. & Zeyh. (= <i>Pappea capensis</i> (Spreng.) Eckl. & Zeyh. var. <i>radikoferi</i> Schinz) doppruim
<i>Motho-o-jewa</i> <i>Motho-wa-gôrôga</i> <i>Mothwakga</i> (<i>Nga.</i>)	612 629 449	<i>Bauhinia macrantha</i> Oliv. <i>Rhus pyrioides</i> Burch. <i>Maytenus tenuispina</i> (Sond.) Marais klapperbos
<i>Motilatilane</i>	549	<i>Oxalis corniculata</i> L. ranksuring, steenboksuring
<i>Motimola-wa-molapo</i> (<i>Nga.</i>) <i>Motimola-wa-thota</i> <i>Motlapatlapa, Motlêpêtlêpê</i> D.2,H.9,J.4,L.18,O.23	352 353 65	<i>Asclepias fruticosa</i> L. <i>Gnidia gymnostachya</i> (C.A.Mey.) Gilg pr. <i>Ammocharis coranica</i> Herb.
<i>Motlapatlapa-wa-metsi</i> D.3		

<i>Mothlagala</i>	609	<i>Melhania acuminata</i> Mast.
<i>Motlhakola (M.)</i>	343	(= <i>Euclea multiflora</i> Hiern) <i>Euclea natalensis</i> A.DC.
<i>Motlhakola wa lekgorokgoro (Nga.)</i>	337	(= <i>Euclea multiflora</i> Hiern) <i>Euclea natalensis</i> A.DC.
<i>Motlhaja</i> N.7		<i>Diospyros lycioides</i> Desf. subsp. <i>lycioides</i>
<i>Motlhakola wa noka</i>	598	swartbas bloubessiebos <i>Euclea crispa</i> (Thunb.) Guerke var. <i>crispa</i>
<i>Motlhapisô</i> H.12		
<i>Motlhatsiso</i> L.12,L.14	458	<i>Haemanthus magnificus</i> Herb. gifwortel
<i>Motlhatsiso-wa-diphedi</i>	575	<i>Asparagus virgatus</i> Bak.
<i>Motlhatswa</i>		<i>Bequaertiodendron magalismsontanum</i> (Sond.) Heine & J.H. Hemsl. stamvrugte
<i>Motlhatswa</i>	621	<i>Diospyros lycioides</i> Desf. subsp. <i>lycioides</i>
<i>Motlhatswameno</i> E.13	568	<i>Rubia petiolaris</i> DC. rooihoutjie, kleefgras
<i>Motholagadi</i>	611	<i>Pergularia daemia</i> (Forsk.) Chiov.
<i>Motlhono</i> H.13,J.9,N.7	413	<i>Maytenus tenuispina</i> (Sond.) Marais klapperbos
<i>Motlhono</i>	466	<i>Maytenus</i> sp.
<i>Motlhono-wa-thaba</i>	515	<i>Scolopia zeyheri</i> (Nees) Harv.
<i>Motlhotlhelô</i>	578	<i>Heteromorpha trifoliata</i> (Wendl.) Eckl. & Zeyh.
<i>Motlhwa-o-jewa</i>	345	<i>Bauhinia macrantha</i> Oliv.
<i>Motlhware</i> H.13	361	<i>Olea africana</i> Mill. oliewenhout
<i>Motlopi</i>	409	<i>Boscia albitrunca</i> (Burch.) Gilg & Ben. witgatboom
<i>Motlopitsane</i>	404	<i>M. juncea</i> Pax subsp. <i>juncea</i> Wild. (= <i>Maerua guerichii</i> Pax)
<i>Motokwana-wa-naga</i> C.2	545	<i>Teucrium capense</i> Thunb.
<i>Motokwane</i> L.29		<i>Cannabis sativa</i> L. dagga
<i>Motšatsša</i>	58	<i>Adenia digitata</i> (Harv.) Engl. bobbejaangif
<i>Motšelakgabo (Nga.)</i>	326	<i>Sutera burkeana</i> (genth.) Hiern
<i>Motšesa</i>	378	<i>Clerodendrum uncinatum</i> Schinz (= <i>Clerodendrum spinescens</i> Gürke)
<i>Motšetsi-ga-a-rallwe</i>	404	<i>Maerua juncea</i> Pax subsp. Wild
<i>Motsha</i>	428	<i>Acacia nilotica</i> (L.) Willd. ex Del. subsp. <i>kraussiana</i> (Benth.) Brenan (= <i>Acacia subalata</i> Vatke) <i>Acacia arabica</i> var. <i>kraussiana</i>) stinkpeul, ruikpeul
<i>Motshellakgabo (Nga.)</i>	335	<i>Viscum combreticola</i> Engl.
<i>Motšhotlho</i>	363	(= <i>Rhus amerina</i> Meikle) <i>Rhus leptodictya</i> Diels basterkaree, bergkaree
<i>Motshwarakgano</i> B.55, E.23	74	(<i>Travaresia grandiflora</i> Berg.) (= <i>Decabelone grandiflora</i> K. Schum.)
<i>Motšidi (Nga.) = Morotologakgomo</i>	263	<i>Ximenia caffra</i> . Sond.
<i>Motšosa</i>	647	<i>Hypoxis pr. rigidula</i> Bak.
<i>Motšosa</i>	649	<i>Kedrostis foetidissima</i> (Jacq.) Cogn. subsp. <i>obtusiloba</i> (Sond.) A. Meeuse
<i>Motšoso-wa-monna</i>	540	<i>Helichrysum tenax</i> M.D. Hend.
<i>Motšwalakgoro</i>	203	<i>Abutilon spec. of Sida cordifolia</i> L.

<i>Motswedi</i>	488	<i>Vellozia humilis</i> Bak.
<i>Motswere</i>		<i>Combretum imberbe</i> Wawra hardekool
<i>Motubane</i>	398	<i>Dombeya rotundifolia</i> (Hochst.) Planch. var. <i>rotundifolia</i> dikbas, drolpeer
<i>Moumo</i>		
A.3		
<i>Moupatladi</i>		
A.3		
<i>Moupo-wa-kwena</i> (Nga.)	352	<i>Asclepias fruticosa</i> L.
<i>Mphera</i>		
F.20,H.17,I.4		
<i>Mpherefere</i>	30	<i>Maytenus tenuispina</i> (Sond.) Marais klapperbos
E.6		
<i>Mphotosele</i> (Nga.)	167	<i>Asclepias fruticosa</i> L.
<i>Mpimpi</i>	564	<i>T. macrocarpa</i> (Sond.) Hook. f. (= <i>Trochomeria debilis</i> (Sond.) Hook. f.)
O.21		
<i>Mpitike</i>		
B.55,H.17,H.18,L.9		
<i>Mupondopondo</i>	612	<i>Bauhinia macrantha</i> Oliv.
<i>Múpudu</i>		<i>Mimusops zeyheri</i> Sond. moepel
E.11		
<i>Naka-la-tlou</i>	443	<i>Momordica repens</i> Brem.
K.10		
<i>Nao-la-moloi</i>	391	<i>Brunsvigia radulosa</i> Herb.
A.3,E.29		
<i>Nawa-e-kgolo</i>	266	<i>Dolichos</i> sp.
<i>Nawane</i>	559	<i>Vigna vexillata</i> (L.) Benth.
<i>Ngamane</i> (Nga.) = <i>Tshuku-ya-poo</i>	91	<i>Hypoxis rooperi</i> S. Moore.
H.12(b),L.I,M.11,M.32,O.17	499	
<i>Ngoba-a-badisa</i>	567	<i>Senecio inornatus</i> DC.
<i>Ngôgô</i>	95	<i>Euphorbia ingens</i> E. Mey. ex Boiss. naboom
A.3,D.3,F.12,G.20,K.5		
<i>Ngwagô</i>	95	<i>Euphorbia ingens</i> E. Mey. ex Boiss. naboom
<i>Nkolopatse</i> (Nga.) = <i>Mojaja</i>	58	<i>Adenia digitata</i> (Harv.) Engl. bobbejaangif
<i>Nthagaraga</i>	302	<i>Stomatostemma monteiroae</i> (Oliv.) N.E. Br.
H.12		
<i>Ntige</i>		
A.3, E.30,H.11,L.18		
<i>Ntlhofi</i>	539	<i>Rhynchosia crassifolia</i> Benth.
<i>Ntšengwe</i>	481	<i>Asclepias macropus</i> Schltr.
<i>Ntšengwe</i>		
D.5, O.21		
<i>Ntšengwe</i>	433	<i>Raphionacme burkei</i> N.E. Br.
<i>Ntšengwe-o-monye</i>	478	<i>Raphionacme burkei</i> N.E. Br.
<i>Ntšengwe-o-motona</i>		
<i>Ntshalemorago</i>	565	<i>Asclepias meliodora</i> Schltr.
E.28		
<i>Nyo-ya-mutla</i>	373	<i>Alectra</i> sp.
<i>Padipekandho</i>		
O.39		
<i>Pagamela</i>		Gras in boommik
C.1		
<i>Pagamela</i>		<i>Ansellia gigantea</i> Reichb. f. orgidiee
E.21		
<i>Phatanadikgageng</i>	470	<i>Pellaea calomelanos</i> (Sw.) Link.
O.19		

<i>Pelobotlhoko</i>	631	<i>Dicoma schinzii</i> O. Hoffm.
<i>Pelobotlhoko</i> H.16, H.18		
<i>Pelobotlhoko</i>	81	<i>G. ornativa</i> O. Hoffm. (= <i>Geigeria passerinoides</i>) vermeerbossie
<i>Pelotheri</i> A.2		
<i>Pelo-ya-khutsana</i> <i>Phakwe</i> A.3	277	<i>Dicoma macrocephala</i> DC.
<i>Patadikgaganeng</i>	521	<i>Mohria caffrorum</i> (L.) Desv. varing
<i>Phate-ya-dingaka</i>	632	<i>Euphorbia inaequilatera</i> Sond.
<i>Phate-ya-ngaka</i> (Nga.) B.55,F.20	391	<i>Brunsvigia radulosa</i> Herb.
<i>Pheko-ya-badimo</i> I.1, I.6		
<i>Phenyabanna</i>	147	<i>Indigofera circinata</i> Benth.
<i>Phenyabanna</i>	260	<i>Indigofera daleoides</i> Benth.
<i>Phenyabanna</i> L.18		
<i>Phephane, Mathubadifala</i> L.7		<i>Haemanthus pr. coccineus</i> L. poeierkwass
<i>Phetella</i> O.21		
<i>Phetolo</i> K.6,L.12		
<i>Phogwana</i> M.23	572	pr. <i>Asparagus africanus</i> Lam.
<i>Phokotsa</i>	431	<i>Croton megalobotrys</i> Muell. Arg.
<i>Phokotsa</i>	397	<i>Cucumis metuliferus</i> E. Mey. ex Sond.
<i>Phoma</i> O.21		
<i>Phonyoka</i> G.5, H.5		
<i>Phukhungwane M.</i>	529	<i>Helichrysum undatum</i> (Thunb.) Less.
<i>Phukungwane M.</i>	503	<i>Thunbergia bachmannii</i> Lindau
<i>Pipina-marumo-dira-ga-di-</i> <i>bonwe</i> E.22	74	<i>Decabelone grandiflora</i> K. Schum. (= <i>Tavaresia grandiflora</i> Berg)
<i>Poelane</i>	316	<i>Pygmaeothamnus zeyheri</i> (Sond.) Robyns
<i>Pusa</i>	635	<i>Monsonia biflora</i> DC.
<i>Pusetsa</i> K.6		
<i>Radimonyemonye</i> E.28, O.15		<i>Leonotis leonurus</i> (L.) Ait. (of) L. microphylla Skan klipdagga
<i>Rothwe</i>	586	<i>Cleome gynandra</i> (L) Briq.
<i>Sa-gala</i>	461	<i>Cassia italica</i> (Mill.) Lam. ex F.W. Andr. subsp. <i>arachoides</i> (Burch.) Brenan
<i>Sanyoko</i>	461	<i>Cassia italica</i> (Mill.) Lam. ex F.W. Andr. subsp. <i>arachoides</i> (Burch.) Brenan
<i>Sebatsane</i> A.2		
<i>Sebejane</i> E.27		
<i>Sebete</i> J.5,N.2,O.12,O.13		
<i>Seboka</i> C.1,C.2,P.3	519	<i>Clerodendrum triphyllum</i> (Harv.) H.H.W. Pearson

<i>Seferwane</i>	328	<i>Crotalaria macaulayae</i> Bak. f.
<i>Sefyefyane</i>	176	<i>Hirpicium bechuanense</i> (S. Moore) Roessl. (= <i>Berkheyopsis bechuanensis</i> S. Moore)
<i>Sefyefye</i>	369	<i>G. krebsiana</i> Less. (= <i>Gazania oxyloba</i> DC.)
<i>Segopyane M.</i>	312	<i>Rhynchosia densiflora</i> DC.
<i>Sejabaleki</i>	46	<i>Ledebouria revoluta</i> (L. f.) Jessop (= <i>Scilla lancifolia</i> Bak.)
A.3,B.55,E.29,H.16,H.18,M.12		
<i>Sekaname</i>	64	<i>Urginea sanguinea</i> Schinz slangkop
N.2		
<i>Sekgalotshi</i>	475	<i>Ziziphus zeyherana</i> Sond.
<i>Sekgopamatlakala</i>		
M.14,M.19,M.20		
<i>Selaole</i>		<i>Lantana rugosa</i> Thunb.
B.53,B.55,L.26,O.22		
<i>Selaole (M.)</i>	510	<i>Lippia rehmannii</i> A.H.W. Pearson laventelbossie
<i>Selaole (F.)</i>	514	<i>Lippia wilmsii</i> H.H.W. Pearson
<i>Selomi</i>	558	pr. <i>Rhynchosia burkei</i> Burt & Davy & Bak. f
B.65, M.8		
<i>Semmêê</i>		
K.14		
<i>Senamane</i>		
F.5		
<i>Senama-sa-diriti</i>		
P.1		
<i>Senawana</i>	264	<i>V. unguiculata</i> (L.) Walp. (= <i>Vigna triloba</i> (Thunb.) Walp.)
<i>Senkgankgane</i>	477	<i>Lippia javanica</i> (Burm. f.) Spreng.
<i>Senyetsane (Nga.)</i>	315	<i>Geigeria brevifolia</i> (DC.) Harv.
<i>Sephatla (Nga.)</i>	355	<i>Barleria macrostegia</i> Nees
<i>Seretlwana</i>		
B.55, L.18		
<i>Serokolo</i>		<i>Carissa bispinosa</i> (L.) Desf. ex Brenan noem-noem
<i>Serolane</i>		
O.5		
<i>Serôma</i>	614	<i>Cassia mimosoides</i> L.
<i>Serôma-sa-tsebe-ya-kgomo</i>	436	<i>Barleria randii</i> S. Moore
<i>Seromo</i>		
G.2		
<i>Serootlhokwe</i>	507	<i>Polygala hottentotta</i> Presl
<i>Serotologana</i>		
O.28		
<i>Seruarue</i>	513	<i>Chenopodium album</i> L.
<i>Serufapula</i>	625	<i>Pavetta harbori</i> S. Moore
<i>Sesasa</i>	301	<i>Verbesina encellioides</i> (Cav.) A. Gray
<i>Seswagadi</i>	463	<i>Jatropha zeyheri</i> Sond. verfbol
L.30,L.31,M.8,N.2,N.5,N.9,N.15	50	
<i>Seswagadi</i>	579	<i>Osyris lanceolata</i> Hochst. & Steud.
<i>Sethunya-sa-mmutla</i>	259	<i>Alectra vogeli</i> Benth. geelblom
<i>sethusabanna</i>	255	<i>Hermannia tomentosa</i> (Turcz.) Schinz
<i>Setimamollo (Nga.), Mosetlha</i>	151	<i>Peltophorum africanum</i> Sond. huilbos, huilboerboon
<i>Setlhako</i>	629	<i>Rhus pyroides</i> Burch.
<i>Setlhako</i>		
H.8, J.2		
<i>Setlhako</i>	8	<i>Cotyledon</i> sp. plakkie (Tvl.)

<i>Setlhako-se-se-potlana</i>	387	<i>Senecio transvaalensis</i> Bolus
<i>Setlhare-sa-boloi</i>	537	<i>Osyris lanceolata</i> Hochst. & Steud.
<i>Setlhare-sa-dintho</i>	506	<i>Sutera</i> sp.
<i>Setlhare-sa-madi</i>	496	<i>Craterostigma plantagineum</i> Hochst.
<i>Setlhare-sa-tlhagala</i>	544	<i>Cucumis hirsutus</i> Sond.
<i>Tallapoa</i>	553	<i>Dicerocaryum zanguebarium</i> (Lour.) Merrill
L.19, M.19		dubbeltjie-doring; duiwelsdis, elandsdoring, seepbossie, skaapdoring
<i>'Tee' ya mothubiso</i>	511	<i>Cryptolepis oblongifolia</i> Schltr.
<i>Teledimo</i>	394	<i>Eriospermum burchellii</i> Bak.
<i>Thabo</i>	512	<i>Gomphrena celosioides</i> Mart.
M.8		kakie-onkruid
<i>Thepe</i>		<i>Amaranthus paniculatus</i> L.
E.7, I.6		
<i>Thepelefsane</i>	618	<i>Hermbstaedtia odorata</i> (Burch.) T. Cooke
		<i>Cyphocarpa angustifolia</i> (Moq.) Lopr.
<i>Thepelefsane o mosesane</i>	253	<i>Heliotropium lineare</i> C.H. Wr. hamestertjie
M.30		<i>Urginea sanguinea</i> Schinz slangkop
<i>Thepelefswe</i>	44	<i>Indigofera daleoides</i> Benth.
M.30		<i>Schizocarphus</i> of <i>Scilla</i> sp.
<i>Theteli</i>	64	
D.16, F.9, I.7, M.12, M.16, N.8		
<i>Thetsabanna</i>	260	
<i>Thetsane</i>	16	
B.55, D.5, H.18		
<i>Thobega-a-phokobye</i>	67	<i>Barleria virgula</i> C.B. Cl.
<i>Thobegi</i>	498	<i>Lasiosiphon capitatus</i> (L.f.) Burt
K.4, O.26	602	Davy kerriëblom
		<i>Solanum panduraeforme</i> E. Mey. bitterappel
<i>Tholwana</i>	112	<i>Solanum incanum</i> L. groot bitterappel
O.44		<i>Jatropha erythropoda</i> Pax & Hoffm. rooikambroo
<i>Thola e kgolo</i>	35	
O.22		
<i>Thotamadi</i>	23	
<i>Thotamadi</i>		
L.18, L.31, M.31		
<i>Thotamadi</i>	582	<i>Achyroopsis leptostachya</i> (E.Mey ex Meisn.) Hook.f.
		<i>Barleria macrostegia</i> Nees
<i>Thotsanathunya</i>	355	
A.24		
<i>Thukwane</i>		
A.3		
<i>Thuntshwane</i>		
J.5		
<i>Thwagadima</i>	573	<i>Lycium oxycladum</i> Miers kareedoring
D.14		(= <i>Senecio fraudulentus</i> Phill. et Sm.) <i>Senecio inornatus</i> DC.
<i>Tibola</i>	300	
P.1		
<i>Tlhaba-di-lebanye</i>		
E.23		
<i>Tlhabana</i>	204	<i>Dicoma tomentosa</i> Cass.
<i>Tlhapadima</i>		
E.15		
<i>Tlhapi</i>		
O.16(2)		
<i>Tlhatlhabadimo</i>		
I.6		
<i>Tlhasanathunya</i>	268	<i>Barleria macrostegia</i> Nees
O.24		

<i>Tlhobokwe</i>	334	<i>T. rhodesica</i> Bak. f.
D.2,H.9,M.32		(= <i>Tephrosia polystachyoides</i> Bak. f.)
<i>Tlhogotshweu</i>	44	<i>Heliotropium lineare</i> C.H. Wright
M.30		hamelstertjie
<i>Tlhogotshweu (F.)</i>	619	<i>Heliotropium steudneri</i> Vatke
		(= <i>H. nelsoni</i> C.H. Wr.)
<i>Tshetlho</i>	630	<i>Harpagophytum procumbens</i> (Burch.) DC.
<i>Tshibitswane = Morotologa wa</i>	73	<i>X. americana</i> L.
<i>namane</i>		(= <i>Ximenia americana</i> L. var. <i>microphyla</i>)
N.18, O.8		suurpruim
<i>Tlhogwana</i>	572	pr. <i>Asparagus africanus</i> Lam.
M.23		'wag-'n-bietjie' katdoring
<i>Tlhokabotsharwa</i>		
H.18		
<i>Tlhokwalatsela</i>		
E.20(a), E.28		
<i>Tlhokwalatsela-ntshebele</i>	465	<i>Dianthus namaënsis</i> Schinz
H.5		wilde-angelier
<i>Tlhonya</i>	538	<i>Dicoma gerrardii</i> Harv.
A.3, C.7	325	
<i>Tolamô</i>	374	<i>Tephrosia lupinifolia</i> (Burch.) DC.
<i>Tolamo M.</i>	317	<i>Crotalaria spartioides</i> DC.
<i>Tsebe-di-nthla</i>	494	<i>Acokanthera oppositifolia</i> (Lam.)
F.19,J.9,L.9,L.10,L.12,O.12		L.E.Codd
		boesmangifboom
<i>Tsebe-ya-kgomo</i>		
G.2		
<i>Tsetlho</i>	476a.	<i>Alternanthera pungens</i> H.B.K.
<i>Tshika-di-thata</i>	633	<i>Sphenostylis angustifolia</i> Benth.
<i>Tshika-di-thata</i>		
M.18,L.7,L.14,L.18		
<i>Tshika-di-thata</i>	148	<i>Lasiosiphon kraussianus</i> Meisn.
<i>Tshipibogale</i>	479	<i>Pelargonium</i> sp.
<i>Tshipi-e-bogale</i>	340	<i>Sphedamnocarpus pruriens</i> (Juss.)
A.3,E.13,K.10		Szyszyl.
<i>Tshola-o-ntige</i>	608	<i>Indigofera bainesii</i> Bak.
<i>Tshoo-la-tau</i>		pr. <i>Euphorbia clavarioides</i> Boiss.
J.1, K.4		var. <i>truncata</i> W.D.S.
		vingerpol
<i>Tshuge</i>	362	<i>Babiana hypogea</i> Burch.
<i>Tshuge</i>	520	<i>Gladiolus</i> sp.
<i>Tshuge e tona</i>	385	<i>Gladiolus</i> pr. <i>rehmannii</i> Bak.
<i>Tshuku-ya-poo = Ngamane (Nga.)</i>	91	<i>Hypoxis rooperi</i> S. Moore
H.12(b),H.13,L.1,M.11,M.32,O.17	499	
<i>Tshutsha</i>	484	<i>Evolvulus alsinoides</i> (L.)
<i>Tsosô</i>	487	<i>Menodora heterophylla</i> Moric. ex DC.

PLANTELYS

		Plant- nommer
Abutilon spec. of <i>Sida cordifolia</i> L.	<i>Motswala-kgoro</i>	203
<i>Acacia albida</i> Del. anaboom	<i>Mokošo</i>	
<i>Acacia burkei</i> Benth. swart apiesdoring, haakdoring	<i>Mokgwa</i> <i>Mokôba</i>	423 423
<i>Acacia caffra</i> Willd. kaffer-wag-'n-bietjie	<i>Morutlhware</i>	420
<i>A. mellifera</i> (Vahl) Benth. subsp. <i>detinens</i> (Burch.) Brenan swarthaak, hakiesdoring	<i>Monga</i>	402 406
<i>Acacia erubescens</i> Welw. ex Oliv.	<i>Molôtô</i>	
<i>Acacia galpinii</i> Burt Davy apiesdoring	<i>Mophoka</i>	416
<i>Acacia giraffae</i> Willd. kameeldoring	<i>Mogôtlho</i>	411
<i>Acacia grandicornuta</i> Gerstner brakdoring	<i>Mošaoka</i>	
<i>Acacia karroo</i> Hayne soetdoring	<i>Mooka</i> <i>Mookana</i>	
<i>Acacia nigrescens</i> Oliv. knoppiesdoring	<i>Mokala</i> <i>More-o-mabele</i>	405
<i>Acacia nilotica</i> (L.) Willd. ex Del. subsp. <i>kraussiana</i> (Benth.) Brenan lekkerruikpeul	<i>Moku</i>	474
<i>Acacia nilotica</i> (L.) Willd. ex Del. subsp. <i>kraussiana</i> (Benth.) Brenan stinkpeul, ruikpeul	<i>Motsha</i>	428 132
<i>Acacia robusta</i> Burch. subsp. <i>robusta</i> broisdoring, enkeldoring, oudoring	<i>Moga</i> <i>Môku</i>	401
<i>Acacia tortilis</i> (Forsk.) Hayne subsp. <i>heteracantha</i> (Burch.) Brenan haak-en-steek, sambreelboom	<i>Mošaoka</i> <i>Mosu</i>	
<i>Acalypha senensis</i> Klotzsch	<i>Boane</i> <i>Kudumela</i>	360 360
Acanthaceae	<i>Meno-a-mpya</i>	491
<i>Achyroopsis leptostachya</i> (E. Mey ex Meisn.) Hook.f.	<i>Thota-madi</i>	582
<i>Acokanthera oppositifolia</i> (Lam.) L.E. Codd Boesmangifboom	<i>Tsebe-di-ntlha</i>	494
<i>Adansonia digitata</i> L. kremetart	<i>Moana (Ngwato)</i>	430
<i>Adenia digitata</i> (Harv.) Engl. bobbejaangif	<i>Mojaja</i> <i>More-wa-noga</i> <i>Motšatša</i> <i>Nkolopatse (Nga.)</i>	58 58 58 58
<i>Albizia anthelmintica</i> (A. Rich.) Brongn.	<i>Monôga</i>	407
<i>Alectra vogelii</i> Benth. geelblom.	<i>Molelwane</i>	259
<i>Alectra</i> sp.	<i>Matabele</i> <i>Nyo-ya-mutla</i>	373 373
<i>Alectra vogelii</i> Benth. geelblom	<i>Sethunya-sa-mmutla</i>	259
<i>Aloe litoralis</i> Bak. (= <i>A. rubrolutea</i>)	<i>Mokgopha</i>	76
<i>Aloe marlothii</i> Berg. grootaalwyn	<i>Mogopa</i> <i>Mokgopha-o-motona</i>	77 77

<i>Aloe transvaalensis</i> Kuntze	<i>Kgophane</i>	75
<i>Alternanthera pungens</i> H.B.K.	<i>Tsetlho</i>	476a
<i>Amaranthus paniculatus</i> L.	<i>Thepe</i>	
<i>Ammocharis coranica</i> Herb.	<i>Motlapatlapa</i>	65
<i>Androcymbium melanthioides</i> Willd.	<i>Morakangwaga</i>	396
<i>Ansellia gigantea</i> Reichb. f. orgidee	<i>Pagamela</i>	
<i>Anthospermum</i> sp.	<i>Kibisele</i>	324
<i>Aptosimum depressum</i> Burch. var. <i>elongatum</i> Hiern brandbossie	<i>Matafatshe</i>	563 585
<i>Arthrosolen sericocephalus</i> Meisn.	<i>Melathari</i>	492
<i>Asclepias burchellii</i> Schltr. wildekapok	<i>Modilla</i>	462
<i>Asclepias fruticosa</i> L. wildekapok	<i>Morelesikane (Nga.)</i>	462
	<i>Modilla</i>	352
		167
	<i>Motimola-wa-molapo (Nga.)</i>	352
	<i>Moupo-wa-kwena (Nga.)</i>	352
	<i>Mphotosele (Nga.)</i>	167
<i>Asclepias macropus</i> Schltr.	<i>Ntšengwe</i>	481
<i>Asclepias melliadora</i> Schltr.	<i>Ntšengwe-o-motona</i>	565
<i>Asparagus africanus</i> Lam. pr. wag-'n-bietjie katdoring	<i>Phogwana</i>	572
<i>Asparagus laricinus</i> Burch.	<i>Tlhogwana</i>	572
	<i>Katiso-ya-madi</i>	574
	<i>Mositwane</i>	54
<i>Asparagus suaveolens</i> Burch. katdoring	<i>Lesitwane</i>	570
	<i>Marete-a-poo</i>	570
	<i>Moremelo</i>	571
<i>Asparagus virgatus</i> Bak.	<i>Lefelo (Nga.)</i>	595
	<i>Lenano</i>	643
	<i>Motlhatsiso wa diphedi</i>	575
<i>Babiana hypogea</i> Burch.	<i>Tshuge</i>	362
<i>Barleria macrostegia</i> Nees	<i>Sephatla (Nga.)</i>	355
	<i>Thotsenathunya</i>	355
	<i>Tlhatsanathunya</i>	268
<i>Barleria randii</i> S. Moore	<i>Matlhalagadi</i>	436
	<i>Serôma-sa-tsebe-ya-kgomo</i>	436
<i>Barleria virgula</i> C.B.Cl.	<i>Thobega-a-phokobye</i>	67
	<i>Phokobye</i>	
<i>Bauhinia macrantha</i> Oliv.	<i>Mogôsê (Kgal.)</i>	376
	<i>Motlhwa-o-jewa</i>	345
	<i>Motho-o-jewa</i>	612
	<i>Mupondopondo</i>	612
<i>Bergia decumbens</i> Planch. ex Harv.	<i>Madi-a-phalane</i>	628
	<i>Morupi</i>	628
	<i>Mositakgomo</i>	628
<i>Blepharis serrulata</i> (Nees) Fic. & Hiern.	<i>Mogato wa sekgalagadi</i>	392
<i>Boscia albitrunca</i> (Burch.) Gilg & Ben. witgatboom	<i>Makgolela</i>	626
	<i>Mereko</i>	626
	<i>Motlopi</i>	409
	<i>Motlopi-wa-dingaka</i>	626
<i>Boscia rehmanniana</i> Pest.	<i>Mopipi</i>	399
<i>Brachylaena rotundata</i> S. Moore	<i>Mfatlha (wa lentswe)</i>	518
<i>Bridelia mollis</i> Hutch.	<i>Mogwanengebe (Nga.)</i>	332
	<i>Mokokwele</i>	332
		141
	<i>Mokokoyana</i>	504
<i>Brunsvigia radulosa</i> Herb.	<i>Lenao-la-moloi</i>	391
	<i>'Nao-la-moloi</i>	391
	<i>Phate-ya-ngaka (Nga.)</i>	391

Buddleia saligna Willd. basterolien, wilde-vlier	<i>Fulwane</i>	551
Bulbine stenophylla Verdoorn	<i>Kgomo-ya-buru</i>	497
	<i>Legetla</i>	483
Burkea africana Hook.	<i>Kudumela (Nga.)</i>	310
	<i>Monato</i>	310
		129
Cadaba aphylla (Thunb.) Wild (= <i>C. juncea</i> Harv.)	<i>Mfitshwana</i>	412
rooistorm, swartstorm, bobbejaanarm	<i>Monnamontsho</i>	412
Cadaba termitaria N.E. Br.	<i>Maaka-a-imena</i>	429
	<i>Montshwane</i>	486
	<i>Motokwane</i>	
Cannabis sativa L. dagga		
Caralluma lutea N.E. Br.	<i>Meno-a-mpya</i>	13
Carissa bispinosa (L.) Desf. ex Brenan noemnoem	<i>Morokolo</i>	493
	<i>Serokolo</i>	
Cassia absus Linn.	<i>Letlhapagadi</i>	262
Cassia italica (Mill.) Lam. ex F.W.Andr. subsp. arachoides (Burch.) Brenan	<i>Sagala</i>	461
	<i>Sanyôkô</i>	461
Cassia mimosoides L.	<i>Serôma</i>	614
Chascanum pinnatifidum (L.f.) E. Mey.	<i>Mosetedi</i>	270
Chenopodium album L.	<i>Seruarue</i>	513
Chenopodium ambrosioides L.	<i>Badingwana</i>	354
Cissus quadrangularis L.	<i>Mabôfê</i>	1
Cleome gynandra (L) Briq.	<i>Rothwe</i>	586
Clematis brachiata Thunb.	<i>Bogopa</i>	531
Clerodendrum ternatum Schinz.	<i>Legonyana</i>	444
Clerodendrum triphyllum (Harv.) H.H.W. Pearson	<i>Seboka</i>	519
Clerodendrum uncinatum Schinz (= <i>C. spinescens</i> Gürke)		378
		378
Combretum apiculatum Sond. rooiblaar		309
		309
Combretum erythrophyllum (Burch.) Sond. vaderlandswilg	<i>Modubu</i>	
Combretum imberbe Wawra hardekool	<i>Motswere</i>	
Combretum zeyheri Sond. raasblaar, rooibos	<i>Moduba</i>	414
		279
<i>C. erecta</i> L. (= <i>Commelina albescens</i> Hassk.)	<i>Kgôpô-e-kgolo</i>	157
Commelina erecta L. subsp. livingstonei (C.B.Cl.) Morton	<i>Mmameledi</i>	541
<i>C. africana</i> L. (= <i>Commelina krebsiana</i> Kunth)	<i>Khubyane</i>	437
Commiphora neglecta Verdoorn	<i>Morôka</i>	590
Crabbea hirsuta Harv.	<i>Meno-a-mpsa</i>	
Cotyledon sp.	<i>Mosimane-wa-ralentswana setlhako</i>	
Craterostigma plantagineum Hochst.	<i>Kemiso-ya-madi</i>	451
	<i>Lenyaonyao</i>	451
	<i>Setlhare sa madi</i>	496
	<i>Ledutla</i>	445
Crinum macowanii Bak. turflelie		
Crotalaria macaulayae Bak. f.	<i>Seferwane</i>	328
Crotalaria spartioides DC.	<i>Tolamo (M.)</i>	317
Croton gratissimus Burch. bergboegoe	<i>Mologa</i>	422
	<i>Moologa</i>	422
Croton megalobotrys Muell.-Arg.	<i>Phokotsa</i>	431
Croton menyhartii Pax	<i>Moologa</i>	489
Cryptolepis oblongifolia Schltr.	<i>'Tee'ya mothubiso</i>	511
Cucumis hirsutus Sond.	<i>Setlhare sa tlhagala</i>	544

Cucumis metuliferus E. Mey. ex. Sond.	<i>Kgophola</i>	397
	<i>Mahlaba</i>	397
	<i>Phokotsa</i>	397
Cucumis zeyheri Sond.	<i>Monyaku</i>	562
Cussonia paniculata Eckl. & Zeyh. kiepersol	<i>Mosetse</i>	
C. spesiosa (L.f.) Hassk. (= <i>Canotis nodiflora</i> Kunth)	<i>Kgopo-ya-banyana F.</i>	532
Cynanchum pr.	<i>Lefsy</i>	527
Cyphocarpa angustifolia (Moq.) Lopr.	<i>Kôpô-ya-mmutla</i>	350
	<i>Thepelefsane (O o mosesanane)</i>	53
Cyphostemma puberulum (C.A.Sm.) Wild & Drumm.	<i>Legwame</i>	480
	<i>Mohubu</i>	442
Cyphostemma sp. cf. cirrhosum (Thunb.) Desc. ex Wild & Drumm. bobbejaandruif	<i>Mogolorô</i>	554
Cyphostemma sulcatum (C.A. Sm.) J.v.d.Merwe	<i>Bositabora (Nga.)</i>	592
	<i>Moraru</i>	592
Dianthus namaënsis Schintz wilde angelier	<i>Tlokwa-la-tsela-ntshebele</i>	465
Dicerocaryum zanguebarium (Lour.) Merrill	<i>Lematla</i>	26
	<i>Tallapoa</i>	553
	<i>Tallapoa</i>	314
	<i>Tallapoa</i>	553
	<i>Lepatapodi</i>	314
	<i>Mereko (Nga.)</i>	314
Dichapetalum cymosum (Hook.) Engl. gifblaar	<i>Mogau</i>	
	<i>Monotwana</i>	
Dichrostachys cinerea (L.) Wight & Arn. subsp. africana Brenan & Brummit sekelbos	<i>Mosêlêselê</i>	
Dicoma gerrardii Harv.	<i>Makgalemela</i>	325
		538
	<i>Tlhonya</i>	325
		538
Dicoma macrocephala DC.	<i>Pelo-ya-khutsana</i>	277
Dicoma schinzii O. Hoffm.	<i>Katheba</i>	631
	<i>Pelo-botlhoko</i>	631
Dicoma tomentosa Cass.	<i>Tlhabana</i>	204
Diospyros lycioides Desf. subsp. lycioides	<i>Molotsameno</i>	621
	<i>Motlhaja</i>	
	<i>Motlhatswa</i>	621
Dolichos sp.	<i>Nawa-e-kgolo</i>	266
Dombeya rotundifolia (Hochst.) Planch. var. rotundifolia	<i>Mophuphuntswane</i>	528
		589
		398
	<i>Morekapele (Nga.)</i>	589
	<i>Motubane</i>	398
Dovyalis zeyheri (Sond.) Warb.	<i>Monobe</i>	516
Ehretia rigida (Thunb.) Druce	<i>Morôbadieta</i>	410
		495
	<i>Morôbe</i>	410
Elephantorrhiza burkei Benth. basboontjie	<i>Mosethla-o-monye</i>	468
	<i>(wa dithaba)</i>	
Elephantorrhiza elephantina (Burch.) Skeels	<i>Mosethlane</i>	28
Elephantorrhiza berg-eldsboontjie	<i>Mositsane o mogolo wa</i>	187
	<i>lentswe, Mosibi</i>	
Epaltes gariiepina (DC.) Steetz	<i>Mollwana</i>	644
Eragrostis superba Peyr. weerluisgras, platsaad	<i>Mogamapodi</i>	552

<i>Eriospermum burchellii</i> Bak.	<i>Teledimo</i>	394
<i>Euclea crispa</i> (Thunb.) Guerke var. <i>crispa</i>	<i>Motlhakola (wa noka)</i>	598
<i>Euclea natalensis</i> A.DC. (<i>multiflora</i> Hiern.)	<i>Motlhakola (M.)</i> <i>Motlhakola wa lekgorokgoro</i> (Nga.)	343 337
<i>Eucomis clavata</i> Bak.	<i>Mathubadifala (wa thaba)</i>	641
<i>Eulophia streptopetala</i> Lindl.	<i>Mmitsa wa bobedi</i>	648
<i>Euphorbia clavarioides</i> Boiss. var. <i>truncata</i> W.D.S. vingerpol	<i>Tshoo-la-tau</i>	
<i>Euphorbia ingens</i> E. Mey. ex Boiss. naboom	<i>Ngogo</i> <i>Ngwago</i>	95
<i>Euphorbia inaequilatera</i> Sond.	<i>Marago-a-ngaka</i> <i>Phate-ya-dingaka</i>	632 632
<i>Euphorbia schinzii</i> Pax klipmelkbossie	<i>Meno-a-mpsa</i> <i>Mokaka</i>	93 93
<i>Evolvulus alsinioides</i> (L.) L.	<i>Tshutsha</i>	484
<i>Fagara capensis</i> Thunb. knophout	<i>Monoko</i> <i>Monokomabele</i>	577 526
<i>Faurea saligna</i> Harv. boekenhout	<i>Mokwele</i> <i>Monyena</i>	530
<i>Ficus ingens</i> (Miq.)	<i>Mfaya (M.)</i>	509
<i>Ficus soldanella</i> Warb.	<i>Mfaa</i>	591
<i>Ficus sonderi</i> Miq.	<i>Mfaaboane</i>	517
<i>Gardenia spatulifolia</i> Stapf & Hutch.	<i>Monyapula</i> <i>Morala</i>	344 344 418
<i>Gazania krebsiana</i> Less. (= <i>Gazania oxyloba</i> DC.)	<i>Sefyefye</i>	369
<i>Geigeria ornativa</i> O. Hoffm. (= <i>Geigeria africana</i> Gries. subsp. <i>ornativa</i> (O. Hoffm.) Merx.) vermeerbossie	<i>Makokoane</i>	107
<i>Geigeria brevifolia</i> (DC.) Harv.	<i>Moilane</i> <i>Senyetsane (Nga.)</i>	315 315
<i>G. ornativa</i> O. Hoffm. (= <i>Geigeria passerinioides</i>) vermeerbossie	<i>Pelobotlhoko</i>	81
<i>G. piloselloides hirsuta</i> (Forsk.) C. Jefferey (= <i>Gerbera</i> sp. cf.)	<i>Phukongwana</i>	597
<i>Gladiolus</i> sp.	<i>Tshuge</i>	520
<i>Gladiolus pr. rehmannii</i> Bak.	<i>Tshuge e tona</i>	385
<i>Gnidia gymnostachya</i> (C.A. Mey.) Gilg	<i>Motimola-wa-thota</i>	353
<i>Gomphrena celosioides</i> Mart. kakieonkruid	<i>Thabo</i>	512
<i>Grewia flava</i> DC. rosyntjebos	<i>Moretlwa</i>	
<i>Grewia occidentalis</i> L.	<i>Mábana</i>	555
<i>Grewia</i> sp.	<i>Mokgomphata</i>	
<i>Gymnema sylvestre</i> (Retz.) Schultes	<i>Moraro-wa-setlhantsweng (Nga.)</i>	338
<i>Habenaria</i> sp.	<i>Letlhakana</i>	393
<i>Haemanthus pr. coccineus</i> L. poeierkwas	<i>Mathubadifala</i> <i>Ledutla-la-thaba</i> <i>Leswama-la-thaba</i> <i>Phephane</i>	
<i>Haemanthus magnificus</i> Herb. gifwortel	<i>Motlhatsiso</i>	458
<i>Harpagophytum procumbens</i> (Burch.) DC.	<i>Letlhapagadi</i> <i>Tshetlho</i>	630 630
<i>Helichrysum caespitium</i> Sond.	<i>Moritshane</i>	321
<i>Helichrysum tenax</i> M.D. Hend.	<i>Motsoso wa monna</i>	540

<i>Helichrysum undatum</i> (Thunb.) Less.	<i>Phukhungwane M.</i>	529
<i>Heliotropium lineare</i> C.H. Wr.	<i>Thepelefswe</i>	44
hamelstertjie	<i>Tlhogotshweu</i>	44
<i>Heliotropium ovalifolium</i> Forsk.	<i>Letlhako</i>	627
<i>Heliotropium steudeneri</i> Vatke	<i>Mogato</i>	619
(= <i>H. nelsonii</i> C.H. Wr.)	<i>Morôlêla</i>	250
	<i>Tlhogotshweu (F)</i>	619
<i>Hermannia boraginiflora</i> Hook.	<i>Masite</i>	254
gombossie		
<i>Hermannia tomentosa</i> (Turcz.) Schinz ex Engl.	<i>Mogatolwane</i>	348
	<i>Morêbê</i>	375
	<i>Morebyana</i>	348
	<i>Sethusabanna</i>	255
	<i>Thepelefsane</i>	618
<i>Hermbstaedtia odorata</i> (Burch.) T. Cooke		
<i>Heteromorpha trifoliata</i> (Wendl.) Eckl. & Zeyh.	<i>Motlhotlhelô</i>	578
<i>Hibiscus calyphyllus</i> Cav.	<i>Borethe</i>	343
<i>Hibiscus engleri</i> K. Schum.	<i>Mogatolwane</i>	319
(= <i>irritans</i> R.A. Dyer)		
<i>Hirpicium bechuanense</i> (S. Moore) Roessl.	<i>Sefyefyane</i>	176
<i>Huerniopsis atosanguinea</i> White & Sloane	<i>Makgolela</i>	
<i>Hypoxis pr. rigidula</i> Bak.	<i>Motsosa</i>	647
<i>Hypoxis rooperi</i> S. Moore	<i>Ngamane (Nga.)</i>	91
	<i>Tshuku-ya-poo</i>	499
<i>Indigofera bainesii</i> Bak.	<i>Tshola-o-ntige</i>	608
<i>Indigofera circinata</i> Benth. ex Harv.	<i>Phenyabanna</i>	147
<i>Indigofera daleoides</i> Benth. ex Harv.	<i>Phenyabanna</i>	260
	<i>Thetsabanna</i>	260
<i>Indigofera sp. cf. I. hilaris</i>	<i>Mfetola</i>	601
Eckl. et Zeyh.	<i>Mfetola</i>	601
<i>Ipomoea bolusiana</i> Schinz	<i>Kgane</i>	439
<i>Ipomoea crassipes</i> Hook.	<i>pr. Maime</i>	117
wilde-winde	<i>Mokatelo</i>	251
<i>Ipomoea magnusiana</i> Schinz	<i>Mokaekae</i>	206
var. <i>eenii</i> (Endl.) A. Meeuse		
<i>Jatropha erythropoda</i> Pax & Hoffm.	<i>Thotamadi</i>	23
<i>Jatropha zeyheri</i> Sond.	<i>Kobo-e-tshetlha (Nga.)</i>	463
verfbol	<i>Seswagadi</i>	463
		50
<i>Justicia sp.</i>	<i>Mmalladigangwa</i>	594
<i>Kedrostis foetidissima</i> (Jacq.) Cogn.	<i>Motsosa</i>	649
subsp. <i>obtusiloba</i> (Sond.)		
A. Meeuse		
<i>Kirkia wilmsii</i> Engl.	<i>Mogaba</i>	501
slaploot, Mountain seringa,		
wild pepper		
<i>Lanea discolor</i> (Sond.) Engl.	<i>Mopyana wa dithaba</i>	469
bakhout		
<i>Lantana rugosa</i> Thunb.	<i>Selaole</i>	
<i>Lapeirousia galaxioides</i> Burch.	<i>Lekoswa (Kgal.)</i>	388
<i>Lasiosiphon capitatus</i> (L.f.) Burt Davy	<i>Thobegi</i>	602
kerrieblom		498
	<i>Thobegi</i>	602
<i>Lasiosiphon kraussii</i> Meisn.	<i>Mfekapitse</i>	
	<i>Tshika-di-thata</i>	148

Leonotis leonurus (L.) Ait (of) L. microphylla Skan klipdagga	<i>Radimonyemonye</i>	
Lippia javanica (Burm. f.) Spreng.	<i>Senkgankgane</i>	477
Lippia rehmannii H.H.W. Pearson	<i>Selaole (M)</i>	510
Lippia wilmsii Pearson	<i>Selaole (F)</i>	514
Loranthus dregei Eckl. & Zeyh. voëlent	<i>Boletswa ba moselesele</i>	432
Loranthus oleaefolius (Wendl.) Cham. & Schlechtd. voëlent	<i>Boletswa ba Mogotlho</i>	425
Lycium sp.	<i>Moroto-wa-pitsi</i>	616
Lycium oxycladum Miers kareedoring	<i>Thwagadima</i>	573
Maeru cafra (DC.) Pax	<i>Manapo</i>	584
Maerua guerichii Pax	<i>Motlopitsane</i>	404
Maerua juncea Pax	<i>Matlwa-a-diolo</i>	404
Maerua juncea Pax subsp. juncea (= M. guerichii Pax)	<i>Mootlakhutsana</i>	404
Maerua schinzii Pax	<i>Motsetsi-ga-a-rallwe</i>	404
	<i>Moomane</i>	417
		452
	<i>Moratletla (Nga.)</i>	417
Maytenus tenuispina (Sond.) Marais klapperbos	<i>Mpherefere</i>	30
	<i>Mferefere</i>	30
	<i>Mothwakga (Nga.)</i>	449
	<i>Motlhono</i>	413
Maytenus undata (Thunb.) Blakelock	<i>Merêko</i>	605
Maytenus sp.	<i>Motlhono</i>	466
Melhania acuminata Mast.	<i>Motlhagala</i>	609
Menodora heterophylla Moric. ex DC.	<i>Tsoso</i>	487
Mimusops zeyheri Sond. moepel	<i>Mupudu</i>	
Mohria caffrorum (L.) Desv. varing	<i>Phatadikgageng</i>	521
Momordica repens Brem.	<i>Mogoroswa (Ngwato)</i>	617
	<i>Mongamu</i>	617
		443
	<i>Mongamu</i>	617
	<i>Naka-la-tlou</i>	443
Monsonia biflora DC.	<i>Pusa</i>	635
Mundulea sericea (Willd.) A. Chev. olifantshout	<i>Maibana</i>	339
	<i>Mositatlou</i>	482
		624
	<i>Moswaatlou (Nga.)</i>	339
Myrothamnus flabellifolius (Sond.) Welw.	<i>Molekollo</i>	473
Neorautanenia ficifolia Benth. ex Harv. C.A.Sm. (= N. deserticola C.A.Sm.) wildepronkertjie	<i>Mokapane</i>	379
Ochna pulchra Hook f. lekkerbreek	<i>Monyelenyele</i>	415
Ocimum urticifolium Roth.		308
Olea africana Mill. oliewenhout	<i>Moriti-a-tshweni</i>	603
Osyris lanceolata	<i>Motlhware</i>	361
	<i>Seswagadi</i>	579
	<i>Setlhare sa Boloi</i>	537
Oxalis corniculata L. ranksuring, steenboksuring	<i>Motlatilane</i>	549
Oxygonum dregeanum Meisn. var. dregeanum	<i>Letswai-la-khudu</i>	639

Ozoroa engleri R. & A. Fernandes harpuisbos	<i>Monokane</i>	303
Ozoroa paniculosa (Sond.) R. & A. Fernandes	<i>Monyeladiatla (Nga.)</i> <i>Monokane</i>	303 534 587
<i>Pancratium chapmannii</i> Harv.	<i>Lenaka-la-tholo</i>	434
<i>Pappea capensis</i> Eckl. & Zeyh. doppruim	<i>Mopenueng (Nga.)</i> <i>Mothata</i>	356 505 356
<i>Pavetta harborii</i> S. Moore	<i>Mokubuku</i>	625
<i>Pavetta zeyheri</i> Sond.	<i>Serufapula</i>	625
<i>Pelargonium luridum</i> (Andr.) Sweet	<i>Matlhaolole</i>	471
<i>Pelargonium</i> sp.	<i>Kgwara</i>	508
<i>Pellaea calomelanos</i> (Sw.) Link.	<i>Tshipibogale</i>	479
<i>Peltophorum africanum</i> Sond. huilbos, huilboerboon	<i>Patadikgageng</i> <i>Mosetlha</i>	470 151
<i>Pentarrhinum insipidum</i> E. Mey pr. pr. pr.	<i>Setimamollo (Nga.)</i> <i>Kgaetsa (Nga.)</i> <i>Lefye</i>	305 209 305
<i>Pergularia daemia</i> (Forsk.) Chiov.	<i>Lefyefyane</i> <i>Motlholagadi</i>	611
<i>Pittosporum viridiflorum</i> Sims bosboekenhout, stinkbas	<i>Moragangaka</i>	457
<i>Plectranthus cylindraceus</i> Hochst. ex Benth. (= <i>P. glomeratus</i> R.A. Dyer)	<i>Mogobagoba M.</i>	346
<i>Plumbago zeylanica</i> L. swartwaterbossie	<i>Bogoma</i> <i>Masegomabe</i> <i>Mollwana (Nga.)</i>	546 546
<i>Pollichia campestris</i> Soland. in Ait.	<i>Monamone</i>	599
<i>Polygala hottentotta</i> Presl	<i>Morôkôrôkô</i>	349
<i>Bequaertiodendron magalimontanum</i> (= <i>Pouteria magaliesmontana</i>) stamvrugte	<i>Seroothokwe</i> <i>Motlhatswa</i>	507
<i>Pouzolzia hypoleuca</i> Wedd. wildebraam	<i>Mongololo</i>	588
<i>Pygmaeothamnus zeyheri</i> (Sond.) Robyns	<i>Morobadigale (Nga.)</i> <i>Mokô</i>	330 368
<i>Raphionacme burkei</i> N.E. Br.	<i>Monyena-wa-fatshe</i> <i>Mosesa</i> <i>Poelane</i>	316 637 316
<i>Rhigozum brevispinosum</i> Kuntze	<i>Ntšengwe</i>	433
<i>Rhoicissus tridentata</i> (L.f.) Wild & Drummond bobbejaantou	<i>Ntšengwe-o-monye</i> <i>Mfefamaeba</i>	478 408
<i>Rhus leptodictya</i> Diels	<i>Moreko-wa-thwagadima</i>	600
<i>Rhus pyroides</i> Burch.	<i>Merekoputla-ya-bo-noko</i> <i>Moremelo</i>	606 533
<i>Rhus tenuinervis</i> Engl.	<i>Moišhotlho</i>	363
<i>Rhynchosia</i> sp.	<i>Mogolori</i>	629
<i>Rhynchosia burkei</i> Burt Davy & Bak. f.	<i>Mohwidiri</i>	629
<i>Rhynchosia confusa</i> Burt Davy	<i>Motho-wa-goroga</i>	629
<i>Rhynchosia crassifolia</i> Benth.	<i>Setlhako</i>	629
<i>Rhynchosia densiflora</i> DC.	<i>Molopaphiri</i>	615
<i>Rhynchosia komatiensis</i> Harms	<i>Lenawatsana</i> <i>Selomi</i>	265 558
	<i>Lenawa-la-thotse</i>	272
	<i>Mmitsa (M)</i>	642
	<i>Ntlhofi</i>	539
	<i>Segopyane M.</i>	312
	<i>Kemiso</i>	580

Ricinus communis L. kasterolieboom	<i>Mokhura</i>	142
Diospyros lycioides (= Royena lycioides Desf.)	<i>Letlhadja</i>	448
Desf. subsp. lycioides (= Rubia petiolaris DC rooihoutjie, kleefgras	<i>Motlhatswameno</i>	568
Sansevieria guineensis (L.) Willd. aambeiwortel	<i>Mosokelatsêbê</i>	78
Scabiosa columbaria L.	<i>Tibola</i>	583
Schizocarphus of Scilla sp.	<i>Thetsane</i>	16
Ledebouria revoluta (L.f.) v Jessop (= Scilla lancifolia Bak.)	<i>Bogokgwe</i>	535
	<i>Mositakgomo</i>	46
	<i>Sejabaleki</i>	535
		46
Ledebouria marginata (Bak.) Jessop (= Scilla marginata Bak.)	<i>Bogokgwe</i>	581
Scilla sp.	<i>Thetsane</i>	16
Scilla sp.	<i>Kgapwane</i>	536
Sclerocarya caffra Sond. pr. maroela bossie	<i>Morullana</i>	460
Sclerocarya caffra Sond. maroela	<i>Morula</i>	
Scolopia zeyheri (Nees) Harv.	<i>Motlhono wa thaba</i>	515
Securidaca longipedunculata Fresen. krinkhout, Violet-tree	<i>Bogokgwe</i>	427
	<i>Mmaba</i>	313
		427
	<i>Mositatlou</i>	427
Securinea virosa (Roxb. ex Willd.) Pax & Hoffm.	<i>Monwane</i>	597
Senecio incarnatus DC.		547
	<i>Ngoba-á-badisa</i>	567
	<i>Tibola</i>	300
Senecio longiflorus (DC.) Sch. Bip. sambokbossie	<i>Mosimama</i>	4
Senecio transvaalensis Bolus	<i>Setlhako-se-se-potlana</i>	387
Sericorema sericea (Schinz) Lopr.	<i>Monamelagole</i>	623
Setaria sphacelata (Schum.) Stapf & Hubb.	<i>Bogoma</i>	40
Sida cordifolia L.	<i>Motswalakgoro</i>	203B
Sida rhombifolia L.	<i>Morwalo-wa-tlhogo-e-kgolo</i>	275
Solanum incanum L. groot bitterappel	<i>Khupamarama</i>	35
Solanum panduraeforme E. Mey. bitterappel	<i>Thoia-e-kgolo</i>	
Sphedamnocarpus pruriens (Juss.) Szyszyl.	<i>Tholwana</i>	112
	<i>Makgonatsotlhe</i>	252
		106
		340
	<i>Mogato-o-motona (Nga.)</i>	340
	<i>Tshipi-e-bogale</i>	340
Sphedamnocarpus pruriens (Juss.) Szyszyl. var. latifolius Engl.	<i>Mogatolwane</i>	252
Sphenostylis angustifolia Benth.	<i>Mosifa-wa-poo</i>	633
	<i>Tshika-di-thata</i>	633
Spirostachys africana Sond. tambootie	<i>Morekhure</i>	
Stomatostemma monteiroae (Oliv.) N.E. Br.	<i>Nthagaraga</i>	302
Striga asiatica (L.) Kuntze	<i>Matebelô</i>	380
Sutera burkeana (Benth.) Hiern	<i>Madyana</i>	326
	<i>Mfêrê</i>	557
	<i>Motselakgabo (Nga.)</i>	326
Sutera sp.	<i>Setlhare sa dintho</i>	506
Synadenium cupulare L.C. Wheeler, gifboom (soos Poinsettia, Brits.)	<i>Moilanong</i>	
	<i>Montlebe</i>	

Talinum caffrum (Thunb.) Eckl. & Zeyh.	<i>Kgalagetlwa</i>	5
Tarconanthus camphoratus L. (= <i>T. minor</i> Less.)	<i>Fulwane (wa thaba)</i> <i>Mfatlha</i>	604 403
Decabelone grandiflora K. Schum. (= <i>Tavaresia grandiflora</i> Berg.)	<i>Mofata</i> <i>Mathibe</i>	620 74
Tephrosia lupinifolia (Burch.) DC.	<i>Pipinamarumo-dira-ga-di-bonwe</i> <i>Diphate</i> <i>Lebulela (Kgalagadi)</i> <i>Magato-a-kgalagadi</i> <i>Tolamô</i> <i>Tlhobokwe</i>	74 622 374 374 374 334
<i>T. rhodesica</i> Bak. f. (= <i>Tephrosia polystachyoides</i> Bak. f.)		
<i>Tephrosia spaerosperma</i> (DC.) Bak.	<i>Leitse</i>	638
<i>Terminalia sericea</i> Burch. ex DC. vaalboom of sandgeelhout	<i>Mogonono</i>	189
<i>Teucrium capense</i> Thunb.	<i>Motokwana-wa-naga</i>	545
<i>Thunbergia bachmannii</i> Lindau	<i>Phukungwane M.</i>	503
<i>Thunbergia dregeana</i> Nees	<i>Kukumpye</i>	548
<i>Triraphis schlechteri</i> Pilg. ex Stent	<i>Mosela-wa-tshweni</i>	331
<i>Triumfetta sonderi</i> Fic. & Hiern	<i>Mokhukhutau</i>	645
<i>T. macrocarpa</i> (Sond.) Hook. f. (= <i>Trochomeria debilis</i> (Sond.) Hook. f.)	<i>Mpimpi</i>	564
<i>Turraea obtusifolia</i> Hochst.	<i>Mahloladillo</i>	327
<i>Urera tenax</i> N.E. Br. bergbrandnetelbos	<i>Mmabi</i>	593
<i>U. altissima</i> Bak. <i>U. epigea</i> R.A. Dyer jeukbol, maerman	<i>Mogaga</i>	103
<i>Urginea sanguinea</i> Schinz slangkop	<i>Sekaname</i> <i>Theтели</i>	64 64
<i>Urtica</i> sp. brandnetel	<i>Mmabatsane</i>	
<i>Vangueria cyanescens</i> Robyns mispels	<i>Mmilo</i> <i>Mosudisapelo (Nga.)</i>	311 311
<i>Vellozia humilis</i> Bak.	<i>Motswedi</i>	488
<i>Vellozia retinervis</i> Bak. bobbejaanstert	<i>Morutsé</i>	467 55
<i>Verbesina encelioides</i> (Cav.) A. Gray	<i>Sešasa</i>	301
<i>Vernonia monocephala</i> Harv.	<i>Moratiso M.</i>	522
<i>Vernonia natalensis</i> Sch. Bip.	<i>Moratiso F.</i>	523
<i>V. poskeana</i> Vatke (= <i>Vernonia steetziana</i> Oliv. et Hiern)	<i>Morenyana-wa-dinku</i>	307
<i>Vigna unguiculata</i> (= <i>Vigna triloba</i> (Thunb.) Walp.)	<i>Lenawana</i>	264
<i>Vigna vexillata</i> (L.) Benth.	<i>Senawana</i> <i>Nwane</i>	264 559
<i>Viscum combreticola</i> Engl.	<i>Boletswa ba moologo</i> <i>Motshelakgabo (Nga.)</i>	335 335
<i>Viscum rotundifolium</i> L.f. voëlent	<i>Boletswa ba morôbe</i>	351
<i>Vitex zeyheri</i> Sond.	<i>Mokwele</i>	359
<i>Ximenia americana</i> L. suurpruim	<i>Morotologa (ana)</i> <i>Morotologa wa namane</i>	73
<i>Ximenia caffra</i> Sond.	<i>Morotologakgomo</i>	263
	<i>Motsidi (Nga.), Morotologakgomo</i>	263
<i>Ziziphus mucronata</i> Willd.	<i>Mabyana-a-mala-a-tupa (Nga.)</i> <i>Mokgalo</i>	196 196
<i>Ziziphus zeyherana</i> Sond.	<i>Moopakoma</i> <i>Sekgalotshi</i>	640 475

WOORDELYS

Woorde wat 'n besondere betekenis het in die *bongaka*- of towerytaalgebruik. Enkele woorde se betekenis is onseker, of kon nog nie bepaal word nie, maar word nietemin in hierdie lys genoem met 'n oog op verdere navorsing. Kodenummers verwys na tekste waar die woord of uitdrukking voorkom.

A

<i>alafa:</i>	om 'n siekte te dokter of te behandel.
<i>aloga:</i>	die genees van die naeltjie; verdaag van stamskool.
<i>alogediwa:</i>	vrygestel.
<i>anega:</i>	oopsprei om te droog.
<i>arametsa:</i>	te bedek met komberse en velle sodat pasiënt kan sweet van warm kruiedampe; dampe uit 'n warm potskerf te laat intrek.
<i>atlarela:</i>	hande oophou om te ontvang.

B

<i>badimo:</i>	die afgestorwe voorouers, wat nog in voeling is met hul kinders op aarde.
<i>bapola:</i>	spalk, vaspen, kruisig, beveilig (F.13).
<i>bapollana:</i>	om teenoor mekaar opgestel te word.
<i>bapolwa (pas.):</i>	met penne vasgepen te word, bv. 'n vel om droog te word.
<i>beng (meervoud van mong):</i>	heer, baas, eienaar, naasbestaandes.
<i>beolwa:</i>	hare skeer. (pass.)
<i>'bibi', ke mokhosi:</i>	wekroep, hulpgeroep.
<i>bilebiletza:</i>	jong bokram wat begin 'roep'.
<i>bina, se a se binang:</i>	totem vereer.
<i>bipela:</i>	verberg.
<i>bofelwa:</i>	met medisynes swangerskap te verseker.
<i>bofifi:</i>	donkerheid as gevolg van dood (Vgl. <i>sefifi</i>).
<i>bogara bo garatsa:</i>	'hierdie ineengestremgelde probleem kan die <i>ngaka</i> nie oplos nie' (dolosvalwyse).
<i>bogo:</i>	skoonfamilie.
<i>bogwadi:</i>	opstandigheid.
<i>bohutaboswa:</i>	'n los gewas of geswel onder die vel.
<i>boka:</i>	was.
<i>bokella:</i>	om te versamel (soos bye), of bloed in baarmoeder.
<i>bokgathakgatha:</i>	fyn gedruk (?).
<i>bokgokgotso:</i>	tingerig.
<i>bola:</i>	dolosse vgl. <i>ditaola, dithako, dikelero</i> .
<i>bolele:</i>	slyk, slym.
<i>boloi:</i>	'toordery' wat in sy geheel negatief en afbrekend van aard is; die praktyk van kwaadgesindes (<i>baloi</i>) om skade te berokken; gewoonlik geheimsinnig en werksaam vanaf 'n distansie, deur middele en diere wat beskadig en vermink, of doodmaak; gewoonlik uitgeken en aangewys deur die 'dolosse', veral by rampe soos weerlig, teenspoed, en siektes wat nie genees nie.
<i>bolla:</i>	om op reis te gaan.
<i>bollo:</i>	warm wees weens kontak met die dood.
<i>boloka:</i>	bewaar, begrawe.
<i>bolotse mothuso:</i>	die hulpmiddel (saad) aan die werk gesit, losgelaat.
<i>bolwetsana:</i>	siektetjie.
<i>bona lehuto:</i>	verwagting word.
<i>bonesetsa:</i>	iemand of iets 'belig', dus beveilig.
<i>bongaka:</i>	<i>ngaka</i> -kunde, towerygebruik vgl. <i>ngaka</i> .
<i>borebotlhole:</i>	gif.
<i>borêgêrêgê:</i>	glibberigheid.
<i>borerepa:</i>	half dik.
<i>boroka:</i>	rigting van die reënmakers.

<i>botlhoko:</i>	gal.
<i>budologile:</i>	met oop oë.
<i>builala:</i>	toegaan van oë.
<i>bulletse:</i>	met toe oë.
<i>bya:</i>	saam braai (?).

D

<i>dibeletsa:</i>	om veilig te bewaar, op te vang (F.5).
<i>dijeso:</i>	'vreters', d.w.s. lewendige goed in die ingewande deur toordery.
<i>dikêlêro, ditaola:</i>	dolosse. (B.57)
<i>dikgaba:</i>	familierusies, ook vervloeking, verwensing of weersin wat siek maak.
<i>dikgokgo:</i>	spinnepoppe.
<i>dikwididi:</i>	paddavissies.
<i>dimaro:</i>	halfmaankringe van 'n luislang.
<i>dimatla:</i>	sterktes, om te voet te reis (B.41, B.49).
<i>dimêpê, dimêpô, dimapô:</i>	houtpenne met 'kragmiddele bestryk wat in die grond gekap word om huis, tuin, beeskraal of landsgrense te beveilig.
<i>dimphe:</i>	larwe of klein wurmpies in sere.
<i>dimukanamukana:</i>	klein stukkie.
<i>dinoolwane:</i>	ongeloofwaardige 'stories'.
<i>dinotana:</i>	steke, pyne in ingewande, krampe.
<i>dintlhwa:</i>	eetbare vlieënde miere.
<i>diphera:</i>	om iemand te probeer 'toor' en dan self daarvan getoor te word (234).
<i>diphôrôla:</i>	vryfsels, liggaamsvuil wat afgevryf word.
<i>direko:</i>	totems. (K.12).
<i>ditaola:</i>	dolosse.
<i>ditlhako:</i>	dolosse van: kloutjies, hoewe, 'skoene'.
<i>ditlhayeng:</i>	mangels, keelklere.
<i>ditlhofing:</i>	op die hoeke, bv. van 'n land.
<i>ditlhotlhankga:</i>	stukkies gestampte plante; stampsels.
<i>ditlou tsa metsi:</i>	'waterolifante', skulpe.
<i>ditoiwa, ke gore ba boloi:</i>	van toordery.
<i>ditomela:</i>	versterkers.
<i>ditshobelo tsa pula:</i>	reën offerandes (D.1.)

E

eka, go lomaganya: om te verbind.

F

<i>faga:</i>	pap kook.
<i>farasa:</i>	heen en weer deurmekaar te loop.
<i>farelwa:</i>	om voete eerste gebore te word.
<i>feela dibe:</i>	om 'onreinheid' te verwyder sodat dit kan reën.
<i>fikietsa, ke ge motho a ka nteka, a le botlhofo, mme ya be e le go ipola'a fela:</i>	As 'n swakke vir my, wat sterk is, aandurf tot sy eie ondergang.
<i>fitlholang se bipilwe, bojitlha bo sobologile (?)</i>	
<i>fodile:</i>	gesond, 'verkoel'.
<i>fogotlha:</i>	tussen twee hande vryf.
<i>foka:</i>	die hele prosedure van wat getoor is, daarvan te bevry, of daarteen te beskut deur besprenkeling, dus 'ont-toor' of beveilig teen toordery. (B.55).
<i>fôla:</i>	afkoel, gesond word, skraap.
<i>fopholla:</i>	voel met vingers soos 'n blinde.
<i>fôrôla:</i>	om siekte van 'n pasiënt met vetterige medisyne in rolletjies af te vryf (en dit vir rysmiere te gooi.)
<i>fufula:</i>	oprys (soos brood)

G

<i>gatolla:</i>	om toorgoed se 'vertrapping' in 'n persoon ongedaan te maak (K.10).
<i>golora:</i>	mal rond te dwaal of hardloop.
<i>goma, go tlhaba ka mebitlwa e mentsi:</i>	om met baie dorings te steek.

<i>gōna</i> :	snork, intrek.
<i>gōnagana</i> :	inmeekaargetrek (rumatiek vingers).
<i>gonyela</i> :	kop intrek.
<i>gopane-ya-metsi</i> :	waterhkkewaan.
<i>gorula</i> :	afskraap, soos van 'n vel, uitskraap.
<i>gotlha</i> :	skuur.

H

<i>hubuloga, bofologa</i> :	los te knoop.
<i>hunyela</i> :	homself opvou.
<i>hupellana</i> :	as twee mense terughoudend is teenoor mekaar.
<i>hupile</i> :	om 'n teug vol te neem (soos bier), by dolosse meen dit: hy het iets wat hy wegsteek, hou sy asem in, is kwaad.

I

<i>ikhunela ga mosadi</i> :	maandstondes te kry.
<i>ilana</i> :	om mekaar te vermy, in botsing te kom met.
<i>ima ngwana</i> :	om 'n kind in die baarmoeder te 'dra', of vorm.
<i>imina</i> :	die refleksief van ' <i>mina</i> ' – om 'n neus te snuit – dus: self uitsnuit. Hier: 'n miskraam dreig.
<i>ipetisa pelo</i> :	'die eie hart verwurg', skraap moed bymekaar.
<i>iphekola</i> :	om jouself te beskerm.
<i>ipusolosetsa</i> :	wraak neem, 'namens jouself terug te stuur'.
<i>'isong'</i> :	op die vuur (kom van ' <i>leisong</i> ').
<i>itaya phupu</i> :	om die graf te 'slaan', d.w.s. om wraak te neem oor 'n persoon wat dood 'gemaak' is.
<i>itewa ke kgodisa</i> :	om te hik.
<i>ithwala</i> :	om swanger te wees.
<i>itshekegela</i> :	

J

<i>jêka, jaaka</i> :	soos.
----------------------	-------

K

<i>kadumetsa</i> :	wegsluk in één teug, sluk.
<i>kaja, jaaka</i> :	soos.
<i>kalane</i> :	die nageboorte wat in die hut begrawe word, geboortevlies.
<i>kanama</i> :	op rug laat lê.
<i>kapana</i> :	mekaar beetpak.
<i>kapantlheng</i> :	die skewenek waterskilpad.
<i>kaya</i> :	betrekking hê op, beteken.
<i>kêka</i> :	brand, jeuk.
<i>kepu</i> :	graafyster.
<i>kgaba</i> :	'n stuk afsny van 'n bol.
<i>kgaba, ke go tshwara motho ka pelo e botlhoko</i> :	verwensing. om met kwaai gevoelens teenoor iemand te staan. (B.50).
<i>kgaba, ge a ka khutlela selo</i> :	agternajaag om kwaad te doen.
<i>kgabetleitse</i> :	opkerf.
<i>kgabutle</i> :	
<i>Kgadi</i> :	'Jongman' (dolos).
<i>kgadi, tsa kgomo</i> :	(?)
<i>kgaga</i> :	ietermagog.
<i>kgakgatha</i> :	opkook (soos pap).
<i>kgamarego</i> :	aarseling.
<i>kgathisa</i> :	om die nek hang.
<i>kgatsele</i> :	geel van die eier, (?) biesmelk.
<i>Kgatšane</i> :	'Jongvrou'. (dolos)

- kggekgetha:* in fyn stukkies kap. (L.18).
kgokgoa: go olla, go kgobokanya: om bymekaar te vee, skraap, versamel.
kgomogadi: swanger.
kgopologa: reversief van 'kgöpô': krom, m.a.w. reguit maak.
kgotla: gate steek, uitkrap, volksvergaderplek, groot familie eenheid.
kgotontswane: 'n bakoond.
kgwelogela: bespring.
kgopilwe: 'is gelaat struikel', m.a.w. vreemde vrou besoek en siek geword.
kgorwane:
kgothatsa: bemoedig, 'n godsdienstige toespraak hou.
kgotukgolo:
kgwadira: visarend.
kgwatha: iets uitkrap (soos *tshitlho* uit 'n horing)
 plat lê op die buik en gesig, om geslaan te word.
khukhu: bontatemogolo-a-khukhu: my oorgroot voorouers.
khunou: rooibruin os.
khunwana: rooibruin koei.
khunyedi: wurmpie in turfgrond (trek kop terug).
khupamarama, ke sephiri: geheim.
khutla. go khutla, khutlegile: as 'n man 'verstop' raak, en nie kan urineer nie.
khutlega, gobetsa: man se lendepyn veroorsaak deur vroue.
khutlilwe: 'gewond' deur ritueel onreine vrou.
kidibalo: vallende siekte.
kilelo: taboo.
kobê, lerumo: assegaai met weerhaak.
kokola: iets soos room bo afskep.
kokona: smul, bv. murg uit 'n been.
kololo: 'n klipspringer.
kôma: oorwinningslied. (D.6).
koma: iets (poeier) in die mond sit en dit in te sluk.
komiki: koppie, (afgelei van Voortrekker 'kommetjie').
konopa, kolopa: gooi.
kôrwe: boskraai.
koša, pina ya bongaka: toordokter se lied,
ke tlhabile koša, ke opela pina ya bongaka:
 ek sing 'n *ngaka* se lied.
kôtôrwane: om die mond oop te rek (soos 'n leeu).
kotswana: grys koei.
kuamesi: die swart voëltjie wat die groter voëls jaag.
kubela:
kudumela:
kidupana: om inmekaar te trek van pyn.
kuella: rook styg op.
kuruga: 'n geswel.
kwakwanta, gwanta: parmantig rondloop.
kwebu: grys os of bul.

L

- laeia:* groet, opdrag gee.
laola: dolos gooi, (regeer).
laolela: opdrag gee, 'n wet maak vir.
lebadi: merkteken.
lebalelo: dwarslatte.
lebebe: room van melk.
lebêkô: been of ysterlepeltjie om neus mee skoon te hou.
lejoka: 'wegveging', *go foka:* om te waai, weg te vee.
legakabe: kraai.
legakwa: kristalklip.
legodi: soort voël.
legofa, go ya legofa, go tsamaela ruri: om vir goed weg te gaan.
legopô: skulp.

- legwame, kwa bophirima:* sononder se rigting, 'n dolosvalwyse;
 'se se ileng ke moswateleledi': wat weg is, is vir goed daarheen.
- lehiri:* naelstring.
- lehuto:* 'n knoop (in derm of saadkanaal), 'n kind 'ontvang'.
- leitlho la molaka:* 'n pêrel op die oog.
- lekgorokgoro:* 'groot lawaai'.
- lelota:* byewas. (F.10).
- lemepe:* heuningkoek met jongby.
- lenaneo:* program, volgorde, verloop van ...
- lengetana:* groot stuk van 'n kleipot, potskerf.
- lepetu:* nekring. (M.3).
- leraga:* pap modder.
- lerallo:* geboortepyne.
- leruarua:* 'walvis', groot vis.
- leselesele:* slappap.
- lesiba, Modimo o lesiba:* Modimo lê op sy sy.
- lesika, o lesika:* hy lê op sy regtersy.
- leswalo:* 'voorspoedsalf', kragself van ongeskroeiende middele.
- letlakêle:* groen voëltjie
- letsididi:* 'n 'koel' dier of plant, m.a.w. wat seën en gesond maak, soos 'n krokodil of waterlikkewaan.
- letseta:* (wilde) katoen.
- letshego:* 'n stutklip.
- letsoku:* rooibruin grond.
- leupane:* warm kole.
- lewatile:* see, seeskulp.
- lôba:* om iets te verswyg.
- logêtsa, go thotetsa mo tsebeng:* in die oor drup; insmeer.
- lokwati:* bas van 'n boom (O.18).
- lomatla:* dolosvalwyse: soektog (?).
- lomega:* met 'n suighoring bloed of 'toorgoed' uitsuig.
- lomela:* versterk.
- loôpo:* 'geel-grond'.
- losa:* doodmaak, *go losa tau:* om 'n leeu dood te maak.
'go losa bolwetse': om 'n siekte 'dood te maak'.
'gore re e lose': sodat ons hom (die siekte) kan beëindig of 'doodmaak'.
- lowa:* om te toor.
- loya:* toor.
- lwalá:* maalklip.
- mabala:*
- mabona, o mabona:*
- 'mabone-a-rratsatsi':* valwyse van dolosse:
ò tla bona go tswa ga bolwetse: jy sal die siekte sien uitgaan.
ò tla bona bophelo: jy sal gesond word.
- mabyana:* klippe.
- madipela:* ('moeder van die dasse'), bergluislang.
- maeri a noka:* rivierwalle (die sye).
- magogodi a noka:* opdrifsels van 'n rivier.
- magogwe:* ratel.
- maikgetha:* kerfsels.
- makakaba:* skubbe.
- makeka:* groot, grasdraer-rysmiere.
- makgôba:* slawe.
- makgolela, o a kgolela, o fapanya letsatsi:* kyk skuins verby; kyk weg. dolosse se valwyse.
- makgorokgoro, kgang e e bonwang e le thata:* 'n moeilike saak.
- makhura:*
- makokoma:* swelsels.
- maloi:* 'toorgoed' wat in 'n persoon mag wees (teks K.10).
- malope:* die boodskapdraer.
- mamasiloanoka:* hamerkop.
- mami:* die sug (water) van 'n geswel, slymerige afskeiding.

- manaka:* medisynehorings.
mangaka a kôma: die *dingaka* van die oorwinningslied (D.6).
manginana: enkels.
manketlwaneketlwane: stokkieshuisie.
mankgeta: fyn gekapte stukkie bv. wortel.
mankgetha: kerfsels.
manna-a-ditsôlê:
manyelenyele: 'rumatiek', inmeekaartrek van vingers.
maodi: vesels.
mapaila: kwikstertjie.
marakana-a-mantsi: 'waar vele bymekaarkom', d.w.s. die blaarpens, soos van 'n skaap of bok.
marutla:
masibila:
masopye: *ke tumo ya maru kegore leru le le tla dumang:*
 'n valwyse van dolosse wat betekën: dit is 'n dreuning, donder, geveg.
mate: die nerf van die ingewande.
mateng: binnegoed, ingewande.
matla, go matla, ke go tsamaya ka maoto: te voet te reis.
mailamatla:
matlana:
matihôgôtlhôgô: rysmiernes se sponserige koeke. (E.11).
matlholadinama: jagspinnepkop.
matlhôle: bloed wat dik geword het.
matshego: die drie klippe waarop 'n pot op die vuur gesit word.
matshetlela:
matuma, ditau (mo ditaoleng): die leeus, die 'brullers' in die dolosstel.
medimo: geeste van afgestorwenes, gode.
mekhuakhuane: klein plantjies.
meleko: pogings tot toordery, toorgoed.
mema phutego: versamel, bymekaarroep.
mereko, boitumelo: blydskap, vrolikheid.
mesifa: spiere.
metlang: ranke, lang blare soos 'n ui.
metlhôbô: skepsele (diere, voëls, ens.); tye.
metsa: sluk.
metsi: die twee skulpe, d.w.s. olifante, (in die dolosstel).
mfefa, se se bolayang batho: 'n kragmiddel (wat begin uit wraak,) en mense doodmaak.(L.10 & 11).
mfele: ribbok.
mfhiritshwana:
mfyefyane:
mhalatsana, pheko ya go phatlalatsa motse: 'n wraaknemer om die teenstander se huis uitmekaar te breek.
mmasemô tô:
mmita, nonyane ya dinotshe: die heuningvoëltjie, 'n 'roeper'-kragmiddel.
mmoko: kaf.
mogafadibe: 'n afskrikker vir onheile.
mogapa: één oog.
mogato: vertrapping, jy maak 'n kranke sieker deur op sy behandeling te 'trap'. (E.11).
mogolori: bloukraanvoël (goed, reg).
mogolo-wa-ngwana, motlhana: nageboorte (plasenta).
mogwagwadi, rraago mosetsana: die skoondogter se pa.
mogwanye: die blad van 'n mielie-of kafferkoringplant.
mogwe: skoonseun.
mohubu: naeltjie.
moila: taboo; rituele vermyding.
moithimodiso: niesmiddel.
moitlho: één oog.
moitlobo: slang se vervelsel.
moitseanape: kenner van geheimenisse, ook 'n benaming vir *ngaka*
moja-sa-huta:
mojasefuta: wat allerlei eet.

- mokatane:* bantoeaatlemoen (*Citrullus lanatus*).
mokgabana, mohubu: naeltjie.
mokgabana: groenkleurige ontlasting van babas.
mokgatitswane: akkedis
mokgatla: die blouapie (totemdiër van die Bakgatla).
mokgono: die been tussen enkel en knie.
mokgosi, o mokgosi: 'n dolos se valwyse: hy roep uit, kondig aan.
molalatlhageng: 'lêer in die gras', 'n mens se geraamte.
moleko: 'n kragmeting (van 'n *ngaka* met toordery).
molemo, setlhare: medisyne, ook gif (B.47).
molete-a-koma: leier van die oorlogsdans, dus kaptein.
moloi: 'n toornaar, wat *boloi* beoefen, d.w.s. wat in die geheim andere benadeel en met rampe tref.
molôtsana: slegte persoon.
momonega, ngongorega: ontevrede wees.
montsho: 'swart', 'n wenaar wat onlangs sy vrou verloor het, (ook weduwee), is 'swart'.
moôka: môkaby, klein swart bytjies met hul nes in die grond.
moola: gat, groot se opening.
mopêrê, mafsi a a apeilweng: gekookte melk.
moraro: dolosvalwyse: 'die groot versameling'.
morarwana: dolosvalwyse:
more, mere: medisyne(s), gif.
morêko:
moremelo: 'n plant wat die 'uterus' sluit na ontvangenes (M.3).
Môremogolo: naam van senior manlike dolos, 'Ouer-man'.
morêro: saak.
morerwana, ke go re go itshimolotse ka bo one: wat vanself begin.
moretwana: die klein saak.
morufaneng: in die melkemmaer.
morupi, madi a mangwe le a mangwe: enige bloed.
Mosadimogolo: naam van senior vroulike dolos, 'Ouer-vrou'.
mošawa: skoon dryfsand.
mosese, 'o mo moseseng, 'o ile nokeng, 'setswalo': menstrueer.
mositaphala: oorkruiper.
mosito, maroo: spore.
mosôkwana: ongesuurde koringpap.
mosuteleng: 'op die mis', in kraam.
moswelateledi: spreuk by dolosvalwyse.
mothubiso: purgeermiddel.
mothusô: hulpmiddel.
motlhakola: valwyse, 'onderstebo'.
motlhakolana: omkering.
motlhana: diër se nageboorte.
motlhapiso: 'n middel waarmee mense, diere, lande besprinkel word om teenspoed af te weer.
motlhobodikeng: rysmiergat.
motlhoboloko: 'n rysmiertuit.
motlhodinyana: bietjie suurdeeg, bier.
motlhotletlo: aanmoediger.
motlhogo: bewerkte beeshoring met gaatjie in punt wat gebruik word vir bloedlating.
motôgô: slap pap.
motse-o-modumo: klein vliegies by 'n groot slang.
motshio, kgorwana ya kwa morago: agterplaashekkie.
motshitshi wa dinotshe: swerm bye.
motsididi: 'koudmaker', een wat 'koel' is bv. krokodil.
motsokwe-wa-mankgodi: sandskoppertjie.
motswako: toevoegsels om te versterk. (F.10, F.3, F.4, D.3).
motu o wela, a fufugile mantsi a koma a bona ge motu o wela: die môkaby se heuning wat deur 'n opening in die aarde wegvloei.
mpherefere, moferefere: 'op hulle voete' van vroulike dolosse, onenigheid, beroering, twis, opstand.

N

- namane:* kalf, ongeborene.
namolela: red, help.
nēpō, ke pheko e e dirang gore ditlhare di dirise nnete kafa o batlang ka teng di nepe:
 iets wat die dolosse 'raak' laat voorspel.
netlane: 'dinges', 'wat se naam'.
ngaka: towerkunstenaar, sg. 'toordokters' wat die onpersoonlike bonatuurlike krag kan aanwend tot voordeel of tot nadeel van individue en gemeenskappe.
ngaka e tshopywa: 'n 'poenskopdokter'. een wat nie horings het nie, dus, sonder dolosse.
ngope: neusbloeding.
ngwao: ou oorgelewerde volksgebruik, tradisie (D.3).
nkgwe: bees met 'n gestreepte rug.
nkopane: soort siekte waar anus uithang, aambeie.
nnanye: inmekargetrek, lam.
noko: ystervark.
ntshofadiwa: verduister, 'verstand verdof'.

O

- ōna:* om te snork, *gó supa gore motho o o na le diso:*
 (hierdie mens het inwendige sere).
ōra molla: om by die vuur te sit.
o ntsetseng mo lapeng: wat die huislike lewe bedreig (?).

P

- pakarega, go tswala:* om wind (of koue of siekte) te verhoed om te kom.
papatletsa: om 'salf' op 'n seer vas te 'tik'.
pelegising: kraming.
pelo e a garoga: hart wat vinnig en benoud klop.
pelotheri: versigtig.
pepa: om bevrug te word.
phala: fluit, rooibok.
phalaotse, pula e phalaotse: die reën het net gesprinkel.
phalo: handpikkie of -disseltjie.
phaphalela: opdroog.
phatakalle:
phate-ya-ngwana: plasenta, nageboorte.
phatsitsweng: swik, verrek (?)
phegeletsa. go ikaeletsa gore a bolwetse bo boele kwa mothing go mo senya:
 om iemand met 'n siekte te verwens of 'n herhaling toe te wens. (K.10).
phogelo: hygend, smag na.
pheko: kragmiddel, besondere toevoeging tot 'medisyne'.
phékola: om met 'n kragmiddel te behandel, versterk, beveilig en beskut teen toordery.
pheta, go pherwa: om self getref te word met die middel waarmee jy wou toor. (par. 234).
phika: groot, grys, rooioog slang (mamba).
phofisa, go phofisa mabele go a kokobetsa gore a seke a gola: om koring te verwens sodat dit nie behoorlik moet groei nie.
phogo: skedel, fontanella.
photha: koring dors.
photsa: 'n aborsie in eerste maande, om 'n miskraam te hê (N.16).
phuile sefatlhego: gesig is opgehewe.
phura: om 'n stukkie af te byt, te kou en weer uit te spuug.
phusa: melk van 'n swanger vrou wat dik word, en wat 'ongesond' is vir die kind.
phutikotswana: 'grys duiker 'met een horing'.
pillla, di a pallwa: baasraak, nie in staat wees.
pipina:
pipitlwane: klein, verpot.
podile: stinkgogga.
pôfô: 'vasbinding', toordery.
polometsi: waterlikkewaan.

<i>popelo:</i>	uterus, baarmoeder.
<i>pôpôta:</i>	groot, dik.
<i>pshetla:</i>	stukkend druk.
<i>pusa:</i>	om 'n mislukte swangerskap te hê.
<i>puthaditšhaba:</i>	volkeversamelaar.
<i>putla:</i>	ondersoek.

R

<i>rabolo-wa-metsi:</i>	waterlikkewaan.
<i>ralla:</i>	as 'n onreine persoon deur 'n kudde stap.
<i>rallwa:</i>	om te oorkruis, bv wewenaar wat spoor van beeste kruis.
<i>rankgatasebilo:</i>	
<i>rankgatakane:</i>	akkedis, sandkoggelmander.
<i>rankgoronyane:</i>	duifsoort.
<i>rankurunyane:</i>	duif.
<i>rapedisa:</i>	laat versigtig naderkom.
<i>rapedisega:</i>	om die gebed aan te hoor.
<i>rare:</i>	
<i>rathêtswê,</i>	<i>yare ngwana a ntse a anya, mmaagwe a ba a setse a le moimana gape,</i>
	<i>mafsi a ba a le kgatsele:</i> as 'n kind nog drink as sy moeder swanger word, dan word die melk bies, 'raakgeklap'.
<i>rantlapere:</i>	soort skilpad.
<i>rêma lenaka:</i>	om 'n kragmiddel by te voeg ter verskerping, om 'n mengsel te vernuwe.
<i>remela:</i>	om 'n 'kragmiddel' behandeling te gee wat heilsame nagevolge verseker. 'go remela, ke go bofa mosadi ka kwa popelong gore a kgone go tshola bana': om 'n vrou se uterus so te 'bind' dat sy kinders kan kry.
<i>rokologa:</i>	wakker gemaak word.
<i>romellwa, bolwetsi ba go romellwa:</i>	'n 'gestuurde' siekte.
<i>romollana:</i>	verwens, vervloek.
<i>ronkgêga:</i>	seer kry, soos toon stamp.
<i>rôra:</i>	knetter van vuur.
<i>rufa, go rufa, go lopa se o se batlang ka tebogo:</i>	om iets te vra met 'n 'dankseggings-geskenk', bv. deur vir 'n stuk van 'n plant 'n dankoffer aan die <i>badimo</i> (voorouergeeste) agter te laat by die boom. (L.10 & 11).
<i>rokolla:</i>	wek; <i>borôkô:</i> slaap); <i>serokollo:</i> 'dit wat die slaper wek.'
<i>rutla, go somola ka thata mo phatlha e sesanyane:</i>	om met geweld uit te pluk uit 'n klein opening.

S

<i>sabotlhoko:</i>	gal.
<i>samgwete:</i>	onderste opening in die pot van die moka-byenes.
<i>sebatibogogo:</i>	boombasgogga.
<i>sebeta:</i>	die lewer-'kanker' aan bome; swam.
<i>sebito:</i>	chroomerts.
<i>seboko sa motlhwa:</i>	rysmierkoningin.
<i>sedidi:</i>	duiseligheid.
<i>sedikêdikê:</i>	omring, om en om te gaan.
<i>seditse:</i>	(wilde-) beesstertkwas, deur <i>ngaka</i> gebruik vir besprenkeling.
<i>sedupe:</i>	uitsuier.
<i>seebana:</i>	'n soort vallende siekte.
<i>seefamaeba:</i>	die klein namakwaduijie.
<i>sefifi:</i>	'beduister', die 'verduistering' wat oor iemand kom as 'n naasbestaande sterwe.
<i>segôtlô:</i>	agterplaas.
<i>segwagwa:</i>	padda.
<i>sehuba:</i>	slym van spuug.
<i>sejeso:</i>	'n lewendige ding (soos vlermuis, padda, slang, krokodil, ens.) wat deur toordery in jou maag is, en wat besig is om jou op te vreet.
<i>sekolo:</i>	nagapie.
<i>sekwallamatlotleng:</i>	soort sprinkaan.
<i>selabye, molemo o o bolayang:</i>	'n dodelike middel. (B.47).

- selala-byanye*: 'wat in die gras lê' — 'n deel van 'n mensgeraamte, bv. 'n skedel.(D.16).
- selesele*: heeltemal anders, snaaks.
- sellêga, ge mpa ya me e tletse*: om snaaks te voel van 'n vol maag. (B.47).
- selomi*: naam van dolosvalwyse: *di selomi, More-mogolo le Kgadi ge di hupile ka bobedi*: as altwee die manlike dolosse hul 'asem inhou', 'n byter, vreter.
- semaane*: 'n baie gevaarlike by in die berge, bergvliegies.
- semika*: 'n plat skyf.
- senanatswii*: opblaaspaddatjie.
- sentawana*: 'n wolfagtige dier met hare wat 'bloed' in het, in Barotseland en Noord Botswana.
- seoka*: 'n yslike dier soos 'n olifant wat terselfdertyd 'koel' is soos water ;verpleër.
- seolo*: rysmiernes.
- seothamollo*: 'vuursitter', mens.
- sephaphati*: 'n plat skyf, plat stuk.
- sepheko*: beskermmiddel, kragmiddel.
- sepholô, ke mpho yaago mo lenyalong kampo mo morerong*: Jou geskenk by 'n bruilof of tydens onderhandeling.
- sereledi*: melkroom, botter.
- seripa*: 'n afgesnyde stuk, sny.
- seriti*: verskynsel, beeld, afskaduwing, atmosfeer, persoonlikheid.
- serobe, sentlhaga sa mpshe se se fa fatshe, gongwe kgogo gongwe kgaka, jalo jalo . . .*
'n voël soos 'n volstruis of tarentaal se nes, plat op die grond.
- serokana*: die steel van 'n *phalo* of handdisseltjie.
- serôma*: skof (soos van 'n bees.)
- serofele*: lemoenmot, skoelapper (swart-geel).
- serunya*: mol.
- serwalo*: drag, kroon.
- sesadi*: baarmoeder, vroulikheid.
- seserwa*: 'n eenmalige beveiliging, ook die *ngaka* wat dit beoefen. (H.1).
- sesi, monko wa legadima*: die reuk van weerlig.
- sesu*: 'n invalide weens toordery (par. 234).
- setaseta*: afkerf, afskraap.
- sethwe*: liggaamsdeel van 'n mens.
- setlhabelo*: offerande, wat geslag is.
- setlhako*: skoen, kloutjie, dolos, reis, *o setlhako, o dule mo mafokong*: hy vertrek en praat nie saam nie.
- setlhare*: plant, boom, medisyne, middel.
- setlhelwa*: om stukke van afgesny te word.
- setlhong*: krimpvarkie.
- setlhoo*: krimpvarkie.
- setlôbô*: die scrotum bv. van 'n bul.
- setlou*: geboortevlies.
- setshwafu*: borsbeen wat ingeval het.
- seumakeng*: 'n galaanval.
- sidila*: om in te vryf, te masseer.
- silikwa*:
silla: afkorting vir '*sidilla*': om te masseer.
- simetse, o simetse*: hy lê op sy linkersy.
- sokoballa, o sokobaletseng, o utlwetseng botlhoko*: waarom is jy hartseer.
- suma*: dreun, *mosumo*: gedreun van die hael.
- sunedisa*: laat snuif.
- suputsa*: vinnig (in as of kole) heen en weer te steek.
- swailwe: nama e e swailweng*: gestamppte vleis.

T

- takaphepha*: spierwit klip, sag en bros.
- teilla, ge motho a go nyatsa, a go akaanyetsa tse di bosula*: as iemand jou minag en slegte planne laat uitdink.
- tetebana*: bewe
- thabela*: beskermmiddel, afweermiddel, (A.3, F.20, J.4).

- thakadu:* erdvark.
thaisa: wip stel.
thaologa: smelt, oopvou.
thatelego ke matlhaku, ke bodikologa: 'n omringing, omsingeling.
thaya: vooruit beveilig, bevestig, met medisyne, kragmiddele, soos 'n huis of stat; 'stat aanlê'.
thekga: aanwend.
theledi: knieskyf, astragalus, dolos, (B.44).
thenya: die rukklop, soos van 'n hart.
thethe: miswurm.
thetelego: omring.
thetematse: heining of muur om 'n stat.
thetha: omring, afrol, afgrond.
thôba: om 'n seer plek met 'n warm middel te 'druk', masseer, sodat die hitte en sop verligting kan bring.
thuga: om 'n plant stukkend te stamp, pap te slaan.
thulega: om 'n enema te gee, destyds met 'n beeshoring as tregter.
thwagadima: weerligstraal.
tia mōkō: 'die murg hard maak', moed kry.
tibola: eersgeborene.
tiing: suurpap.
tirollo, van dirolla: ontdoen.
tladitse: onnosel maak, bedwelmd.
tlaila, go tlhoka kitso: kennis kortkom.
tlallwa, tlalelwa: 'n gemoed wat volskiet.
tlantlanela: stukkend stamp.
tlalwa ke kung, go tshwara bothata: om deur 'n ramp getref te word.
tlhabana: rooibruin koei met geel bek.
tlhabela: inent, inkerf.
tlhafu:
tlhagetla: fyn stamp soos van plante.
tlhago: volksgewoonte, gebruik, gewoonte.
tlhakola: omgekeer.
tlhakotse: is omgekeer, *kegore o bofolotse:* hy/sy het losgebind, nie meer geldig nie.
tlhama: om kragmiddele in 'n 'medisynehoring' te meng. (D.14).
tlhamega: verwek word, 'n werklikheid word.
tlhantlhega: oopbreek, stukkend gaan.
tlhapadima: weerligstraal, dolosvalwyse.
tlhapile: dolos in die 'loop'-posisie, gewas.
tlhapisa: 'n rituele wassing of besprinkeling.
tlhapisa: om 'n land of beeste of huis te besprinkel met 'n kwas, maar 'n mens ritueel te was met die hande, of te besprinkel.
tlhatlhamedupe: trouband.
tlhatlhela: laai, bv. 'n geweer.
tlhatlhola: van die vuur afhaal.
tlhoa: die water van dikmelk.
tlhofofatsa: om swakker te maak.
tlhokong: die kroon van 'n mielie of kafferkoringplant.
tlholla: verhinder.
tlholwe, ke phologolo e e dirang dimakatso jaaka mmutla: rooihaas in klipkoppies.
tlhōra, ngongorisa: vererf, ontevrede maak.
tlhōtlha: bier sif.
'tlola mosima wa phokobye': "oor 'n jakkalsgat te spring", d.w.s. om met 'n menstruerende vrou te verkeer.
tsamola: 'n lat pluk.
thekga: behandel.
theledi: dolos, astragalus.
tshadibe: rooi-blink "sandkluit" (haematiet ?) wat urine van die weerligvoël sou wees.
tsholetse: dikgomo di mo tsholetse.
tshentshi: maandstonde (moontlik van Eng. 'change').
tshere: bobbejaanspinnekop.

- tshetlho*: heuningvoëltjie.
tshidi: verkoolde poeier, verkoolde kragmiddele wat fyn gemaal is.
(L.22).
tshitlho: 'salf' van verkoolde 'kragmiddele'.
tshukgega leoto: voet swik.
tshutsa: groepsnaam vir diere wat blaas, soos 'n pofadder en 'n verkleur-
mannetjie.
tshwanakang, tshwana: wees soos.
tshwara dikgaba, go tshwara dikgaba: om te verwens, vervloek.
tsiboga leoto: om 'n voet te swik.
tsididi: koel.
tsiko, ke wa tsiko. (?).
tsuntsunyetsa: 'n suighandeling uitvoer met bv. die suighoring.
tswakangwa: om gemeng te word, soos medisynes.
tswakantswe: as versterkers gebruik.
tsweleke, ke nna tsweleke la bothulakgeru, badimo ba a dumela: die voorouergeeste
gee toestemming.
tumedi: beroemdheid.
'n seldsamer vorm van *tumelo*: geloof, wete.

U

- upa*: voëls, wurms en sprinkane se bekke met middele te 'sluit', sodat hulle
nie die oeste kan vreet nie.

BIBLIOGRAFIE

WERKE WAT BETREKKING HET OP VERSKILLENDE ASPEKTE VAN DIE ONDERWERP

- | | | |
|------------------------|------|---|
| Ackerknecht, E. H. | 1942 | Problems of Primitive Medicine (p. 503-21). Bulletin of the History of Medicine, XI. |
| | 1942 | Primitive Medicine and Culture Pattern (p. 545-74). Bulletin of the History of Medicine, XII. |
| | 1945 | Primitive Medicine (p. 26-37). Transactions of the New York Academy of Sciences Ser. 2 VIII. |
| Ankermann, B. | 1918 | Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern (p. 89-153). Z. Eth. 50. |
| Ashton, E. H. | 1943 | Medicine, Magic and Sorcery among the Southern Sotho. Cape Town University. |
| | 1946 | The Social Structure of the Southern Sotho Ward. School of African Studies. No. 15. |
| Ashton, H. | 1952 | The Basuto. Oxford Univ. Press, London. |
| Banton, M.
(Edit.) | 1966 | Anthropological Approaches to the Study of Religion. A. S. A. Monographs No. 3. Tavistock, London. |
| Bascom, W. | 1969 | Ifa Divination. Communication between Gods and Men in West Africa. Bloomington, Indiana, U. S. A. |
| Bare, G. | 1969 | Plants and Animals of the Bible. U. B. S. , New York. |
| Barry, A. T. | 1961 | Die Kgatla-huwelik as Sendingkundige Probleem. Stellenbosch, ongepubliseerde verhandeling. |
| | 1966 | Die Ekonomiese Aspek van die Selfstandigwording van die Kgatlakerk. Stellenbosch, ongepubliseerde verhandeling. |
| Bartels, M. | 1903 | Der Würfelzauber südafrikanischer Völker (p. 338-78). Z. Ethn. 35. |

- | | | |
|----------------------------------|-------|--|
| Beals, R. L. & Hoijer, H. | 1953 | An Introduction to Anthropology. Collier-MacMillan, New York. |
| Beals, A. R. & Spindler, G. & L. | 1967 | Culture in Process. Holt, Rinehart and Winston. New York and London. |
| Benedict, R. | 1934 | Patterns of Culture. Houghton, Mifflin, New York. |
| Beyer, G. | 1926 | Die Mannbarkeitsschule in Südafrika, speziell unter den Sotho in Nordwest-Transvaal (p. 249-61). Z. Ethn. No. 58. |
| Bidney, D. B. | 1953 | Theoretical Anthropology. Columbia Univ. Press, New York. |
| Bloomhill, G. | 1962 | Witchcraft in Africa. Cape Town. |
| Boas, F. | 1911 | The Mind of Primitive Man. MacMillan, New York. |
| Boas, F.
(Edit.) | 1938 | General Anthropology. Heath, U. S. A. & London. |
| Bohannan, P. | 1963 | Social Anthropology. Holt, New York. |
| Bosch, D. J. | 1968 | Kaleidoskoop van die na-oorlogse Sendingwetenskap. Sendingwetenskap Vandag. Lux Mundi I. N. G. Kerkboekhandel, Pretoria. |
| Boshoff, C. W. H. | 1968 | Kerk en Sending onder die Bantoe van Suid-Afrika in 'n eeu van Sekularisasie en Sekularisme. Ongepubliseerde proefskrif, Univ. van Pretoria. |
| Bosman, I. D.
(Red.) | 1938 | Voortrekker-gedenkboek. Univ. van Pretoria. |
| Bourne, L. E. | 1966 | Human Conceptual Behaviour. Allyn & Bacon, Boston, U. S. A. |
| Bremekamp, C. E. B. | 1935 | A list of the Plants collected, Verney-Lang Expedition 1930. Annals. of the Tvl. Museum. Vol. XVI, Prt. III. |
| Breutz, P. L. | 1941 | Die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Sotho-Tswana in Transvaal und Betschuanaland. Hamburg. |
| | 1953a | The Tribes of Rustenburg and Pilansberg Districts. Dept. of Native Affairs, Ethnological Publications No. 28. Government Printer, Pretoria. |

- Breutz, P. L. 1953b The Tribes of Marico District.
 Dept. of Native Affairs.
 Ethnological Publications No. 30.
 Government Printer, Pretoria.
- 1954 Die Stamme van die Distrik Ventersdorp.
 Dept. van Naturellesake. Etnologiese
 Reeks Nr. 31. Staatsdrukker, Pretoria.
- 1956 The Tribes of Mafeking District.
 Dept. of Native Affairs.
 Ethnological Publications No. 32.
 Government Printer, Pretoria.
- 1957 Die Stamme van die Distrikte Lichtenburg
 en Delareyville. Dept. van Naturellesake.
 Etnologiese Reeks Nr. 37. Staatsdrukker,
 Pretoria.
- 1959 The Tribes of Vryburg District.
 Dept. of Native Affairs.
 Ethnological Publications No. 46.
 Government Printer, Pretoria.
- 1963 The Tribes of the Districts of Kuruman
 and Postmasburg. Dept. van Bantoe-
 Administrasie en -Ontwikkeling.
 Etnol. Reeks No. 49. Die Staatsdrukker,
 Pretoria.
- 1968 The Tribes of the Districts of Taung
 and Herbert. Dept. van Bantoe-Admini-
 strasie en -Ontwikkeling. Etnologiese
 Reeks No. 51. Die Staatsdrukker,
 Pretoria.
- Brown, J. T. 1926 Among Bantu Nomads. London.
- 1946 Secwana Dictionary. L. M. S. Tigerkloof.
- Bruwer, J. P. 1957 Die Bantoe van Suid-Afrika.
 A. P. B. Johannesburg.
- Bryan, M. A. 1959 The Bantu Languages of Africa.
 Oxford Univ. Press, London.
- Bryant, A. T. 1909 Zulu Medicine and Medicine Men
 (p. 1-103). Annals of the Natal Museum
 II.
- 1929 Olden Times in Zululand and Natal.
 Longmans, Green & Co., London.

- Bryant, A. T. 1949 *The Zulu People as they were before the White Man came. Shuter and Shooter, Pietermaritzburg.*
- Bullock, C. 1927 *The Mashona. Juta, Cape Town.*
- Burchell, W. J. 1824 *Travels in the Interior of Southern Africa. Vol. II.*
- Burt Davy, J. 1926 *A Manual of the Flowering Plants and Ferns of the Transvaal and Swaziland. I and II. Longmans Green, London.*
- Callaway, H. 1870 *The Religious System of the Amazulu. J. A. Blair, Natal.*
- 1871-72 *Divination and Analogous Phenomena among the Natives of Natal (p. 163-85). J. R. Anthropol. Inst. I.*
- Campbell, J. 1822 *Travels in South Africa . . . being a narrative of a second journey. F. Westley, London.*
- Carothers, J. C. 1953 *The African Mind in Health and Disease. A study in Ethnopsychiatry. World Health Organization: Monograph Series No. 17. Geneva.*
- Carroll, J. B. 1964 *Language and Thought. Prentice-Hall, New Jersey, U. S. A.*
- Casalis, J. E. 1861 *The Basutos. James Nisbet, London.*
- Caudil, W. 1933 *Applied Anthropology in Medicine. Anthropology Today. Edit.: A. L. Kroeber.*
- Chomsky, N. 1957 *Syntactic Structures. Mouton, The Hague.*
- 1965 *Aspects of the Theory of Syntax. M. I. T. Press, Massachusetts.*
- Church of the Province, S. A. 1957 *Glossary of Theological Terms of Southern Bantu Languages. Morija, Basutoland.*
- Clarke, J. D. 1939 *Ifa divination (p. 235-256). J. Roy. Anthropol. Inst. Vol. 69.*
- Clements, F. E. 1932 *Primitive Concepts of Disease (p. 185-252). Univ. of California Publications. American Archaeology and Ethnology XXXII.*

- Clifton, J. A. 1968 Introduction to Cultural Anthropology. Houghton, Mifflin Co., Boston.
- Codd, L. E. W. 1951 Bome en Struik van die Nasionale Kruger-wildtuin. Die Staatsdrukker, Pretoria.
- 1951 Trees and Shrubs of the Kruger National Park. Govt. Printer, Pretoria.
- Coertze, P. J. 1931 Dologooiery in Suid-Afrika. Annale Univ. Stellenbosch Nr. 9. Sek. B, No. 2.
- 1933 Huweliksgewoontes en Erfreg by die Batlokwa van Basoetoeland (p. 257-273). Bantoe Studies VII.
- 1935 Die Huweliksluiting by die Bantoe-stamme van Suidelike Afrika. D. Phil. - proefskrif. Univ. van Stellenbosch.
- Coertze, P. J. 1959 Inleiding tot die Algemene Volkekunde. Voortrekkerpers, Johannesburg.
- (Red.)
- 1960 Feitlike Toestande en Prinsipiële Siening van die Rasseverhoudings in S. A. Hervormde Teologiese Studies. Jg. XVI, No. 3.
- 1968 Akkulturasie. In: Cronje, G. red.: Kultuurbeïnvloeding tussen Blankes en Bantoe in S. A. Van Schaik, Pretoria.
- Coertze, R. D. 1968 Die Familie-, Erf- en Opvolgingsreg van die Bafokeng van Rustenburg. D. Phil. -proefskrif. Univ. van Pretoria.
- Cole, D. T. 1955 An Introduction to Tswana Grammar. Longmans, Green & Co., London, Cape Town, N. Y.
- Cory, G. E. 1910 The Rise of South Africa. Vol. II. Longmans, London.
- Cory, H. 1949 The Ingredients of Magic Medicines (p. 13-32). Africa, Vol. 19.
- Cook, P. A. W. 1931 Social Organization and Ceremonial Institutions of the Bomvana. Juta, Cape Town.
- Craven, D. H. 1935 Volkekundige Indeling van die Suidelike Bantoe. D. Phil. -proefskrif. Univ. Stellenbosch.

- | | | |
|---|------|--|
| Crawford, J. R. | 1967 | Witchcraft and Sorcery in Rhodesia. O. U. P. London & New York. |
| Crisp, W. | 1905 | The Mental Characteristics of the Bantu Tribes, as evidenced by the Bechuana. Addresses and Papers Brit. & South Afr. Ass. Adv. Sci. III. |
| Cronje, G.
(Red.) | 1963 | Die Westerse Kultuur in S. A. Van Schaik, Pretoria. |
| | 1968 | Kultuurbeïnvloeding tussen Blankes en Bantoe in S. A. J. L. van Schaik, Pretoria. |
| Cronjé, J. M. | 1962 | Die Selfstandigwording van die Bantoe-kerk. Proefskrif (D. Phil.). Bloemfontein. |
| Curson H. H. | 1932 | Notes on the Flora of Ngamiland and Chobe. 18th Report of the Director of Veterinary Services. Government Printer, Pretoria. |
| De Jager, E. J. &
Seboni, M. O. M. | 1964 | Bone-divination amongst the Kwena of the Molepolole District, Bechuanaland Protectorate (p. 2-16). Afr. u. Übersee, No. 48. |
| De Villiers, C. M. | 1968 | Die Beïnvloeding van die S. A. Bantoe op Godsdienstige Gebied. Cronje (Red.). Kultuurbeïnvloeding tussen Blankes en Bantoe in S. A. J. L. van Schaik, Pretoria. |
| De Vos, H. | 1957 | Inleiding tot de Wijsbegeerte. Callenbach N. V. Nijkerk, Holland. |
| De Winter, B. &
De Winter, M. &
Killick, D. J. B. | 1966 | Sixty-six Transvaal Trees. Voortrekkerpers, Johannesburg. |
| Dicke, B. H. | 1931 | The lightning bird and other analogies and traditions connecting the Bantu with Zimbabwe (p. 505-11). S. Afr. J. Sci., 28. |
| | 1930 | La Medicine et les Medecins au Lessouto (p. 73). Paris, Societe des Missions evangeliques. |
| Dornan, S. S. | 1916 | Some notes on Rhodesian Native Poisons (p. 356). S. Afr. J. Sci., XIII. |

- Dornan, S. S. 1917 Native Ideas of Cosmology (p. 177-8). S. Afr. J. Sci., XIV.
- 1923 Divination and Divining Bones (p. 504-11). S. Afr., J. Sci., XX.
- 1928 Rainmaking in South Africa (p. 185-95). Bantu Studies, 3.
- 1932 Some Beliefs and Ceremonies connected with Birth and Death of Twins among the South African Natives (p. 690-700). S. Afr. J. Sci., XXIX.
- 1934 The Crocodile in South African Religion and Folk-lore (p. 495-499). S. Afr. J. Sci., XXXI.
- Douglas, M. 1963 Techniques of Sorcery Control. In: Middleton, J. F. M. & Winter, E. H. Eds.: Witchcraft and Sorcery in East Africa. London, New York.
- 1967 Witch Beliefs in Central Africa. Africa, Vol. 37.
- Drennan, M. R. 1934 Two Witchdoctors' outfits from Angola. B. S. Vol. 8. No. 4.
- Driberg, J. H. 1936 The Secular Aspect of Ancestor-Worship. Africa (J. A. S.).
- Duggan-Cronin, A. M. 1928 The Bantu Tribes of South Africa. Cambridge.
- Du Plessis, J. 1911 A History of Christian Missions in S. A. Longmans Green, London.
- Du Plessis, H. 1968 Die Kerstening van die Bantoe in 'n tyd van Sekularisasie en Sekularisme. Sendingwetenskap Vandag - Lux Mundi I.
- Durkheim, E. 1954 The Elementary forms of Religious Life. Glencoe.
- Du Toit, B. M. 1959 'n Ondersoek na die Sielsbegrip en die vorme van Vooroueraanbidding by die Zoeloes, met verwysing na ander Nguni-stamme. Verhandeling (M. A.) Univ. van Pretoria.
- Du Toit, H. D. A. 1967 Die Kerstening van die Bantoe. Pretoria.
- Dyer, R. A. 1948 Die Blomplante van Afrika. Nrs. 105, 106, e. a. Staatsdrukker, Pretoria.

- | | | |
|-------------------------------|------|--|
| Eiselen, W. M. | 1932 | The Art of Divination as practised by the BaMasemola (p. 1-29, 251-63). Bantu Studies VI. |
| | 1929 | Stamskole in S. A. Van Schaik, Pretoria. |
| | 1928 | Die eintlike Reëndiens van die Bapedi (p. 387-392). S. Afr. J. Sci., XXV. |
| Eiselen, W. M. & Schapera, I. | 1937 | Religious Beliefs and Practices. Hfst. XI. In: The Bantu Speaking Tribes of South Africa. ed. I. Schapera. George Routledge, London. |
| Ellenberger, D. F. | 1912 | History of the Basotho. Caxton, London. |
| Elliott, A. | 1970 | The Magic World of the Xhosa. Collins. London, Johannesburg. |
| Endemann, C. | 1874 | Mitteilungen über die Sothoneger (p. 16-65). Zeitschr. f. Ethnol. |
| Erasmus, O. C. O. | 1962 | Die Patroon en Uitingsvorme van die Religie onder die Bantoe van Wes-Kaapland. Verhandeling (M. A.) Stellenbosch. |
| | 1970 | Die Godsdienstige begrip en uitlewing in 'n Tswanagemeenskap. Proefskrif (D. Phil.), Potchefstroom. |
| Erasmus, W. | 1965 | 'n Ondersoek na die Sosiale Organisasie en Politieke Stelsel van die Bantwanestam in die Distrik Groblersdal. Verhandeling (M. A.) Univ. van Pretoria. |
| Esterhuizen, J. | 1960 | Dinamisme in die Religie van die Bantoe en sy invloed op die Bantoekeerk. Verhandeling B. D. Stellenbosch. |
| Evans-Pritchard, E. E. | 1929 | The Morphology and Function of Magic. Amer. Anthropol. |
| | 1929 | Zande Witchcraft (p. 163-250). SNR., Vol. 12. |
| | 1931 | Sorcery and Native Opinion. Africa, Vol. 4. No. 1. |
| | 1935 | Witchcraft. Africa, Vol. 8. No. 4. |
| | 1937 | Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford. |

- Evans-Pritchard, E. E. 1938 Note on Rainmakers among the Moro. Man, No. 49.
- 1956 Nuer Religion. Clarendon Press, Oxford.
- 1965 Theories of Primitive Religion. Clarendon Press, Oxford.
- Feddema, J. P. 1966 Tswana ritual concerning Rain. (p. 181-95). Afr. Studies No. 25, 4.
- Field, M. J. 1937 Religion and Medicine of the Ga People. London.
- Firth, R. 1964 Essays on Social Organization and Values. London.
- Fischer, O. 1929 Divinations-Formen der Primitiven Afrikas. D. Phil.-proefskrif. Parcus, München.
- Fodor, J. A. & Katz, J. J. 1964 The Structure of Language. Prentice-Hall, U. S. A.
- Fortes, M. & Dieterlin, G. (Eds.) 1965 African Systems of Thought. London, New York.
- Foster, G. M. 1962 Traditional Cultures and the impact of Technological Change. Harper, New York.
- Fourie, R. 1968 'n Sosiologiese ondersoek van die sendingtaak van die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Proefskrif (D. Phil.) Bloemfontein.
- Frazer, J. G. 1911 The Golden Bough. MacMillan, London.
- 1938 The Native Races of Africa and Madagascar. Percy L. Humphries, London.
- Freud, S. 1918 Totem and Taboo. A. A. Brill.
- Fritsch, G. 1872 Die Eingeboren Süd-Afrika's. Breslau.
- Garbutt, H. W. 1909 Native Witchcraft and Superstition in South Africa (p. 40-88); (p. 530-58). Proc. Rhod. Sci. Ass. 9. J. Royal Anthropol. Inst. 39.

- | | | |
|-----------------------------------|------|--|
| Gardener, F. G. & Lansdown, C. W. | 1946 | South African Criminal Law and Procedure. Vol. 2. Juta & Co., Cape Town. |
| Gebauer, P. | 1964 | Spider Divination in the Cameroons. Milwaukee Public Museums Publications In Anthropology No. 10. Wisconsin, U. S. A. |
| Geesink, W. | 1931 | Gereformeerde Ethiek. J. H. Kok te Kampen. |
| Gelfand, M. | 1947 | The Sick African. (2nd ed.), Cape Town. |
| | 1956 | Medicine & Magic of the Mashona. Juta, Johannesburg. |
| | 1962 | Shona Religion. Juta & Co., Cape Town. |
| | 1964 | Witch-doctor; traditional medicine man of Rhodesia. Harvill, London. |
| Gelfand, M. | 1964 | Medicine and Custom in Africa. E. & S. Livingstone Ltd., Edinburgh & London. |
| | 1965 | African Background. Juta, Johannesburg. |
| | 1966 | An African's Religion. Juta, Cape Town. |
| | 1967 | The African Witch; with particular reference to witchcraft beliefs and practice among the Shona of Rhodesia. Edinburgh, Livingstone. |
| | 1967 | Psychiatric disorders as recognized by the Shona (p. 39-46). Centr. Afr. J. Med. No. 13. |
| Gerstner, J. | 1939 | A Preliminary check list of Zulu names of Plants (p. 49-64). Bantu Studies. Vol. 13. |
| Gerdener, G. B. A. | 1934 | Geskiedenis van die Ned. Geref. Kerke in Natal, Vrystaat en Transvaal. |
| | 1958 | Recent Developments in the South African Mission Field. N. G. Kerk Uitgewers, Kaapstad. |
| Giesekke, E. D. | 1931 | Wahrsagerei bei den Venda (p. 257-310). Zeitschr. f. Eingeb. Sprachen XXI. |

- | | | |
|-------------------------|------|--|
| 'GLOBUS' | 1886 | Die Betschuanen (p. 52, 65). Bd. 29. Farinis Reise in der Kalahari-wüste (p. 200). Bd. 50. |
| Gluckman, G. | 1937 | Mortuary Customs and the Belief in Survival after death among the South Eastern Bantu. Bantu Studies Vo. XI. |
| | 1938 | Social Aspects of first fruits ceremonies among the South Eastern Bantu (p. 25-41). Africa XI. |
| Gluckman, M. | 1955 | The Logic of African Science and Witchcraft. In: Jennings and Hoebel: Readings in Anthropology. |
| | 1963 | Order and Rebellion in Tribal Africa. |
| | 1965 | Politics, Law and Ritual in Tribal Society. Blackwell, Oxford. |
| Gluckman, M.
(Edit.) | 1969 | Ideas and Procedures in African Customary Law. O. U. P. London. |
| Goldenweiser, A. | 1937 | Anthropology. Appleton, New York. |
| Goode, W. J. | 1951 | Religion among the Primitives. Free Press, New York. |
| Goossens, A. P. | 1940 | S. A. se Blomplante. Sleutels tot die Families en Geslagte. Potchefstroom. |
| Greenberg, J. H. | 1963 | Universals of Language. M. I. T. Press, Massachusetts. |
| | 1966 | Language Universals. Mouton, The Hague. |
| | 1966 | The Languages of Africa. Mouton & Co., The Hague. |
| Griffith, C. | 1877 | Some observations on witchcraft in Basutoland (p. 87-92). Trans. S. Afr. Phil. Soc. I. II. |
| Grosman, S. P. | 1967 | Textbook of Physiological Psychology. Wiley, New York. |
| Grützner, H. | 1877 | Über die Gebräuche der Basutho (p. 77-86). Verhandl. Ges. Anthr. i. Zeitschr. f. Ethnol. IX. |
| Guthrie, M. | 1967 | Comparative Bantu, I, III & IV. Gregg Press, London. |

- | | | |
|--|------|---|
| Guthrie, M. | 1967 | The Classification of the Bantu Languages. London. |
| Hahn, C. H. L. &
Fourie, L. &
Vedder, H. | 1928 | The Native Tribes of S. W. Africa. Cape Times, Cape Town, S. A. |
| Hambly, W. | 1937 | Bibliography of African Anthropology. Supplement to Source Book of African Anthropology. |
| Hammond, P. B.
(Edit.) | 1964 | Cultural and Social Anthropology. Selected Readings. MacMillan: London & New York. |
| Hanekom, C. | 1965 | Die huidige stand van die tradisionele godsdienstopatroom by the Mamabolo. 'n Etnografiese Studie. Proefskrif (D. Phil.) Univ. van Pretoria. |
| | 1967 | Tradisionele Geneeskunde by enkele Noord-Sothostamme. African Studies Vol. 26. No. 1. |
| Harley, G. W. | 1940 | Native African Medicine. Harvard University Press, Cambridge, Mass. Mano Tribes of N. E. Liberia. |
| Harris, M. | 1968 | The Rise of Anthropological Theory. Crowell, New York. |
| Hastings, J. | 1908 | Encyclopedia of Religion and Ethics. Clark, Edinburgh, New York. |
| Hellpach, W. | 1951 | Grundriss der Religionspsychologie. Glaubensseelenkunde. Enke, Stuttgart. |
| Herskovits, M. J. | 1926 | The Cattle Complex in East Africa (p. 230-72, 361-80, 494-528, 633-64). Am. Anthropol. Vol. XXVIII (N. S.). |
| | 1947 | Man and his Works. Knopf, New York. |
| Hildebrand, E. | 1937 | Die Geheimbunde West Afrika's als Problem der Religionswissenschaft. Leipzig. |
| Hobley, C. W. | 1922 | Bantu Beliefs and Magic. London. |
| Hoebel, E. A. | 1949 | Man in the Primitive World. McGraw-Hill. New York. |

- Hoernle, A. W. 1937 Magic and Medicine. The Bantu-speaking Tribes of South Africa. ed. I. Schapera, London.
- Hoffmann, C. 1914 Mannbarkeitsschule der Basotho (p. 81-112). Zeitschr. f. Eingeb. Spr.
- 1927 Medimo le Baloi: Gottheit und Götter in Transvaal und Maschonaland. Berlin.
- 1928 Sothotexte aus dem Holzbuschgebirge in Transvaal (p. 268-308).
 I. Gottesglaube und Ahnenverehrung.
 II. Propheten und Zauberdoktoren.
 III. Religiöse Vorstellungen und Gebote. Zeitschr. f. Eingeb. Spr. XIX.
- 1930 Sothotexte aus dem Holzbuschgebirge in Transvaal (p. 98-122). Toteme, Meidungen und Verbote. Zeitschr. f. Eingeb. Spr. XXI.
- 1931 Sothotexte aus dem Holzbuschgebirge in Transvaal (p. 161-179). Naturgeister und Zauberkräfte. Z. f. E. S. XXII.
- 1932 Sothotexte aus dem Holzbuschgebirge in Transvaal (p. 59-75). Die Seele vor und nach dem Tode. Z. f. E. S. XXIII.
- Hoijer, H. 1954 Language in Culture. Univ. of Chicago Press, Chicago.
- Holub, E. 1881 On the South African Tribes from the South Coast to the Zambezi (p. 2-20). Journal Anthrop. Inst. X.
- 1881 Sieben Jahre in Süd-Afrika. Wien.
- Horton, R. 1967 African Traditional Thought and Western Science. 'Africa' No. 37. Jan. & Apr.
- Howman, R. 1948 Witchcraft and the Law (p. 7-18). NADA Vol. 25.
- Hsu, L. K. 1961 Psychological Anthropology: Approaches to Culture and Personality. Dorsey Press, Illinois, U. S. A.
- Hunter, M. 1936 Reaction to Conquest. O. U. P. London.
- 1951 Witch Beliefs and Social Structure. A. J. of Sociology. Vol. LVI. No. 4.

- | | | |
|-------------------------------------|------|--|
| Hymes, D. | 1964 | Language in Culture and Society.
Harper & Row, New York. |
| Jackson, C. G. | 1918 | The Medicine Man in Natal and Zululand.
(p. 191-204). S. Afr. J. Sci. XV. |
| Jacottet, E. | 1908 | The Treasury of Basuto-Lore, Morija. |
| Jakobovits, L. A. &
Miron, M. S. | 1967 | Readings in the Psychology of Language.
Prentice-Hall, New Jersey, U. S. A. |
| James, E. O. | 1917 | Primitive Ritual and Belief. London. |
| Jeffreys, M. D. W. | 1951 | Lobolo is Child-price (p. 145-184).
African Studies Vol. 10. No. 4. |
| Jennings, A. E. | 1933 | Bogadi. Tiger Kloof. |
| Jensen, A. E. | 1933 | Beschneidung und Reifezeremonien bei
Naturvölkern. Stuttgart. |
| | 1951 | Mythos und Kult bei Naturvölkern.
Steiner, Wiesbaden. |
| Jeppe, W. J. O. | 1970 | Die Ontwikkeling van Bestuursinstellings
in die Westelike Bantoegebiede (Tswana-
tuisland). Proefskrif (D. Phil.)
Stellenbosch. |
| Jones, G. I. | 1951 | Basutoland Medicine Murder.
H. M. S. O. London. |
| Jordaan, J. T. | 1962 | Die Ontwikkeling van die Sending van die
Nederduits Gereformeerde Kerk in
Transvaal. Ongepubliseerde proefskrif. |
| Junod, H. A. | 1905 | The Theory of Witchcraft amongst South
African Natives (p. 230). S. Afr. Sci. |
| | 1913 | The Life of a South African Tribe.
MacMillan, London. |
| Junod, H. P. | 1938 | Bantu Heritage. Hortors, Johannesburg. |
| Karsten, R. | 1935 | The Origins of Religion.
Kegan Paul, London. |
| Katz, J. J. | 1966 | The Philosophy of Language.
Harper & Row, New York. |
| Keesing, F. M. | 1958 | Cultural Anthropology.
Holt, New York. |

- | | | |
|--|------|---|
| Keet, D. J.
(Red.) | 1942 | Wonderdade van God.
Voortrekkerpers, Johannesburg. |
| Kellermann, A. G. | 1964 | Profetisme in Suid-Afrika in Akkulturasie
Perspektief. Proefskrif (D. Lit.) Utrecht. |
| Klineberg, O. | 1952 | Race and Psychology. Unesco. Paris. |
| Kluckhohn, C. | 1944 | Navaho Witchcraft. Cambridge, Mass. |
| Kluckhohn, C. &
Murray, H. A. &
Schneider, D. M.
(Eds.) | 1959 | Personality in Nature, Society and
Culture. |
| Kluckhohn, C. | 1962 | Culture and Behaviour.
Free Press, Glencoe. |
| Kohler, M. &
Van Warmelo, N. J. | 1941 | The Izangoma Diviners. Ethn. Publ.
IX. Gov. Printer, Pretoria. |
| Kraehmer, H. | 1947 | The Christian Message in a Non-
Christian World. Edinburgh H. P.
London. |
| Kriel, C. J. | 1963 | Die Geskiedenis van die Nederduitse
Gereformeerde Sendingkerk in Suid-
Afrika 1881-1956. |
| Kriel, T. J. | 1966 | Pukantšú. Pretoria. |
| Krige, E. J. | 1931 | Agricultural Ceremonies and Practices
of the BaLobedu (p. 207-39). Bantu
Studies V. |
| Krige, J. D. | 1944 | The Magical Thought-pattern of the
Bantu in Relation to Health Services
(p. 1-13). African Studies Vol. 3. No. 1. |
| Krige, E. J. | 1936 | The Social System of the Zulu.
Shuter & Shooter, Pietermaritzburg,
S. A. |
| Krige, E. J. &
Krige, J. D. | 1943 | The Realm of the Rain-queen. Lovedu
Society. O. U. P. London. |
| Krige, J. D. | 1937 | Traditional Origins and Tribal Relation-
ships of the Sotho of the Northern
Transvaal (p. 321-356). Bantu Studies 11. |
| | 1947 | The Social Function of Witchcraft.
Theoria, a Journal of Studies, Natal
University College. |

- | | | |
|--------------------------|------|--|
| Kristensen, W. B. | 1960 | The Meaning of Religion. Nijhoff, Den Haag. |
| Kroeber, A. L. | 1948 | Anthropology. Harcourt, Brace & World, Inc. N. Y. |
| Kroeber, A. L.
(Ed.) | 1953 | Anthropology Today. Univ. of Chicago Press. |
| Krüger, C. J. H. | 1967 | Die Struktuur van die Woordgroep in Tswana. Proefskrif (D. Litt.) Univ. van Pretoria. |
| Kruger, D. W. | 1961 | Paul Kruger. Deel I. Johannesburg. |
| Krüger, F. | 1935 | Das Recht der Sotho-Chuanagruppe (p. 53-144). Mitteil. d. Sem. F. oriental. Spr. XXXVIII Abt. III. |
| | 1937 | Tlokwa Traditions (p. 85-116). Bantu Studies XI, 2. |
| Lagden, G. | 1909 | The Basutos. |
| Laidler, P. W. | 1928 | The Magic Medicine of the Hottentots (p. 433). S. Afr. J. Sci. XXV. |
| Landar, H. | 1966 | Language and Culture. Oxford Univ. Press, N. Y. |
| Lang, A. | 1889 | The Making of Religion. London. |
| | 1901 | Magic and Religion. London. |
| Langacker, R. W. | 1967 | Language and its Structure. Harcourt, Brace & World Inc. , New York. |
| Language, F. J. | 1941 | Kapteinskap onder the Tlhaping. Proefskrif (D. Phil.) Univ. van Stellenbosch. |
| | 1943 | Stamregering by the Tlhaping. Stellenbosch. |
| | 1943 | Die Bogwera van die Tlhaping. Tydskrif vir Wetenskap en Kuns 4, Tweede Aflowering. |
| Latourette, K. S. | 1953 | A History of Christianity. Eyre & Spottiswood, London. |

- Laubscher, B. J. F. 1937 *Sex, Custom and Psychopathology; A Study of South African Pagan Natives.* Routledge, London.
- Laydevant, F. 1932 *Initiation du medecin-soercier en Basuto-land. Ann. Laterensis.*
- 1933 *Religious or Sacred Plants of Basutoland (p. 65-9). Bantu Studies 6.*
- 1933 *The praises of the divining bones among the Basotho (p. 341-74). Bantu St. 7.*
- Lea, A. 1927 *The Native Separatist Church Movement in South Africa.* Juta & Co., Cape Town.
- Lenneberg, E. H. 1967 *Biological Foundations of Language.* John Wiley & Sons, New York.
- Lestrade, G. P. 1926 *Some Notes on the Bogadi System of the Bahurutse (p. 937-942). S. A. Journ. Sci. XXIII.*
- 1928 *Some Notes on the Political Organisation of the Bechwana (p. 427-432). S. A. J. Sc. XXV.*
- 1929 *The Suto-Chuana Tribes and the Bechuana (p. 7-23). In: Duggan-Cronin Vol. II Sec. I.*
- Letty, C. 1962 *Veldblomme van Transvaal.* Hortors, Johannesburg.
- Lévi-Strauss, C. 1963 *Structural Anthropology.* Basic Books, London.
- 1966 *The Savage Mind.* Weidenfeld & Nicolson.
- Levy-Bruhl, L. 1923 *Primitive Mentality.* London.
- 1936 *Primitives and the Supernatural.* George Allen & Unwin, London.
- Lichtenstein, M. H. C. 1811 *Reisen in südlichen Afrika, in den Jahren 1803-06.* Berlin.
- Leinhardt, P. 1968 *The Medicine Man.* Clarrendon Press, Oxford.
(Edit.)
- Linsky, L. 1952 *Semantics and the Philosophy of Language.* Univ. of Illinois, Urbana, U. S. A.

- Linton, R. 1947 The Cultural Background of Personality. Routledge & Kegan Paul, London.
- Lissner, I. 1961 Man, God and Magic. Transl. from The German by J. Brownjohn. London.
- Little, K. L. 1948 The Function of Medicine in Mende : Society. Man, No. 142.
- Livingstone, D. 1857 Missionary Travels and Researches in S. Africa. J. Murray, London.
- Longmore, L. 1952 Death and Burial Customs of the Bapedi of Sekukuniland (p. 83-92). African Studies Vol. II. No. 2.
- 1958 Medicine, Magic and Witchcraft among Urban Africans on the Witwatersrand. The Central African Journal of Medicine Vol. 4.
- Louw, J. K. Witchcraft among the Southern Bantu. Ongepubliseerde proefskrif.
- Lowie, R. H. 1920 Primitive Society. New York.
- 1925 Primitive Religion. New York.
- 1934 An Introduction to Cultural Anthropology. Harrap, London.
- 1937 The History of Ethnological Theory. Geo. Harrap, London.
- Luzbetak, L. J. 1963 The Church and Cultures. An applied Anthropology for the religious worker. Divine Word Publications, Illinois, U. S. A.
- Lyons, J. 1969 Introduction to Theoretical Linguistics. Cambridge Univ. Press.
- Maciver, N. 1939 Side-lights upon Superstition. Lovedale.
- MacKenzie, J. 1871 Ten years North of the Orange River. Edinburgh.
- MacMillan, W. M. 1928 Bantoe, Boer and Britton. Faber & Gwyer, London.
- Maile, M. L. 1955 A Comparison and a Contrast between African Religion, Customs, Ceremonies and Scriptural Writings. N. G. Sendingpers, Bloemfontein.

- Mair, L. 1969 Witchcraft as a Problem in the Study of Religion. In: Anthropology and Social Change. Univ. of London.
- 1969 Witchcraft. World Univ. Lib. McGraw-Hill, New York.
- Malan, J. S. 1968 Die Tradisionele Religie van die Xhosa. Verhandeling (M. A.) Randse Afrikaanse Universiteit, Johannesburg.
- Malefijt, A. de W. 1968 Religion and Culture. MacMillan.
- Malinowski, B. 1944 A Scientific Theory of Culture. Chapel Hill, N. Carolina.
- 1945 The Dynamics of Culture Change (p. 94-100). Ed. by Phyllis M. Kaberry. Yale Univ. Press. Hoofst. IX: Reflections on Witchcraft.
- 1959 Introduction to "Methods of Study of Culture Contact in Africa". Memorandum 15, International African Institute.
- 1948 Magic, Science and Religion and other Essays. Selected by Robert Redfield. Free Press, Glencoe, Illinois.
- 1960 Primitive Man and his Religion. In: Goldschmidt: Exploring the ways of Mankind.
- Mandler, J. M. & Mandler, G. 1964 Thinking. John Wiley & Sons, N. Y.
- Manners, R. A. & Kaplan, D. (Eds.) 1969 Theory in Anthropology. Routledge & Kegan Paul. London.
- Mapetla, J. 1928 Liphoofole, Linyonyana, Litaola le Lithoko tsa tsona. Morija.
- Maree, W. L. 1962 Lig in Soutpansberg.
- 1966 Uit Duisternis Geroep. Voortrekkerpers, Johannesburg.
- Marett, R. R. 1910 Psychology and Folklore. London.
- 1914 The Threshold of Religion. Methuen, London.

- | | | |
|--------------------|-------------|--|
| Marloth, R. | 1913-
32 | The Flora of S. A.
Wesley, London. |
| Marwick, B. A. | 1940 | The Swazi. Univ. Press, Cambridge. |
| Marwick, M. G. | 1950 | Another modern anti-witchcraft in
East Central Africa. Africa, Vol. 20.
No. 2. |
| | 1952 | The Social Context of Cewa Witch-
Beliefs. Africa Vol. 22. |
| | 1965 | Sorcery in its Social Setting.
Manchester, New York. |
| | 1967 | The Study of Witchcraft.
In: Epstein, A. L. (Edit): The Craft of
Social Anthropology. Social Science
Paperbacks. Associated Book Publishers,
London. |
| Mayer, P. | 1954 | Witches. Rhodes Univ. |
| Mbiti, J. S. | 1969 | African Religions and Philosophy.
Heinemann, London. |
| Meek, C. K. | 1925 | The Northern Tribes of Nigeria.
Oxford Univ. Press, London. |
| | 1931 | A Sudanese Kingdom. Kegan Paul,
London. |
| Meinhoff, C. | 1912 | Afrikanische Religionen. Berlin. |
| | 1926 | Die Religionen der Afrikaner in ihrem
Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben.
Oslo. |
| Meintjes, B. J. J. | 1965 | Die Godsdienstige lewe van die Bantoe
in Meadowlands. Verhandeling (M. A.)
Pretoria. |
| Melland, F. H. | 1923 | In witch-bound Africa. An account of the
Primitive Kaonde Tribe. London. |
| Melland, F. | 1935 | Ethical and Political Aspects of African
Witchcraft. Africa. Vol. 8. No. 4. |
| Mensch, C. | 1944 | Het fetischisme in West Afrika .
(p. 225-257). MM. Vol. 20. |
| Merensky, A. | 1882 | Waffen, Zauberwürfel und Schmuckkorallen
der südafrikanischen Eingeborenen.
(p. 540-45). Verh. Ges. Anthr. Berlin. |

- | | | |
|------------------------------------|------|---|
| Middleton, J. F. M. | 1960 | Lugbara Religion. London, New York. |
| Middleton, J. &
Winter, E. H. | 1963 | Witchcraft and Sorcery in East Africa. Routledge and Kegan Paul, London. |
| Middleton, J. | 1967 | Magic, Witchcraft and Curing. The Natural History Press, New York. |
| Miller, O. B. | 1946 | Southern Kalahari. Empire Forestry Review. Vol. 25. No. 2. |
| | 1952 | The Woody Plants of the Bech. Prot. Jr. of S. A. Botany. Reprint, Kirstenbosch. |
| Millikan, C. H. &
Darley, F. L. | 1967 | Brain Mechanisms Underlying Speech and Language. Grane and Stratton, New York. |
| Mitchell, J. C. | 1965 | The meaning in misfortune for Urban Africans. In: Fortes, M. & Dieterlin, G. eds. African Systems of Thought. London, New York. |
| Moffat, J. S.
(et. al.) | 1945 | Correspondence, The Matabele Mission, Oppenheimer Series II. Chatto and Windus, London. |
| Moffat, R. | 1945 | The Matabele Journals 1829-60. Oppenheimer Series I. Chatto and Windus, London. |
| Moffat, R. | 1842 | Missionary Labours and Scenes in South Africa. |
| Mokitimi, S. M. | 1949 | African Religion. In: Hellman, E. (Edit.) Handbook on Race Relations in S. A. Oxford U. Press. London. |
| Molema, S. M. | 1920 | The Bantu Past and Present. Edinburgh. |
| Mönnig, H. O. | 1967 | The Pedi. Van Schaik, Pretoria. |
| Moorrees, A. | 1937 | Die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika. S. A. Bybelvereniging, Kaapstad. |
| Motlamelle | 1928 | Ngaka ea Mosotho. Morija. |
| Mühlmann, W. E. | 1948 | Geschichte der Anthropologie. Bonn. |
| Munday, J. T. | 1956 | Witchcraft in Central Africa and Europe. Lutterworth, London. |

- | | | |
|------------------------------|------|--|
| Murdock, G. P. | 1959 | Africa - Its Peoples and their Culture History. McGraw-Hill, New York. |
| | 1965 | Culture and Society. Pittsburgh Press. |
| Mzamane, G. I. M. | 1945 | Some Medicinal, Edible and Magical Plants used by some Bantu tribes in S. A. (p. 29). Fort Hare Papers. |
| Nadel, S. F. | 1935 | Witchcraft and anti-witchcraft in Nupe Society. Africa. Vol. 8, No. 4. |
| | 1952 | Witchcraft in four African Societies. American Anthropologist, Vol. 54, No. 1. |
| | 1954 | Nupe Religion. Routledge, London. |
| Neethling, M. | 1898 | Willie Neethling, Zendeling te Mochudi. |
| Nettleton, G. E. | 1934 | History of the Ngamiland Tribes, Bantu Studies. |
| Nida, E. A. | 1954 | Customs and Cultures. Harper & Row, New York. |
| Nida, E. A. & Smalley, W. A. | 1959 | Introducing Animism. Friendship Press, New York. |
| Nida, E. A. | 1964 | Toward a Science of Translating. Brill, Leiden. |
| | 1968 | Religion across Cultures. Harper and Row, New York. |
| Nida, E. A. & Taber, C. R. | 1969 | The Theory and Practice of Translation. Brill, Leiden. |
| Norbeck, E. | 1961 | Religion in Primitive Society. Harper and Brothers, New York. |
| Olivier, P. L. | 1942 | Gonin van Saulspoort - Die eerste dekade. Ongepubliseerde Verhandeling, Pretoria. |
| | 1952 | Wie is wie in ons Sendingvelde. |
| Oosthuizen, G. C. | 1967 | Sielsopvattinge in Afrika. In: Ned. Geref. Teol. tydskrif Deel IX No. 2. |
| | 1968 | Die konfrontasie met die onafhanklike kerklike bewegings in Afrika. In: Sendingwetenskap Vandag - Lux Mundi I. N. G. Kerkboekhandel, Pretoria. |

- | | | |
|--------------------------------|------|---|
| Orde-Brown, G. S. J. | 1935 | Witchcraft and British Colonial Law (p. 483). Africa VIII, No. 4. |
| Osgood, C. E. & Sebeock, T. A. | 1965 | Psycholinguistics. Indiana Univ. Press, U. S. A. |
| Ottenberg, S. (Edit.) | 1960 | Cultures and Societies of Africa. Random House, New York. |
| Pauw, B. A. | 1960 | Religion in a Tswana Chiefdom. Oxf. Univ. Press, London. |
| Parrinder, G. | 1949 | West African Religion. Epworth Press, London. |
| | 1951 | West African Psychology. Lutterworth Press. |
| Parrinder, E. G. | 1954 | African Traditional Religion. Hutchinson's Univ. Libr., London. |
| | 1958 | Witchcraft; European and African. Faber, London. |
| Perry, W. J. | 1923 | The Origin of Magic and Religion. Methuen, London. |
| Phillips, A. | 1953 | Survey of African Marriage and Family Life. Oxf. Univ. Press, London. |
| Phillips, E. P. | 1917 | A contribution to the flora of the Leribe Plateau and environs (p. 1-379). Ann. S. Africa. Mus. 16. |
| | 1926 | A preliminary list of the known Poisonous Plants found in S. A.- Botanical Survey of S. A. Memoir IX. |
| | 1928 | The Weeds of S. A. Die Onkruid van S. A. Die Staatsdrukker, Pretoria. |
| | 1951 | The Genera of South African Flowering Plants. Govt. Printer, Pretoria. |
| Phillips, R. E. | 1940 | The Bantu in the City. Lovedale Press, S. A. |
| Pole-Evans, I. B. | 1948 | A Reconnaissance Trip through the Eastern Portion of the Bech. Prot. April 1931, and an Expedition to Ngamiland, June 1937. Botanical Survey of S. A. Memoir No. 21. Govt. Printer, Pretoria. |

- | | | |
|--|-------------|--|
| Potgieter, C. &
Theunissen, N. H. | 1938 | Hendrik Potgieter.
A. P. B. , Johannesburg. |
| Preller, G. S. | 1920-
38 | Voortrekkermense. Kaapstad. |
| Pretorius, H. S. &
Kruger, D. W.
(Red.) | 1937 | Voortrekker-Argiefstukke 1829-1849.
Pretoria. |
| Quine, W. | 1940 | Word and Object. M. I. T. Press,
Massachusetts, U. S. A. |
| Radcliffe-Brown, A. R. | 1939 | Taboo. Univ. Press, Cambridge. |
| Radcliffe-Brown, A. R. &
Darylle Forde. | 1950 | African Systems of Kinship and Marriage.
Oxf. Univ. Press, London. |
| Radcliffe-Brown, A. R. | 1952 | Structure and Function in Primitive
Society. Oxford Univ. Press, London. |
| Radin, P. | 1937 | Primitive Religion, its Nature and
Origin. The Viking Press, New York. |
| | 1953 | The World of Primitive Man. |
| Ratray, R. S. | 1927 | Religion and Art in Ashanti.
Oxford. |
| Ratschow, C. H. | 1947 | Magic and Religion. Gütersloh. |
| Redelinghuys, H. J. | 1968 | 'n Ondersoek na die Ekonomiese Lewe
van die Bakwena ba Mogōpa.
Verhandeling (M. A.) Univ. van Pretoria. |
| Redfield, R. | 1953 | The Primitive World and its Transfor-
mations. Cornell Univ. Press, Ithaca,
N. Y. |
| Reichenbach, H. | 1947 | Elements of Symbolic Logic.
Free Press, MacMillan, N. Y. |
| Reyburn, W. D. | 1970 | The helping relationship in Missionary
Work (p. 49-59). Practical Anthropology
Vol. 17. No. 2. |
| Reyneke, J. | 1942 | Die Sending. Keet, D. J. : Wonderdade
van God. Voortrekkerpers, Johannesburg. |
| Reyneke, J. L. | 1945 | 'n Bydrae tot die kennis van die Magies-
Religieuse lewe van die Kwena-stam
(B. P.). Verhandeling (M. A.) Univ.
van Pretoria. |

- Reynolds, B. 1963 Magic, divination and witchcraft among the Barotse of Northern Rhodesia. Chatto and Windus, London.
- Reynolds, G.W. 1950 The Aloes of South Africa. Cape Times, Cape Town.
- Richards, A. J. 1935 A modern movement of Witch-finders (p. 458). Africa VIII.
- Rivers, W. H. R. 1924 Medicine, Magic and Religion. New York.
- 1926 Social Organization. Kegan Paul, London.
- Roberts, C. C. 1935 Witchcraft and Colonial Legislation. Africa, Vol. VIII, No. 4.
- Roberts, N. 1916 Bantu methods of divination (p. 397-408). S. Afr. J. Sci. 13.
- Rogers, H. 1933 Native Administration in the Union of S. A. Univ. of Witwatersrand Press, Johannesburg.
- Samarin, W. J. 1967 Field Linguistics. Holt, Rinehart & Winston, N. Y.
- Sandilands, A. 1953 Introduction to Tswana. Tigerkloof.
- Santandrea, S. 1938 Evil and Witchcraft among the Ndogo group of Tribes (p. 459-481). Africa Vol. 2.
- Sapir, E. 1921 Language. Harcourt, Brace & World, N. Y.
- Saporta, S. 1961 Psycholinguistics. Holt, Rinehart & Winston, N. Y.
- Schapera, I. 1925 Bushman Arrow Poisons (p. 199). Bantu Studies.
- 1928 Economic changes in South African Native Life (p. 170-188). Africa. I.
- 1930 The Khoisan Peoples of S. A. London.
- 1930 The "little rain" ceremony of the Bechuanaland Bakxatla (p. 211-216). Bantu Studies IV.

- Schapera, I. 1930 Some notes on cattle magic and medicines of the Bechuanaland Bakxatla (p. 557-561). S. A. Jr. Sc. XXVIII.
- 1930 Some ethnographical texts in SeKgatla (p. 73-93). Bantu Studies IV.
- 1933 Premarital Pregnancy and Native Opinion (p. 59-89). Africa VI.
- 1933 The Bakxatla Baxakgafele (p. 402-414). Africa VI.
- 1933 Economic conditions in a Bechuanaland native reserve (p. 633-655). S. A. Jr. Sc. XXX.
- Schapera, I. 1934 Western Civilization and the Natives of (Edit.) S. A. London.
- Schapera, I. 1934 Oral Sorcery among the Natives of Bechuanaland (p. 293-305). In: Essays presented to C. G. Seligman. Routledge, London.
- 1934 Herding rites of the Bechuanaland Bakxatla (p. 561-584). Amer. Anthropol. 36.
- 1935 The Social Structure of the Tswana Ward (p. 203-224). Bantu Studies IX.
- 1937 The Bantu-speaking tribes of S. A. London.
- 1938 A Handbook of Tswana Law and Custom. London.
- 1938 Mekgwa le Melao ya BaTswana. Lovedale.
- 1940 Married Life in an African Tribe. Faber, London.
- 1940 Ditirafalo tsa Merafe ya BaTswana. Lovedale.
- 1941 Select Bibliography of S. A. Native Life and Problems. Oxford Univ. Press, London.
- 1942 A Short History of the Bakgatla-bagaKgafela of Bechuanaland Protectorate. Univ. of Cape Town.

- Schapera, I. 1943 Native Land Tenure in the Bechuanaland Protectorate.
- 1943 Tribal Legislation among the Tswana of the Bechuanaland Protectorate. London.
- 1947 Migrant Labour and Tribal Life. Oxford Univ. Press, London.
- 1952 The Ethnic Composition of Tswana Tribes. London School of Economics.
- 1952 Sorcery and Witchcraft in Bechuanaland (p. 41-50). African Affairs No. 51.
- 1953 The Tswana. Intern. African Inst. London.
- Schapera, I. 1965 Praise-poems of Tswana Chiefs. (Edit.) Clarendon Press, Oxford.
- Schebesta, P. 1936 My Pygmy and Negro Hosts. Hutchinson & Co. , London.
- Schermerhorn, R. A. 1970 Comparative Ethnic Relations. Random House, N. Y.
- Schimlek, F. 1950 Medicine versus Witchcraft. Marianhill Mission Press, S. A.
- Schlosser, K. 1949 Propheten in Afrika. Albert Limbach Verlag, Braunschweig.
- 1958 Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwestafrika. Kiel.
- Schmidt, J. J. 1965 Stamverbondenheid van 'n Stedelike Bantoe gemeenskap. Proefskrif (D. Phil.) Potchefstroom.
- Schmidt, W. 1912 Der Ursprung der Gottesidee. Ascherdorf, Münster.
- 1935 The Origin and Growth of Religion. London.
- 1939 The Culture Historical Method of Ethnology. Fortuny's, New York.
- Scholtz, G. D. 1956 Die Geskiedenis van die Nederduitse Hervormde of Gereformeerde Kerk van Suid-Afrika. 1842-1885; 1885-1910.

- | | | |
|---|------|--|
| Schüler, G. M. K. | 1965 | Die BaRolong van Thaba'Nchu, O. V. S. 'n Studie van Kultuurverandering. Proefskrif (D. Phil.) Stellenbosch. |
| Scobie, A. | 1965 | Murder for Magic. Witchcraft in Africa. Cassell, London. |
| Searle, J. R. | 1969 | Speech Acts. Univ. Press Cambridge. |
| Secretary of State for Commonwealth Relations. | 1951 | Basutoland Medicine Murder. Cmd. 8029, London. |
| Segall, M. H. & Campbell, D. T. & Herskovits, M. J. | 1966 | The Influence of Culture on Visual Perception. Bobbs-Merrill Co., N. Y. |
| Seligman, C. G. | 1932 | Pagan Tribes of the Nilotic Sudan. George Routledge & Sons, London. |
| Serfontein, J. D. | 1959 | Die "African Dingaka Association". Verhandeling (M. A.) Bloemfontein. |
| Shaw, E. M. | 1948 | Fertility dolls in Southern Africa (p. 63-68). NADA Vol. 25. |
| Shepherd, R. H. W. & Paver, B. G. | 1947 | African Contrasts. Oxf. Univ. Press, London. |
| Shropshire, D. W. T. | 1938 | The Church and Primitive Peoples. S. P. C. K. MacMillan, London. |
| Sillery, A. | 1952 | The Bechuanaland Protectorate. Oxford Univ. Press, London. |
| Simons, H. J. | 1957 | Tribal Medicine: Diviners and Herbalists (p. 85-92). African Studies Vol. 16. No. 2. |
| Smit, P. | 1970 | Botswana, Resources and Development. Afrika Instituut, Pretoria. |
| Smith, E. W. | 1923 | The Religion of Lower Races. New York. |
| | 1946 | Knowing the African. Lutterworth Press, London. |
| | 1950 | African Ideas of God. Edinburgh House Press, London. |
| Sotho Language Committee. | 1962 | Tswana: Terminology and Orthography No. 2. Government Printer, Pretoria. |

- | | | |
|--------------------------------|------|---|
| Spranger, E. | 1949 | Die Magie der Seele. Tübingen. |
| Stayt, H. A. | 1931 | The Bavenda. Oxf. Univ. Press, London. |
| Stefaniszyn, B. | 1954 | African Reincarnation re-examined (p. 131-146). African Studies Vol. 13. |
| Steinberg, D. & Jacobovits, L. | 1970 | Semantics: An Interdisciplinary Reader in Philosophy, Linguistics, Psychology and Anthropology (in die pers). |
| Steiner, F. | 1956 | Taboo. Cohen and West, London. |
| Stow, C. W. | 1905 | The Native Races of South Africa. Edit. G. M. Theal. Swan Sonnenschein, London. |
| Steyn, D. G. | 1934 | Die Toksikologie van Plante in Suid-Afrika. Proefskrif (D. Sc.) Pretoria. |
| | 1949 | Vergiftiging van Mens en Dier. van Schaik, Pretoria. |
| Straube, H. | 1955 | Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker. Steiner, Wiesbaden. |
| Sundkler, B. G. M. | 1948 | Bantu Prophets. Lutterworth Press, London. |
| | 1958 | The Concept of Christianity in the African Independent Churches. Institute for Social Research, Univ. of Natal. |
| Taurat, W. | 1910 | Die Zauberei der Basotho (p. 20). Evang. Miss. Gesel. Berlin. |
| Teichler, G. H. J. | 1958 | Brücke der Liebe. oor: Mediese Sending onder die Bakgatla. |
| Teirlinck, I. | 1930 | Flora Magica; de plant in de tooverwêreld. Antwerpen. |
| Tempels, P. | 1946 | Bantoe-filosofie. Antwerpen. |
| Theal, G. M. | 1919 | Ethnography and Condition of S. A. before A. D. 1505. Allen and Unwin, London. |
| Thurnwald, R. | 1922 | Psychologie des Primitiven Menschen. Handbuch der vergl. Psychol., ed. G. Kafka. |
| Titiev, M. | 1954 | The Science of Man. Holt, New York. |

- | | | |
|---|------|--|
| Tomlinson, F. R. | 1955 | Samevatting van die Verslag van die Kommissie vir die Sosio-ekonomiese Ontwikkeling van die Bantoegebiede binne die Unie van Suid-Afrika. Staatsdrukker, Pretoria. |
| Transvaal Native Affairs Dept. | 1905 | Short History of the Native Tribes of the Transvaal. Govt. Printing & Stationary Office, Pretoria. |
| Tucker, L. S. | 1940 | The divining basket of the Ovimbundu (p. 171-201). JRAI., Vol. 70. |
| Turner, V. W. | 1961 | Ndembu Divination: its Symbolism and Techniques. Rhodes-Livingstone Paper, No. 31, Manchester. |
| Tyler, L. E. | 1947 | The Psychology of Human Differences. Appleton-Century-Crofts, N. Y. |
| Tyler, S. A. | 1969 | Cognitive Anthropology. Holt, Rinehart and Winston, N. Y. |
| Tylor, E. B. | 1871 | Primitive Culture. 6de Druk, 1920. J. Murray, London. |
| Van Antwerp, C. M. | 1938 | Die Separatistiese Kerklike Beweging onder die Bantoe van S. A. Kaapstad. |
| Van Biljon, P. | 1947 | Grensbakens tussen Blank en Swart in Suid-Afrika. Juta, Kaapstad. |
| Van der Merwe, W. J. | 1957 | The Shona idea of God. Fort Victoria. |
| | 1968 | Die beoefening van die Sendingwetenskap in Afrika. In: Sendingwetenskap Vandag - Lux Mundi I. N. G. Kerkboekhandel, Pretoria. |
| Van der Leeuw, G. | 1952 | De Primitieve mensch en de religie. Wolters, Groningen. |
| Van der Walt, A. J. H. & Wiid, J. A. & Geyer, A. L. & Kruger, D. W. | 1966 | Geskiedenis van Suid-Afrika. Nasou, Kaapstad. |
| Van der Walt, I. J. | 1963 | Eiesoortigheid en die Sending, Eiesoortige Kerkvorming as Missiologiese Probleem, met besondere verwysing na Suid-Afrika. Potchefstroom. |
| Van Heerde, G. L. | 1952 | Ditirafalo tsa Kêrêkê ya Ned. Geref. kwa Mochudi (1877-1952). |

- | | | |
|--------------------|------|---|
| Van Heerde, G. L. | 1955 | Die Dag van Kleine Dinge. |
| Van Warmelo, N. J. | 1932 | Contributions towards Venda History, Religion and Tribal Ritual. |
| | 1935 | A preliminary survey of the Bantu Tribes of South Africa. Ethnol. Publications No. 5, Govt. Printer, Pretoria. |
| | 1937 | Grouping and Ethnic History. In: Schapera (Edit.): Bantu Speaking Tribes. London. |
| Van Wing, J. | 1941 | Bakongo Magic (p. 85-97). JRAI Vol. 71. |
| Van Wyk, J. A. | 1968 | Kommunikasie as Sendingprobleem. In: Sendingwetenskap Vandag - Lux Mundi I. N. G. Kerkboekhandel, Pretoria. |
| Van Zyl, H. J. | 1952 | 'n Volkekundige Studie van die Ekonomiese Lewe en Posisie van die Bakgatla Bagamosetlha. Proefskrif (D. Phil.) Univ. van Pretoria. |
| | 1958 | Die Bakgatla van Mosêtlha. Voortrekkerpers, Johannesburg. |
| Van Zyl, L. T. | 1969 | Die Bakolobeng van Rooijantjesfontein. Verhandeling (M. A.) Potchefstroom. |
| Verhaegen, P. | 1958 | De Psychologie van de Africaanse Zwarte. Antwerpen. |
| Verdoorn, I. C. | 1939 | Eetbare Veldvrugte van Transvaal. Dept. van Land- en Bosbou, Pamflet 185. |
| Vermaak, T. J. T. | 1966 | 'n Ondersoek na die Sosiale Organisasie en Politieke Stelsel van die Bakwena ba Mogôpa. Verhandeling (M. A.) Univ. van Pretoria. |
| Viccars, J. D. | 1949 | Witchcraft in Bolobo, Belgian Congo Africa, Vol. 19 No. 3. |
| Von Sicard, H. | 1954 | Rhodesian Sidelights on Bechuanaland History. NADA. |
| Voss, J. F. | 1969 | Approaches to Thought. Merrill, Ohio, U. S. A. |

- | | | |
|--|------|--|
| Walsh, L. H. | 1909 | S. A. Poisonous Plants. Cape Town. |
| Watt, J. M. &
Brandwijk, M. G. | 1927 | Suto (Basuto) Medicines (p. 73-100,
155-78, 297-319). Bantu Studies, 3. |
| Watt, J. M. &
Van Warmelo, N. J. | 1930 | The Medicines and Practices of a Sotho
Doctor (p. 47-63). Bantu Studies IV. |
| Watt, J. M. &
Breyer-Brandwijk, M. G. | 1932 | The Medicinal and Poisonous Plants of
Southern Africa. E. & S. Livingstone,
Edinburgh & London. |
| | 1962 | The Medicinal and Poisonous Plants of
Southern and Eastern Africa.
E. & S. Livingstone, Edinburgh &
London. |
| Welmers, W. E. | 1949 | Secret Medicines and Magic rites of the
Kpelle tribe in Liberia (p. 208-243).
SJA. Vol. 5. |
| Westermann, D. | 1937 | Africa and Christianity.
Oxf. Univ. Press, London. |
| | 1939 | The African Today and Tomorrow.
Oxford. Univ. Press, London. |
| | 1952 | Geschichte Afrikas, Staatenbildungen
südlich der Sahara, Köln. |
| Westermarck, E. | 1905 | The origin and Development of Moral
Ideas. |
| White, A. &
Sloan, B. L. | 1937 | The Stapelieae (I-III).
California, U. S. A. |
| White, A. &
Dyer, R. A. &
Sloan, B. L. | 1941 | The Succulent Euphorbieae.
Southern Africa. Pasadena,
California. |
| White, C. M. N. | 1948 | Witchcraft, divination and Magic among
the Balovale tribes (p. 81-104).
Africa Vol. 18. |
| White, L. A. | 1949 | The Science of Culture.
Grove, New York. |
| | 1959 | The Evolution of Culture.
McGraw-Hill, New York. |
| Whitfield, G. M. B. | 1948 | South African Native Law.
Juta, Cape Town. |

- Whorf, B. J. 1956 Language Thought and Reality.
M. I. T. Press, Massachusetts.
- Willoughby, W. C. 1905 Notes on the totemism of the Becwana
(p. 263-93). Addresses and Papers,
Brit. & S. Afr. Ass. Adv. Sci. III.
J.R. Anthropol. Inst. 35, (p. 295-314).
- 1909 Notes on the initiation ceremonies of
the Becwana (p. 228-45). Journ. Royal
Anthropol. Inst. XXXIX.
- 1928 The Soul of the Bantu.
Student Christian Movement, London.
- 1932 Nature-worship and Taboo.
Hartford, Conn.
- Wilson, M. 1951 Witch beliefs and Social Structure.
American Journal of Sociology, Vol. 56.
- Winter, J. A. 1914 Native Medicines.
S. Afr. J. of Sci., XI.
- Wittgenstein, L. 1953 Philosophical Investigations.
MacMillan, New York.
- Wundt, W. 1917 Völkerpsychologie.
A. Kröner, Leipzig.
- Wookey, A. J. 1913 Dingwaò leha e le Dipolèlò kaga Dicò
tsa Secwana. History of the Bechuana.
London Missionary Society, Tigerkloof.

VOORWOORD

by Tekste

INSAKE KOPIEREG

By die weergee van hierdie tekste, wat almal outentieke opnames van oorspronklike diktaats deur *dingaka* was, kon sommige van die 'onsmaaklike' of 'onkiese' mededelings, soos van die Westerse of Christelike oogpunt beskou, verswyg gewees het. Waar hierdie egter 'n poging is om die lewe te sien, vanuit die *ngaka* se gesigspunt, word 'n getroue weergawe gegee van dié verskynsels en gebruike wat vir hom van belang is, al sou andere dit moontlik as 'onweloweglik' beskou. Dit word ook aangebied om die volkserefnis van die Tswana te bewaar vir latere nageslagte.

In die lig van bogenoemde, om die *dingaka* wat in die geheim en in goedertrou hierdie inligting verskaf het, te beskerm sowel as die navorser wat getrou probeer weergee het wat hy gevind het, word die kopiereg van hierdie tekste voorbehou; en dit wel in so 'n mate dat woordelike aanhalings van die teks of die inhoud daarvan in die oorspronklike of in vertaalde vorm nie deur die pers mag weergegee word vir die publiek nie. Ook mag die teks of vertaling van kontensieuse aspekte van hierdie hoogs-konfidensiële onderwerp nie opgeneem word in enige publikasie vir die gewone leek, sy dit in die oorspronklike of in vertaalde vorm nie. Die mondelinge of skriftelike aanhaling van tekste word in die lig van bogenoemde voorbehou vir suiwer wetenskaplike doeleindes. Persoonsname wat voorkom vervang die oorspronklike.

Met 'n oog op verdere navorsing word in sommige gevalle die name van plante in die voetnota genoem, sonder verdere verduideliking, waar inligting nog ontbreek.

Die aangehegte twee lyste van plantname is so pas deur die Nasionale Herbarium in Pretoria nagesien.

INHOUDSOPGAWE VAN TEKSTE

Teks No:		Pag.
A.1	<i>NNETE YA BONGAKA</i>	1
A.2	<i>GO NOSIWA BONGAKA</i>	2
A.3	<i>GO RUTWA BONGAKA</i>	5
A.4	<i>GO ITHUTA BONGAKA</i>	10
A.5	<i>GO NNA NGAKA</i>	12
A.6	<i>TLHATLHOBO YA NGAKA KA BOLWETSANA</i>	21
A.7	<i>GO NEELA BONGAKA</i>	23
A.8	<i>BONGAKA BA SETSWANA</i>	24
A.9	<i>NGAKA E E FETLHANG, LE E E KOLOPANG</i>	26
A.10	<i>MOLEKO WA DINGAKA</i>	26
A.11	<i>NGAKA LE BADIMO BA GAGWE</i>	27
A.12	<i>TUMELO YA NGAKA</i>	27
A.13	<i>NGAKA KWA MOTSENG WA BADIMO</i>	28
A.14	<i>PHEMELO</i>	30
A.15	<i>LESWALO LA NGAKA</i>	30
A.16	<i>PABALLO YA NGAKA</i>	31
A.17	<i>MOTLHAPISO WA NGAKA</i>	31
B.1	<i>GA LAOLA BOLWETSE KA BOLA</i>	32
B.2	<i>DITAULO MO BOLOING</i>	33
B.3	<i>SEROKÓLÓ MO DITAOLENG</i>	34
B.4	<i>GO FETOLA DITAOLA GORE DI BUE</i>	35
B.5	<i>MASOKELATSEBENG O TLHAPISA DITAOLA</i>	36
B.6	<i>SEROKOLO MO DITAOLENG</i>	36

B.7	<i>MATSHWAO MO DITAOLENG</i>	MERKTEKENS OP DIE DOLOSSE	37
B.8	<i>TEKODISO KA DITAOLA</i>	ONDERSOEK DEUR DOLOSSE	37
B.9	<i>DITLHAKO DI LAOLA MMITSA</i>	DIE DOLOSSE BEPAAL DIE 'ROEPER'.	39
B.10	<i>DITLHAKO LE DITLHARE</i>	DOLOSSE EN MEDISYNES	41
B.11	<i>MAWA A DITLHAKO:- 'MPHEREFERE'</i>	VALWYSE VAN DOLOSSE:- 'DIE TWIS'	42
B.12	<i>'SE SE ILENG SE ILE'</i>	'WAT WEG IS IS WEG'	43
B.13	<i>'GOBYANE'</i>	'DIE ONTSLAPENES'	43
B.14	<i>'MAKGOROKGORO'</i>	'N PROBLEEM'	44
B.15	<i>'MORUPI WA MAKGORO- KGORO'</i>	'BLOED VAN 'N MOEILIKE SAAK'	44
B.16	<i>'MORUPI'</i>	'BLOED'	44
B.17	<i>'MOTLHAKOLA WA LE- KGOROGORO'</i>	'DIE ONDERSTEBO VAN 'N MOEILIKE SAAK'	45
B.18	<i>'KGATŠANE O INEETSE THATA'</i>	'DIE JONGVROU HET HAAR OORGEGEE AAN DIE RAMPE'	45
B.19	<i>'MORUPI WA PELAELO'</i>	'DIE BLOED VAN TWYFEL'	45
B.20	<i>'MPHEREFERE WA PITSO'</i>	'DIE BEROERING VAN 'N OPROEP'	46
B.21	<i>'KE SETLHAKO'</i>	'DIT IS 'N REIS'	46
B.22	<i>'O SE KE WA TSWA MONYATSI WA LEETO'</i>	'MOENIE 'N MINAGTER VAN DIE REIS WORD NIE'	47
B.23	<i>'THAGADIMA A MARUTLA A KOMA'</i>	'KNALSKOTE VAN DIE VER- BREKERS VAN DIE OOR- WINNINGSLIED'	47
B.24	<i>'LETLHAKANA MPSHYEFYANA'</i>	'DIE KLEIN RIETJIE'	48
B.25	<i>'MANTSWANA- MABEDI- MASOPYA'</i>	'TWEЕ PIEKE IN DREUNING TEENOR MEKAAR'	48
B.26	<i>'MASOPYE'</i>	'DREUNING'	49
B.27	<i>'MOKATA'</i>	'VASGETRAP'	49
B.28	<i>'MOTLHAKOLANA'</i>	'DIE OMKERING'	49
B.29	<i>'KGORWANA, KHUPAMARAMA RE SWA LE YONA'</i>	'KLEIN HEKKIE, GEHEIM, ONS STERF MET HOM'	50
B.30	<i>'SEDIKWEDIKWE SA MOTSE'</i>	'DIE RONDON DIE STAT GAAN'	51
B.31	<i>'NAKA 'A MOKHURA TSHEGELA TENG'</i>	'LAG DAAR BY DIE KASTER- OLIEBOOM'	51
B.32	<i>'MOGOLORI'</i>	'BLOUKRAANVOËL'	51
B.33	<i>'MEREKO'</i>	'BLYDSKAP'	52
B.34	<i>'MEREKOPUTLA YA BONOKO'</i>	'DIE VROLIKE ONDERSOEK VAN DIE YSTERVARKE'	52

B.35	<i>'O SOKOBALETSENG?'</i>	'WAAROM IS JY BEDROEF?'	53
B.36	<i>DITAOLA MO BOLWETSE BA NGOPE</i>	'N VALWYSE BY NEUS- EN MONDBLOEDING	53
B.37	<i>MABOKO A DITAOLA</i>	PRYSLIEDERE VAN DIE DOLOSSE	55
B.38	<i>THUSO YA DITAOLA</i>	HOE DOLOSSE HELP	61
B.39	<i>DITAOLA</i>	DOLOSSE	63
B.40	<i>'MOTLHAKOLA'</i>	'OMKERING'	64
B.41	<i>'DIMATLA'</i>	'RONDTRAP'	64
B.42	<i>'MORARO'</i>	'DEURMEKAAR'	65
B.43	<i>'MORARWANA'</i>	'BIETJIE DEURMEKAAR'	65
B.44	<i>DITAOLA</i>	DOLOSSE	66
B.45	<i>'MOTLHAKOLA WA GA BIBI'</i>	'WEKROEP-OMKERING'	67
B.46	<i>'MORARO WA SEDIKA-DIKE'</i>	'DEURMEKAAR IN DIE RONDTE'	67
B.47	<i>'MORARWANA WA SELE-SELE'</i>	'BIETJIE DEURMEKAAR MAAR SNAAKS'	68
B.48	<i>'MORARWANA WA SEDIKADIKE'</i>	'BIETJIE DEURMEKAAR IN DIE RONDTE'	68
B.49	<i>'DIMATLA'</i>	'OP REIS'	69
B.50	<i>'MOGOLORE'</i>	'BLOUKRAANVOËL'	69
B.51	<i>'MOGOLORE WA MMELE'</i>	'DIE KRAANVOËL VAN DIE LIGGAAM'	69
B.52	<i>'SETLHAKO'</i>	'SKOEN'	70
B.53	<i>'MOGOLORE WA KUDUMELA'</i>	'DIE KRAANVOËL VAN KUDUMELA	70
B.54	<i>'MASOKOMABE A BOMATLA'</i>	'SLEGTE KRAGTE'	71
B.55	<i>'MABYANA A TLHAPADIMA'</i>	'SPITSKOPPE VAN DONDRSLAE'	71
B.56	<i>'MABYANA A GA: KONOPA MOKGATLA'</i>	'SPITSKOPPE VAN: GOOI DIE MOKGATLA''	73
B.57	<i>'MASOPYE'</i>	'DREUNING'	74
B.58	<i>'MAKGOLELA A KGATLHA A KHUNWANA'</i>	'N GESKENK WAT DIE ROOIBRUIN KOEI BEHAAG'	75
B.59	<i>'MAKGOLELA A SELOMI'</i>	'DIE GESKENK VAN DIE BYTER'	75
B.60	<i>'BOKGATHA'</i>	'NUWE GROND BRAAK'	75
B.61	<i>'MABYANA'</i>	'SPITSKOPPE'	75
B.62	<i>'LEGWAME'</i>	'WILDEDRUIF'	76
B.63	<i>'MORERO O MOGOLO'</i>	'DIE GROOT SAAK'	76
B.64	<i>'MORERWANA'</i>	'KLEIN SAAK'	76

B.65	<i>'SELOMI SA MFYEFYANE'</i>	'BYTER VAN MFYEFYANE'	76
C.1	<i>LESWALO LA BORENA</i>	KRAGSALF VIR KAPTEINSKAP	78
C.2	<i>PHEKO YA MMITSA</i>	DIE ROEPER MEDISYNE	79
C.3	<i>MMITSA; NONYANE YA DINOTSHE</i>	'ROEPER', DIE HEUNING-VOELTJIE:	80
C.4	<i>SEBOKA</i>	VERSAMELAAR	80
C.5	<i>MORENA WA DINOTSHE</i>	DIE BYEKONINGIN	82
C.6	<i>MOÛPAKÔMA</i>	DIE VOLKSVERSAMELAAR	82
C.7	<i>GO BEELA MORITI O O MAKETE</i>	OM 'N 'SWAAR' SKADUWEE NEER TE SIT	83
C.8	<i>MOETAPELE</i>	DIE VOORLOPER	84
C.9	<i>GO LOMA THOTSE</i>	'OM DIE PIT TE BYT' EERSTE VRUGTE	84
D.1	<i>THAPELO YA PULA</i>	DIE 'GEBED' OM REËN	85
D.2	<i>GO FEELA DIBE GORE PULA E NNE</i>	OM AL DIE ONGEREGTIGHEID WEG TE VEE SODAT DIT KAN REËN	87
D.3	<i>RE BITSA PULA KA THALABODIBA</i>	ONS ROEP DIE REËN MET DIE 'DIEPTEBEWONER'	88
D.4	<i>'MAROTHODI-A-PULA-MOETAPELE-MPHE-LESEDI'</i>	'REËNDRUPPELTJIESLEIER-GEE-VIR-MY-LIG'	90
D.5	<i>GO FETLHA PULA</i>	OM REËN TE 'MAAK'	91
D.6	<i>RAMAITSANE</i>	<i>RAMAITSANE</i> (VANGER VAN MENSOFFERS)	92
D.7	<i>PHAFANA YA PULA</i>	DIE REËN-'KALBAS'	93
D.8	<i>GO THIBELA PHEFO</i>	OM DIE WIND TE KEER	95
D.9	<i>MOOKODI KA LEE LA MPSHÊ</i>	REËNMAKER MET VOLSTRUIS-EIER	95
D.10	<i>PHEMELO MO MARUNG</i>	BESKUTTING TEEN ONWEER	96
D.11	<i>GO THIBELLA DIPHEFO</i>	OM DIE WINDE TE KEER	97
D.12	<i>GO THIBELLA MARU: TLADI LE SEFAKO</i>	OM 'DIE WOLKE': WEERLIG EN HAEL, TE KEER	98
D.13	<i>NGAKA E A IPHEMELA</i>	'N NGAKA BESKUT HOMSELF	98
D.14	<i>TSHIRELETSO MO LEGADIMENG</i>	BESKERMING TEEN 'N WEERLIGSTRAAL	99
D.15	<i>MAFURA A TLADI</i>	DIE WEERLIGVOËL SE VET	101
D.16	<i>TLADI</i>	WEERLIG	102
E.1	<i>DIPHEKO MO DIBATENG</i>	KRAGMIDDELE MET ROOF-DIERE	103
E.2	<i>DIPHEKO TSA DIPHOLOGOLO</i>	KRAGMIDDELE VAN DIERE	103

E.3	LEOBU MO SETLHARENG SA DITSHEKO	DIE VERKLEURMANNETJIE IN DIE KRAGMIDDEL VIR REGSGEDINGE	104
E.4	KUAMESI	DIE SWART VOELTJIE	105
E.5	TLHOLWE	DIE ROOIHAAS	106
E.6	KGWADIRA	DIE VISAREND	107
E.7	SELETSABANNA	'DIE MANS LAAT-HUILER'	107
E.8	SENANATSWII	DIE OPBLAASPADDATJIE	108
E.9	TSHWENE LE BOTSOFE	BOBBEJAAN EN OUDERDOM	108
E.10	MOROTÔ WA TSHWENI	BOBBEJAAN URINE	109
E.11	SEOLO SA MOTLHWA	RYSMIERNES	110
E.12	MOLALATLHAGENG	LÊER IN DIE GRAS	111
E.13	RABOLO	WATERLIKKEWAAN	113
E.14	LETLALO LA GOPANE WA NOKA (KWENA)	DIE VEL VAN DIE WATER- LIKKEWAAN (KROKODIL)	114
E.15	KWENA LE RABOLO DI TSIDIFATSA MOTHO	DIE KROKODIL EN WATER- LIKKEWAAN 'KOEL' DIE MENS AF	115
E.16	TSSHERE	BOBBEJAANSPINNEKOP	116
E.16.B.	SEGOKGO SE SE BIDIWANG TSSHERE	DIE SPINNEKOP WAT BOBBE- JAANSPINNEKOP GENOEM WORD	117
E.17	GO TSHWARA DINOGA TSE DI KGOLO	OM GROOT SLANGE TE VANG	117
E.18	MAFURA A MOKOPA GONGWE A PHIKA	DIE VET VAN 'N MAMBA OF PHIKA SLANG	118
E.19	MMITSA	DIE ROEPER	118
E.20(a)	KHUPAMARAMA	DIE GROOT BITTERAPPEL	119
E.20(b)	TLHOKWALATSELA	DIE WILDEANGELIER	119
E.21	PAGAMELA	DIE BOOMORGIDEE	120
E.22	SEPHEKO SA NTWA	DIE OORLOGSMIDDEL	120
E.23	PHEKO YA NTWA	KRAGMIDDEL VAN OORLOG	121
E.24	GO TLHAPISA MARUMO KA MOSITSANE	OM DIE ASSEGAAIE TE 'WAS' MET ELANDSBOONTJIE	122
E.25	MOLEKO WA NTSHI MÔ NTWENG	DIE Vlieg AS 'TOORMIDDEL' IN DIE OORLOG	123
E.26	PHEKO MO BOGODUNG	MIDDEL TEEN DIEFSTAL	124
E.27	PHEKO YA LERUO	'N KRAGMIDDEL VIR RYKDOM	125
E.28	PHEKO TSA LERATO	LIEFDESMIDDELE	126
E.29	PHEKO YA MHALATSANA WA MOTSE	DIE KRAGMIDDEL OM 'N STAT OP TE BREEK	126

E.30	<i>PHEKO YA GO AGISANYA</i>	DIE MIDDEL VIR INLIGTING EN VREDE MAAK	126
E.31	<i>SESERWA</i>	EENMALIGE BEVEILIGING	127
E.32	<i>MOGATO</i>	'N TRAPPER'	128
F.1	<i>DITLHARE TSA SETSWANA</i>	TSWANA MEDISYNES	128
F.2	<i>'MOTHO KE TLOU'</i>	'DIE MENS IS 'N OLIFANT'	128
F.3	<i>MOTSWAKO</i>	VERSTERKER	129
F.4	<i>'MOTSWAKO' MO BONGAKENG</i>	'N VERSTERKMIDDEL IN DIE GENEESKUNDE	129
F.5	<i>GO RUFU SETLHARE</i>	OM 'N BOOM TE VERGOED	130
F.6	<i>MELAO YA GO EPA MEDI</i>	VOORSKRIFTE BY WORTELS GRAWE	131
F.7	<i>LESWALO LE LE KOPANG MATLHOGONOLO A MODIMO</i>	DIE VETKLONTPREPARAAT WAT SEENINGE VRA VAN GOD.	132
F.8	<i>LESWALO LA MAKGONATSO-TLHE</i>	DIE 'ALLES-REGKRY' VOORSPOEDPREPARAAT	133
F.9	<i>MEBITLWA E TLHABA BOTLHOKO BA PELO</i>	DORINGS 'STEEK' DIE HARTSEER	134
F.10	<i>LEE LA LEGAKABE</i>	DIE KRAAI-EIER	134
F.11	<i>KHUPAMARAMA MO BOLWETSENG</i>	DIE GROOT BITTERAPPEL EN SIEKTE	135
F.12	<i>NGWOGO KE MOTHUBISO</i>	DIE NABOOM AS PURGEER-MIDDEL	135
F.13	<i>MOJAJA KE MOTHUSO WA MABELE</i>	OM KORINGSAAD TE BEHANDEL MET BOBBEJAANGIF	137
F.14	<i>TAKAPHEPA</i>	WIT KALKERIGE KLIP	138
F.15	<i>GO TIISIWA KA MATLHOMAGANYANG</i>	OM VERSTERK TE WORD DEUR (pr.) EULOPHIA	139
F.16	<i>GO TLHAPISA MOTHO KA MOKHURA WA NOKA</i>	OM 'N MENS TE WAS MET DIE RIVIERKASTEROLIEBOOM SE WORTEL	140
F.17	<i>NAWA YA MOKHURA</i>	DIE KASTEROLIESAAD	140
F.18	<i>MOSÊTSÊ</i>	KIEPERSOL	141
F.19	<i>TSEBEDINTLHA</i>	DIE BOESMANGIFBOOM	142
F.20	<i>MABOFE MO THABELA YA ME</i>	MY BESKERMIDDEL MET CISSUS QUADRANGULARIS DAARIN	143
G.1	<i>PHEKO YA LENAKA</i>	DIE KRAGMIDDEL IN DIE HORING	145
G.2	<i>LENAKA LA BOLWETSE</i>	DIE MEDISYNEHORING VIR SIEKTE	146

G.3	<i>LENAKA LA MELEKO</i>	DIE MEDISYNEHORING TEEN TOORDERY	147
G.4	<i>LENAKA LA MFELE</i>	DIE RIBBOK-MEDISYNEHORING	148
G.5	<i>LENAKA LA DIRA</i>	DIE MEDISYNEHORING TEEN VYANDE	149
G.6	<i>NTSHAFATSO YA MANAKA</i>	VERNUWING VAN DIE MEDISYNEHORINGS	150
G.7	<i>NTSHAFATSO YA LENA LE DITSHIKA KA K GALAGETLWA YA DINOKO</i>	VERNUWING VAN MEDISYNEHORING EN ARE MET TALINUM CAFFRUM	151
G.8	<i>MAKWALO A A KOPANG THUSO</i>	BRIEWE WAARIN HULP GEVRA WORD	152
G.9	<i>GO DUPA KA MOTLHOGO</i>	OM UIT TE SUIG MET DIE SUIGHORING	152
H.1	<i>GO BAPOLA MEOLWANE</i>	OM DIE LANDSGRENSE TE BEVEILIG	154
H.2	<i>GO THA'A MOTSE KA KHUPAMARAMA</i>	OM DIE STAT TE BEVEILIG MET DIE GROOT BITTERAPPEL	154
H.3	<i>NAKO YA GE NTLO YAME E FISIWA KE TLADI</i>	TOE MY HUIS DEUR DIE WEERLIG VERBRAND IS	157
H.4	<i>KOPANO LE DINGAKA</i>	ONTMOETING MET DIE DINGAKA	158
H.5	<i>MANKETLWANEKETLWANE</i>	DIE 'STOKKIESHUISIE'	160
H.6	<i>PABALLO YA NTLO</i>	DIE BEVEILIGING VAN DIE HUIS	162
H.7	<i>GO THAYA BONNO</i>	OM DIE TUISTE TE BEVEILIG	163
H.8	<i>GO THAYA MOTHO</i>	OM IEMAND TE BEVEILIG	163
H.9	<i>GO THAYA SEDIBA</i>	OM 'N PUT SE WELSLAE TE VERSEKER	164
H.10	<i>GO ALAFA DIKGOMO</i>	OM BEESTE TE BEHANDEL	164
H.11	<i>LESWALO LE LENA LA DIKGOMO</i>	DIE KRAGMIDDEL EN MEDISYNEHORING VIR BEESTE	165
H.12	<i>KALAFI YA DIKGOMO</i>	OM DIE BEESTE TE 'DOKTER'	166
H.12(B)	<i>KHUKHWANE YA MAMARI- BOLA MO PHEKONG YA DIKGOMO</i>	DIE MISKRUIER IN DIE BEES-KRAGMIDDEL	167
H.13	<i>DIPHEKO TSA LESWALO LA DIKGOMO</i>	DIE KRAGMIDDELS IN DIE BEESTE SE BESKERMMIDDEL	168
H.14	<i>GO PHEKOLA DIKGOMO GORE DI SEKE TSA BOLAWA KE LENYORA</i>	OM BEESTE TE 'DOKTER' SODAT HULLE NIE VAN DORS OMKOM NIE	171
H.15	<i>PABALLO YA TSHIMO</i>	DIE BESKUTTING VAN DIE KORINGLAND	172
H.16	<i>TIRO YA DITLHARE MO TSHIMONG</i>	DIE FUNKSIE VAN PLANTEMIDDELE IN DIE LAND	172

H.17	<i>GO FOKA TSHIMO</i>	OM 'N LAND TE BESPRINKEL	173
H.18	<i>GO FOKA TSHIMO</i>	OM 'N LAND TE 'ONTTOOR'	174
H.19	<i>PABALLO YA TSHIMO MO MAGODUNG</i>	DIE VERSORGING VAN DIE TUIN TEEN DIEWE	175
H.20	<i>PHEMELO YA TSHIMO MO SEFAKONG</i>	DIE BESKUTTING VAN DIE TUIN TEEN HAEL	176
H.21	<i>GO TLHAPISA MABELE</i>	OM DIE KORING TE 'WAS'	177
H.22	<i>GO THUSA MABELE</i>	OM DIE KORING TE HELP	177
H.23	<i>LEKAKABA LA MABELE, LE PÊEANE</i>	KORINGDOPPIES MET ROES OP	178
H.24	<i>PÊEANE KGOTSA 'RUSE'</i>	ROES OP PLANTE	179
H.25	<i>GO UPA TSIÊ</i>	OM SPRINKANE (SE BEKKE) TE SNOER	179
H.26	<i>GO UPA DINONYANE LE SEBOKWANA</i>	OM VOËLS EN WURMS SE BEKKE TE SLUIT	180
H.27	<i>MOTLHOTLHELO WA DIMPYA</i>	DIE HONDE SE AANHITSER	181
H.28	<i>GO BOLAA DITLHAPI KA MOJAJA</i>	OM VISSE DOOD TE MAAK MET BOBBEJAANGIF	181
I.1	<i>PONTSHISO MO TORONG</i>	'N OPENBARING IN 'N DROOM	182
I.2	<i>MOTHO LE BADIMO</i>	DIE MENS EN VOOROUER- GEESTE (SLAAPWANDELAAR)	182
I.3	<i>GO TLOSA BADIMO MO MOTHUNG</i>	OM VOOROUERGEESTE VAN IEMAND AF WEG TE NEEM	183
I.4	<i>O BITSE NTATAAGO</i>	JY MOET JOU VADER ROEP	184
I.5	<i>DIPHEKO TSA GO RAPELA BADIMO</i>	DIE MIDDELE WAARMEE VOOROUERGEESTE AANBID WORD	184
I.6	<i>KGANG YA MABITLA</i>	AANGAANDE DIE GRAFTE	184
I.7	<i>GO DIRELA BADIMO</i>	DIENS AAN DIE VOOROUERS	185
J.1	<i>GO BOLAYA KWENA KA MONKGÔPHÔ</i>	OM 'N 'KROKODIL' MET DIE NABOOM DOOD TE MAAK	187
J.2	<i>GE MOTHO A LOMILWE KE NOGA</i>	AS IEMAND DEUR 'N SLANG GEPÍK IS	189
J.3	<i>GO FETOLA MOTHO NOGA</i>	OM 'N MENS IN 'N SLANG TE VERANDER	189
J.4	<i>FA MOTHO A LOMILWA KE MOKWEPA</i>	AS IEMAND DEUR 'N MAMBA GEPÍK IS	190
J.5	<i>THABELA YA DIJESO</i>	DIE AFWEERMIDDEL TEEN 'GOED' WAT JOU 'INGEGEE IS'	190

J.6	<i>NOGA MO MOTHONG</i>	'N SLANG IN DIE MENS	190
J.7	<i>DIJESO MO MALENG</i>	PARASIETE IN DIE MAAG	191
J.8	<i>DIBOKO MO MOTHONG</i>	WURMS IN DIE MENS	192
J.9	<i>DIBOKWANA</i>	WURMPIES	192
K.1	<i>BOLOI</i>	TOORDERY	193
K.2	<i>BOLOI</i>	TOORDERY	194
K.3	<i>BOLOI MO DIJONG</i>	TOWERY BY VOEDSEL	197
K.4	<i>BOLOI BA KWENA</i>	KROKODIL-TOORDERY	198
K.5	<i>LEBONE LA MOTHO</i>	'N MENS SE 'LIG'	199
K.6	<i>'GO ITAYA LEBITLA'</i>	'OM DIE GRAF TE SLAAN'	200
K.7	<i>'DIKELEDI TSA MODIDI'</i>	'DIE ARME SE TRANE'	201
K.8	<i>DITLHARE MO BOLOING</i>	MIDDELE TEEN TOORDERY	201
K.9	<i>THOGO YA NGAKA</i>	'N NGAKA SE VERVLOEKING	201
K.10	<i>'MOGATO' MO BOLOING</i>	OM TOORDERY TE 'VER- TRAP'	203
K.11	<i>PHEMELO MO BOLOING</i>	BESKUTTING TEEN TOOR- DERY	204
K.12	<i>DITAOLA MO BOLOING</i>	DOLOSSE BY TOORDERY	205
K.13	<i>THOKOLOSI</i>	TOKKELOSSIE	205
K.14	<i>THOKOLOSI</i>	TOKKELOSSIE	206
K.15	<i>BOLOI BA SESADI</i>	DIE TOOR VAN 'N VROU- MENS	208
K.16	<i>GO LO IWA KA MOROTO</i>	OM MET URINE GETOOR TE WEES	209
K.17	<i>GO BOFA MASEPA A LEGODU</i>	OM DIE ONTLASTING VAN 'N DIEF TE BIND	210
K.18	<i>MONNA MONGWE MO LAPENG LA'AGO</i>	'N ANDER MAN IN JOU HUIS	211
L.1	<i>PELO E E LWALANG</i>	DIE SIEK HART	212
L.2	<i>KALAFI YA PELO</i>	DIE BEHANDELING VAN DIE HART	213
L.3	<i>GE PELO E TLETSE LEHULO</i>	AS DIE HART VOL SKUIM IS	213
L.4	<i>KALAFI YA PELO MO BOHUTSANENG</i>	BEHANDELING VAN DIE BEDROEFDE HART	214
L.5	<i>GE PELO E TLOLATLOLA</i>	AS DIE HART VINNIG KLOP	214
L.6	<i>GO KOKOBATSA PELO</i>	OM DIE HART TE LAAT BEDAAR	215
L.7	<i>KALAFI YA PELO</i>	DIE BEHANDELING VAN DIE HART	215

L.8	<i>KALAFI YA PELO</i>	GENESING VAN DIE HART	216
L.9	<i>KALAFI YA PELO LE BOTSENWA</i>	DIE GENESING VAN DIE HART EN MALHEID	217
L.10	<i>GO KGWAFOFATSA</i>	OM 'N BESETENE TE KALMEER	218
&	<i>SETSENWA LE GO ROBATSA</i>	EN 'N SKAAP AAN DIE SLAAP	
L.11	<i>NKU KA MOILANONG</i>	TE MAAK MET SYNADENIUM CUPULARE (GIFBOOM)	
L.12	<i>BOTSENWA</i>	KRANKSINNIGHEID	219
L.13	<i>BOABOA</i>	'KOM TERUG'	221
L.14	<i>BOLWETSE BA KIDIBALO</i>	VALLENDE SIEKTE	222
L.15	<i>BOLWETSE BA KIDIBALO BO YA LE KGWEDI</i>	VALLENDE SIEKTE EN DIE MAAN	222
L.16	<i>KIDIBALO BA SEEBANA</i>	HERHALENDE VALLENDE SIEKTE	224
L.17	<i>KIDIBALO LE MANKET-LWANE</i>	VALLENDE SIEKTE EN STOKKIESHUIS-GOGGA	224
L.18	<i>KALAFI YA TLHOGO E KGOLO</i>	GENESING VAN DIE GROOT HOOFPYN	225
L.19	<i>TLHOGO E KGOLO (Kh)</i>	DIE 'SWAAR' HOOFPYN	230
L.20	<i>TLHOGO E KGOLO</i>	DIE GROOT HOOFPYN	230
L.21	<i>TLHOGO E KGOLO (I.M.:)</i>	DIE GROOT HOOFPYN	231
L.22	<i>MADI A NGOPE</i>	BLOEDING	232
L.23	<i>NGOPE: KE GORE BOLWETSE BA MADI</i>	AANHOUDENDE BLOEDING: d w s. BLOEDSIEKTE	234
L.24	<i>NGOPE</i>	TANDVLEISBLOEDING	235
L.25	<i>GE MOTHO A TSWA MADI</i>	AS IEMAND BLOEI	235
L.26	<i>GO EMISA MADI</i>	OM DIE BLOED TE LAAT STOL	236
L.27	<i>PHEKO E TSAMAYA LE MADI A MOTHO</i>	'N KRAGMIDDEL MOET SAAMSTEM MET MENS SE BLOED	237
L.28	<i>GO PHEPAFATSA MADI</i>	OM DIE BLOED TE REINIG	237
L.29	<i>BOLWETSE BA PHEFO</i>	'KOUER VAT' – BILHARZIA OF NEFRITIS	238
L.30	<i>SETLHARE SA MADI</i>	MEDISYNE VIR DIE BLOED	238
L.31	<i>THOTAMADI</i>	DIE BLOEDDRUPPER	239
M.1	<i>GE MOSADI A SA TSHOLE BANA</i>	AS 'N VROU NIE KINDERS KRY NIE	240
M.2	<i>MOREMELO WA SESADI</i>	FETUSVORMING VIR 'N VROU	240
M.3	<i>GO RE MOSADI A NNE MOIMA</i>	DAT 'N VROU MOET SWANGER WORD	241
M.4	<i>MOTHO KE NOGA</i>	DIE MENS IS 'N SLANG	242
M.5	<i>GO BOPA MOTHO</i>	OM 'N MENS (BABA) TE VORM	243
M.6	<i>GO FETOLA SETSHEDI</i>	GESLAGSVERANDERING	244

M.7	<i>PUSA MO SESADING</i>	MISLUKTE SWANGERSKAP	245
M.8	<i>GO SEKAMA GA POPELO</i>	SKEEFHANG VAN DIE BAARMOEDER	245
M.9	<i>BOLWETSE BA PHOTSA</i>	MISKRAAM AS SIEKTE	245
M.10	<i>GE BOiMANA BO IMINA</i>	AS 'N MISKRAAM DREIG	246
M.11	<i>GO PHUTHELA MADI A MONNA</i>	OM DIE MAN SE 'BLOED' TE 'VERSAMEL'	247
M.12	<i>GO HUBULOGA GORE GO TSALWE</i>	OM VRUGBAARHEID TE BEVORDER	248
M.13	<i>TLHAGALA MO POPELONG</i>	'N SWEER IN DIE BAARMOEDER	249
M.14	<i>PÔFÔ YA MOSADI KA DITLHARE</i>	OM 'N VROU MET MIDDELE TE 'BIND' (TE 'TOOR')	249
M.14(B)	<i>BOGAFEA</i>	RONDLOPERIGHEID	250
M.15	<i>MO PELEGISING</i>	BY 'N BEVALLING	251
M.16	<i>MADI A MATONA A MOTSETSI</i>	GROOT BLOEDING BY 'N BEVALLING	251
M.17	<i>BOTSALO</i>	DIE GEBOORTE	252
M.18	<i>PELEGO</i>	DIE BEVALLING	253
M.19	<i>PELEGISO KA TALLAPOA</i>	GEBOORTE GEE MET DUIWELSDIS	253
M.20	<i>GO GOROSA 'MOGOLO-A- NAMANE'</i>	OM DIE NAGEBOORTE AF TE KRY	254
M.21	<i>KALANE YA MOTHO</i>	'N MENS SE GEBOORTEVLIES	255
M.22	<i>TLHAPISO YA MOTSETSI LE NGWANA</i>	REINIGING VAN DIE SUIGLING EN SY MOEDER	255
M.23	<i>GO GODISA 'NAMANE'</i>	OM DIE ONGEBORENE (EN SUIGLING) TE LAAT GROEI	255
M.24	<i>GE NGWANA A RATHETSWE</i>	AS 'N SUIGLING 'RAAKGESLAAN' IS	257
M.25	<i>GO ALAFA MAFSI A E SENG A NGWANA</i>	OM VREEMDE MELK TE BE- HANDEL	257
M.26	<i>BOLWETSE BA PHOGWANA</i>	DIE 'KRANKHEID' VAN DIE FONTANELI A	257
M.27	<i>PHEMELO YA NGWANA</i>	DIE BESKERMMIDDEL VIR 'N KIND	258
M.28	<i>'MOSESE' GE KGWEDI E ROGWA</i>	MAANDSTONDE MET NUWEMAAN	259
M.29	<i>GO ALAFA 'MOSESE'</i>	MAANDSTONDE REËL	260
M.30	<i>'MOSESE' O TLÊ KA KGWEDI E THWASE</i>	MAANDSTONDE MET NUWE- MAAN	260
M.31	<i>THOTAMADI LE 'MOSESE'</i>	'BLOEDDRUPPER' EN MAANDSTONDES	261

M.32	<i>MOSADI 'O A SA NNANG PILA' GA A RALLE DIKGOMO</i>	'N VROU WAT HAAR MAAND- STONDE HET MAG NIE TUSSEN DIE BEESTE DEURLOOP NIE	262
N.1	<i>GORE O O MPA A SE KE A GO 'GATA'</i>	SODAT 'N SWANGER VROU JOU NIE MOET 'TRAP' NIE	263
N.2	<i>SETLHARE SA GO TIISA MONNA LE MOSADI</i>	MEDISYNE OM 'N MAN EN VROU 'STERK' TE MAAK	263
N.3	<i>MONNA O O BOTLHOFO GO KOPANA LE MOSADI</i>	'N MAN WAT TE 'LIG' IS VIR SY VROU	264
N.4	<i>GO BULELWA KGORO</i>	DAT DIE 'DEUR VIR JOU OOP- GEMAAK WORD'	264
N.5	<i>GO RATANTSHA MADI A MONNA LE MOSADI</i>	OM 'N MAN EN VROU SE BLOED VAN MEKAAR TE LAAT HOU	265
N.6	<i>MOSWAGADI O 'MONTSHO'</i>	'N WEWENAAR IS 'SWART'	266
N.7	<i>GO PÔTLA: MALA A BOSWAGADI</i>	MAAGDREUNING VAN ROUENDES	266
N.8	<i>MOTHO O O SEFIFI</i>	'N MENS WAT 'BEDUISTER' IS	267
N.9	<i>MALWETSE A SESWAGADI</i>	DIE SIEKTES VAN WEWENAAR EN WEDUWEESKAP	268
N.10	<i>KALAFI YA BOSWAGADI</i>	DIE GENESING VAN WEWE- NAARSKAP	268
N.11	<i>KALAFI MO BOSWAGADING</i>	DIE BEHANDELING VAN IEMAND WIE SE EGGNOTE OORLEDE IS	269
N.12	<i>TLHAPISO YA MOTHO YO O SWETSWENG</i>	DIE REINIGING VAN IEMAND WAT ROU	269
N.13	<i>MONNA GE A KHUTLILWE</i>	AS 'N MAN 'VERSTOP' IS	270
N.14	<i>KHUTLEGO YA MONNA</i>	DIE ONVERMOËNDHEID VAN DIE MAN	270
N.15	<i>GO KHUTLA GA MONNA</i>	DIE 'VERSTOPPING' VAN 'N MAN	271
N.16	<i>KALAFI YA MONNA O A TSERENG BOLWETSI MO MOSADING</i>	GENESING VAN 'N MAN WAT BY 'N VROU SIEKTE GEKRY HET	272
N.17	<i>TEKOLLO YA MONNA KA MATHAOLOLE</i>	ONDERSOEK VAN DIE MAN MET PAVETTA ZEYHERI	273
N.18	<i>GO ALAFA BONNA</i>	OM MANLIKHEID TE VERSTERK	274
N.18(B)	<i>KELETSO YA MONNA</i>	OM 'N MAN TE BEGEER	274
N.19	<i>BOLWETSE BA TEROPO</i>	BLAAS-MOEILIKHEID	275
N.20	<i>'THOTSE'</i>	NEUSBLOEDING NA ONT- HOUDING	275
N.21	<i>KALAFI YA MOKABE LE DIPHILO</i>	DIE BEHANDELING VAN DIE SCROTUM EN NIERE	276

O 1	<i>KALAFI YA MOLWETSE KE LENAKA</i>	GENESING VAN 'N KRANKE MET DIE HORING	277
O.2	<i>GE MOLWETSE A SA ROBALE KA DITLHABI</i>	AS DIE SIEKE VAN PYN NIE KAN SLAAP NIE	277
O.3	<i>LETSHOROMA</i>	KOORSIGHEID	278
O.4	<i>GE BOLWETSE BO DIEGA</i>	AS DIE SIEKTE NIE WIL GENEES NIE	278
O.5	<i>SEROLANE KAMPO DILOKWA</i>	DIE BITTERAPPEL	279
O.6	<i>GE MOLWETSE A FOLA</i>	AS 'N SIEKTE GESOND WORD	279
O.7	<i>MALA A MAŠIBIDU</i>	BLOEDING IN DIE MAAG	280
O.8	<i>KALAFI YA MALA A MAŠIBIDU</i>	GENESING VAN MAAG- BLOEDING	280
O.9	<i>GO THUSA MOTHO O O JELENG MOJAJA</i>	BEHANDELING TEEN BOBBEJAANGIF	280
O.10	<i>KALAFI KA MOJAJA</i>	GENESING MET BOBBEJAANGIF	281
O.11	<i>BOLWETSE BA LETLHAKANA</i>	AAMBEIE	281
O.12	<i>SEBETE</i>	DIE 'LEWER'-PLANT	282
O.13	<i>SEUMAKENG</i>	GALAAANVAL	282
O.14	<i>MOKAPANE KE MOTHUBISO</i>	'BOLPLANT' AS PURGEERMIDDEL	283
O.15	<i>KALAFI YA MOKABE</i>	GENESING VAN DIE SCROTUM	283
O.16	<i>KALAFI YA BOHUTABOSWA</i>	GENESING VAN DIE 'KNOPING AS ERFENIS' (PROSTAAT- MOEILIKHEID)	285
O.16(2)	<i>KALAFI YA BOHUTABOSWA</i>	DIE VERWYDERING VAN 'N GESWEL	286
O.17	<i>KALAFI YA MAFATLHA</i>	BEHANDELING VAN DIE LONGE	287
O.18	<i>GO ALAFA SETSHWAFU</i>	OM DIE INGEVALLE-BORSBEEN TE BEHANDEL	288
O.19	<i>THIBAMO LE MMÊLÊ</i>	DIE BORSBEEN EN RIBBE- OPENING	288
O.20	<i>GE LEOTO LE RURUGILE</i>	AS 'N BEEN GESWEL IS	289
O.21	<i>BOLOI MO LEOTONG</i>	TOORDERY IN DIE BEEN	289
O.22	<i>GE LENGOLE LE RURUGILE</i>	AS DIE KNIE GESWEL IS	291
O.23	<i>FA MAOTO A MONNA A OPA A THUNYA</i>	AS 'N MAN SE VOETE 'KLOP' EN PYN	294
O.24	<i>SEGATSETSA</i>	'VOETRUMATIEK'	294
O.25	<i>SETLHARE SA MANYELELE</i>	MEDISYNE VIR RUMATIEK	295
O.26	<i>GE O KA PUTLEGA LEBOGO; GONGWE WA TLHABYWA KE TSHIPI</i>	AS JOU ARM SOU BREEK, OF 'N YSTER JOU STEEK	296

O.27	<i>KALAFI YA MMELE LE DITOKOLLO</i>	BEHANDELING VAN 'N SEER LIGGAAM OF GEWRIGTE	296
O.28	<i>GE DITOKOLLO DI LE BOTLHOKO</i>	AS DIE LEDEMATE SEER IS	297
O.29	<i>GE MOTHO A FSELE</i>	AS IEMAND GEBRAND HET	297
O.30	<i>BOLWETSE BA GO RURUGA</i>	DIE SIEKTE VAN OP TE SWEL	298
O.31	<i>SEROMA (A)</i>	SERE OP DIE HOOF EN LIGGAAM	298
O.32	<i>SEROMA (B)</i>	GESIGSWELLING	299
O.33	<i>TLHAGALA</i>	DIE BLOEDVINT OF PITSWEER	299
O.34	<i>TLHAGALA E ALAFYWA KA LENGAMO</i>	PITSWEER SE GENEESMIDDEL	300
O.35	<i>MORE WA DINTHO</i>	'N MIDDEL VIR PITSWEER	301
O.36	<i>KALAFI YA DISO KA MONOKOMABELE</i>	DIE BEHANDELING VAN SERE MET KNOPHOUT	301
O.37	<i>GO BOLAWA KE DITSEBE</i>	SEER ORE	302
O.38	<i>TSEBE E E TSWANG MALADU</i>	'N SEER OOR WAAR ETTER UITKOM	302
O.39	<i>SETLHARE SA MEFIKELA</i>	DIE VERKOUEMIDDEL	302
O.40	<i>DINTHO MO MOMETSONG</i>	SERE IN DIE KEEL	303
O.41	<i>LESOKOLLA</i>	SOOIBRAND	304
O.42	<i>GE LEINO LE BOLAA</i>	TANDPYN	304
O.43	<i>MENO GE A THUNYA</i>	TANDPYN	305
O.44	<i>GO NTSHA SEBOKO MO MENONG</i>	OM DIE 'WURM' UIT DIE TANDE TE HAAL	305
O.45	<i>LEITLHO LA MOLAKA</i>	'N SEER OOG	306
P.1	<i>BONGAKA</i>	'TOWERY'	307
P.2	<i>KALAFI YA MOSADI WA ME, KE BAAPOSTOLO</i>	DIE BEHANDELING VAN MY SIEK VROU DEUR DIE APOSTELSEKTE	317
P.3	<i>SERWALO SA MERAPE MO KEREKENG</i>	DIE KROON VAN DIE VOLK IN DIE KERK	321
P.4	<i>PHEKO YA KOLOBETSO</i>	KRAGMIDDEL VIR DIE DOOP	321

A.1

NNETE YA BONGAKA

(Kgatla ngaka, Saulspoort, Tv I.)
(7–3–63)

Kana bongaka ke tlhago ya *bontatemogolo-a-khukhu*.⁽¹⁾ Ke gore ka metlhobo yotlhe badimo ba teng. Fela, ga re a neelwa go bonana le bona fela. Ba tla ba bonala fa go wena, ba bonye matshwenyego a gago, kampo phoso ya gago. Ba tla go ipontsha, mme ba tla go kgalemela yona.

Seo e tlaa ba tumelo mo go wena. Ka nako yotlhe ya bophelo ba gago, nnete ya badimo ga e nke e fela mo go wena.

Mo bongakeng, tshwanelo ya sengaka, ga e a tshwanela go tsietsa. E tshwanetse go latela nnete ya badimo. Ke tshwanelo gore o gopole metlheng ya bofelo ba gago. O itse gore o arabela eng: Nnete, bosula – ò ô arabela. Ge o nne o dira ka phoso, o yo arabela phoso ya gago.

DIE NGAKA PRAKTYK IS EG

Om *ngaka* te wees is natuurlik 'n gebruik van 'my grootvaders van die oertyd'. Dit wil sê van die vroegste tye is die voorvaders daar. Maar net, dit is nie aan ons gegee om net met hulle te verkeer nie. Hulle kom en verskyn aan jou nadat hulle jou moeilikheid gesien het, of jou oortreding. Hulle sal hulself aan jou openbaar, en hulle sal jou daaroor bestraf.

Dit sal by jou 'n (vaste) geloof word. Gedurende jou hele lewe sal die sekerheid aangaande die voorouergeeste nooit in jou ophou nie.

In *ngaka*-wees word dit van die *ngaka*-beroep verwag dat hy nie sal bedrieg nie. Dit word van hom verwag om die waarheid van die voorouergeeste na te volg. Jy behoort te dink aan jou uiteinde. Jy moet weet wat jy gaan verantwoord: Die waarheid, of wat sleg is – jy gaan dit verantwoord. As jy 'n fout maak het dan gaan jy jou fout verantwoord.

(1) *bontatemogolo-a-khukhu*: 'My oupa-hulle van dáárdie tyd d.w.s. my oorgrootouers.

A.2

GO NOSIWA BONGAKA
(Kgatla, Sauspoort, Tvl.)
(6-2-63)

OM DIE NGAKA-SKAP TE DRINK

Ge ke ruta motho bongaka, ga a se fetsa ebile ga se ngaka fa ese gore ke mo nose pele.⁽¹⁾ Mme ke tliilo mo nosa ka lenong. Ke tsa'a pelo ya teng, le ditlhare. Ba re ke *Molêlêmêdi*.

E phela e nna mo metsing; e na le digwêtê tse di tshwanang le tsa 'diatapole'. Kamoo, ke gore ke tsole diaparo tsaaka, ke tsene mo bodibeng ba nôga,⁽²⁾ ke se bone metlang, ke yo ntsha digwete tsa teng. Dit ka nna masome a mararo mo teng ga metsi. Kamoo ke tliilo di ba'a, tse dingwe di oma.

Segwete se sengwe sa teng nka nna ka se epela fa motsweding wa metsi gore se tlhoge teng, e tle e re ge ke se batla ke se bone ka bogaufi.

Ge o se tlhabela jaaka lephutshe, se tla tshwana le lephutse ka kwa teng, se le sesetlha.

Ge or se nositse motho o bo o nne le kitso ya ditlhare. Ke gore ene motho ó o tliil'o go botsa dilo tse di makatsang. Ke gore go ka mo tsa'a kgwedí a ntse a go botsa a re: "Se ke eng, se ke eng?" se o eseng, o se mmontshe gore ke setlhare.

Kamoo ge, kitso ya gagwe e okeditswe ke badimo ba mo fileng kitso e e makatsang.

As ek iemand leer om *ngaka* te word, dan het hy nie (sy studie) voltooi en is hy nie *ngaka* as ek hom nie eers laat drink⁽¹⁾ het nie. En ek gaan hom laat drink met 'n aasvoël. Ek neem sy hart en medisyne. Hulle noem die plant: *Molêlêmêdi*.

Die (plant) leef en bly in die water; hy het knolle wat lyl soos ertappels. Daarom moet ek my klere uittrek en in die kuil van die slang afdaal⁽²⁾, en die stingels van die plant vind sodat ek die bolle daarvan kan gaan uithaal. Hulle kan tot dertig wees in die water. Daarom sal ek party wegsit om droog te word.

Die een bol van die plant kan ek by 'n waterfontein plant sodat dit daar groei, sodat wanneer ek dit nodig het ek dit in die nabyheid kan vind.

As jy dit stukkend sny soos 'n pampoens, dan lyk dit soos 'n pampoens, nl. geel van binne.

As jy iemand hiervan laat drink het, dan moet jy kennis hê van medisyne - plante. Want hierdie mens gaan vir jou dinge vra wat verbasend is. Dit kan naamlik vir hom 'n maand lank neem wat hy net vir jou vra: "Wat is hierdie, wat is hierdie?" nl. wat jy nog nie vir hom gewys het dat dit medisyneplante is nie.

So is dan sy kennis verruim deur die voorvadergeeste wat aan hom kennis gegee het wat net wonderlik is.

(1) Die student moet middele drink tydens sy opleiding.

(2) Die geloof is dat daar 'n baie groot waterslang in so 'n diep kuil bly wat die *ngaka* moet opsoek tydens sy opleiding.

A.2

Itse ge motho o a fetogileng tōta eleng ene o eleng ngaka. Se a se bolellang, itse ge e le sa boammaaruri.

Ge ke mo nosa, ke gore ke lokela ditaolo mo mafsing a kgomo a le mo mogopong o motona wa *Morula*.⁽³⁾

Ke tsentse pelo ya lenong e sedilwe e sa apewa e e neng e omile, mmogo le *Molêlêmedi* gammogo le lerole le ke tswang go let tsa mo lebitleng la rraagwemogolo, ene o ke mo nosang ó.

Go mo nosa lerole le, ke gore motho o lerole. Mme ge ke le tsa'a kwa lebitleng ke nosa o ke mo rutang, e tlaa be e le gore o tlaa bona rraagwemogolo mo torong ya gagwe, mme ené, mongwe wa badimo⁽⁴⁾ ba'gwe, o tla mo kaela kaga sengwe le sengwe, jaaka ditlhare tse a tshwanetseng a alafa ka tsona.

Ke gone ke tla itseng gore motho o ke ngaka, ka a tla sala a rutwa, a gakollwa ke badimo ba gagwe.

More o *Molêlêmedi* o bonwa kwa Molopestat, kwa Boons mo bodibeng ba noga. Ga bo kgale.

O ke mo nosang, ke tshwanetse go mo naya letlhogonolo. Mme ke a le mo naa kan motlhatsiso wa noga. Bogolo thata ke rata dinoga tse di kgolo tse, jaaka tlhware, kampo *phika*, kampo e tona e e nang mo dikgageng: *Mamogaswa*.

Weet dan dat die mens wat waarlik verander het, hy is 'n *ngaka*. Wat hy sê moet jy weet dat dit die waarheid is.

As ek hom 'laat drink', dan meen dit dat ek die dolosse in beesmelk plaas wat in 'n groot maroela ⁽³⁾-houtbord is.

Ek het die hart van die aasvoël ingesit wat rou tot 'n poeier gemaal is aangesien dit gedroog was, saam met die *Molêlêmedi* (waterplant) en ook saam met die stof (grond) wat ek gaan haal het by die graf van die oupa van hierdie een wat ek laat 'drink'.

Om hom hierdie stof (van die graf) te laat drink, is omdat 'n mens stof is. En as ek dit by die graf neem en die een wat ek leer laat drink, dan is dit sodat hy sy grootvader sal sien in sy droom, en hy, (nl. een van sy voorvaders) ⁽⁴⁾ hom opdragte gee aangaande alles, soos medisynes waarmee hy moet genees.

So sal ek dan weet dat hierdie man 'n *ngaka* is, daar hy nog verder geleer sal word, en hy herinner sal word deur sy voorvadergeeste.

Hierdie waterplant *Molêlêmedi* vind mens by Molopestat, by Boons in die kuil van die slang. Die water droog nooit op nie.

Die een wat ek laat 'drink', vir hom moet ek 'n seën gee. En ek gee dit vir hom met die slangbraaksel. Ek hou veral van hierdie groot slange soos die luislang, of die *phika*, of die grote wat in die grotte woon: *Mamogaswa*.

(3) *Morula*: *Sclerocarya Caffra*. Sond., maroela.

(4) Hier is 'n mooi voorbeeld van hoe die Bantoe meen om in voortdurende verbinding met die afgestorwe voorvaders te wees, wat meestal in drome aan hul kinders verskyn, dog ook in visioene.

A 2

Motlhatsiso wa yona ke *malepolepo* fela a mangwe a matala, kampo a masetlha. Ge ke a bonye ke tla a tsa'a ke a omisa ke a tsena mo polokegong, ke tle ke a dirise motlhang ke a tlhokang.

Ge ke mo nositse, le ene o tllilo tlhatsa. Mme go rialo ke gore o ntsha lethogonolo go phedisa batho.

Go rialo ke gore a rurufalwe (5) ke kalafi ya gagwe, e tle e re ge a alafa batho ba tle ba fole; a phedise morafe.

Ge ke sa dire jalo, kagongwe ge a alafa batho a ka fitlhela ba pshamogile mo ene. (6)

Ge re ya mo nogeng ka mokgwa o, ke gore tshimologo ya motho ke noga mo popelong ya mmaagwe. Pele, ke seboko, se be se fetoga se nna noga. Mme Modimo o tla no o se tlatsa ka ditokollo tsotlhe mo marobeng a otlhe.

A re: "Fa ke matlho; fa ke 'tsebe; fa ke mabogo; fa ke maoto."
Mme go nne jalo.

Ge motho a lora noga e le e ntsho, ke mosimane. Ge e le kake, ke mosetsana.

Sy braaksel is net 'n ander groenerige drillerigheid, of ook geel. As ek dit raakloop dan neem ek dit, droog dit en sit dit op 'n veilige plek, sodat ek dit kan gebruik wanneer ek dit nodig het.

As ek hom 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 (5) sodat wanneer hy dokter, die mense gesond kan word; dat hy die volk kan laat lewe.

As ek nie so maak nie sal hy miskien as hy mense dokter, vind dat hulle uit sy hande geglip het. (6)

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.

Hy sê: "Hier is oë; hier is ore; hier is arms; hier is bene". En dit is dan ook so.

As 'n mens droom van 'n slang en dit is 'n swarte, dan is dit 'n seun (wat gebore sal word). As dit 'n rindhals is, dan is dit 'n dogter.

(5) 'n *ngaka* moet altyd 'koel' wees en 'koue' hande hê om te kan genees. Hierdie 'koue' slange is dan net die ideale verkoelingsmiddel.

(6) Huile is dood terwyl hy hulle kon gehelp het.

A.3

GO RUTWA BONGAKA

(Kgatla: Modipane, Botswana
7–12–55)

Ke rutiwe bongaka ka 1937 Ka ya kwa boPedi, ka nna teng ngwaga le kgwedi di le 9, mo dingakeng tse pedi:- Jakob Malatsi le Simon Malatsi. Ke ya go tsena kwa Jakob Malatsi mo tshimologong ge ke fitlha teng; ke nositswe bongaka kwa teng.

O na a nthekisa pôô kwa teng go ntirela ditaola le go nnoa bongaka. Pôô eo ke ne ka e reka diponto tse di 8. Pôô ya tlhabywa. Ka nosiwa ka pelo ya pôô ele, le letswalo la teng. Yanong ra simolla go ya kwa ditlhareng. Kwa ditlhareng ke ntshitse diponto di le 5, go funolo ditlhare.

Setlhare se se ne se tlhakanye le pelo ya pôô e ne e le Leswama, (1) kampô *Pelotheri* ka Sepedi. Ka Sengaka ke *Legwame*. Le *Sebatsane*, ka sengaka ke *Lejakalla*. Jaaka ge ke di nosiwa jaana, e ne e le go re ke ntshiwe mo tlhaloganyong e ke ne ke le me go yona, ke isiwe mo tlhaloganyong ya bongaka; ke seka ka tiholo ke baa le poifo le go lebala.

Ke diretswe lenaka la yona le le kafa 'tsogong la mmôgôtlhō. Ka bolellwa gore ke le letonanyana, lenaka le.

Ka boelwa ka direlwa ditaola di le nne, ka lenaka la letsogo le le jang. Ke sōna sekolo saka sa ntlha ge ke ruta bongaka.

OM BONGAKA GELEER TE WORD

Ek het *bongaka*-onderrig in 1937 ontvang. Ek het na die baPedi gegaan en daar 'n jaar en 9 maande gebly, by twee dokters:- Jakob Malatsi, en Simon Malatsi. Ek het eers na Jakob Malatsi gegaan in die begin toe ek daar aankom; (hulle) het my die *'bongaka* daar laat drink.

Hy het daar vir my 'n bul verkoop om vir my dolosse te maak en om vir my die *bongaka* te laat drink. Daardie bul het ek vir £8 gekoop. Die bul is geslag. (hy) het my die bul se hart laat drink, asook die borsbeen. Toe kon ons begin met die medisyne. Vir die medisyne het ek £5 uitgehaal, om die medisyne 'los' te maak.

Die medisyne wat vermeng was met die hart van die bul, was *Cyphostemma puberulum* (1) Ook die *Sebatsane*-plant wat die *dingaka Lejakalla* noem. En waar ek hulle so moes drink was dit om my te verwyder van die opvattinge wat ek gehad het, en dat ek die *bongaka* opvattinge kon aanvaar; sodat ek nie meer bevrees sou wees of vergeetagtig nie.

Vir my is die linkerhandse horing reggemaak. Daar is aan my gesê:
Hierdie is 'n manlike horing.

Toe is weer vir my vier dolosse gemaak, van die regterhandse horing. Dit was my eerste onderrig toe ek die *bongaka* bestudeer het.

(1) *Leswama, Pelotheri, Legwame:* (Pl. 480) *Cyphostemma puberulum* (C A.Sm.) Willd. en Drummond.

A.3

Ditlhare tse di dirileng lenaka ke:

Leôpê, (3) le tlhakantswe le
Mohotja (4) le
Moupatladi (5) le
Moetapele, (6) di kopantswe
le
Kgomela (7) (ka sengaka) ke
go re *Leobu*. Le
Senalatswii (8) lerapô la
Molalathageng (9), le
Mogobagoba (10) kampô
Mogobadira, le
Kgwadira (11) le setlhare
se gotweng:

Marotobalwe (12). *Marotobalwe*
ke gore ngaka ga e batliwe; e tla bonwa
gongwe le gongwe fela fa a tlhokofalang
teng.

Letshwao la ngaka ke *seditse*: ke
laetswe jalo. Gore molwetse kampo
mang o o lwalang, a seke a botsa. Le
kuane ya ditshipa kampo ya dipela.

Ditaola tse a di nthutileng ke:

Moremogolo (13), ke
Jaro, ke
Kgadi le
Kgatšane.

Die middele waarmee die 'medisyne-
horing' gemaak was is:-

die *Leôpê*-plant (3) vermeng met die
Mohotja-plant (4) en die 'Weerligvanger'-
plant (5) asook,
Thesium utile (6)
en 'n verkleurmanneljietjie (7). Ook 'n
opblaaspadda (8) en die been van 'n
mensgeraamte (9) en *Plectranthus*
cylindraceus Hochst. ex Benth. (10)
die visarend en die plant wat *Marotobalwe*
genoem word. Laasgenoemde word gebruik
sodat die *ngaka* nie gesoek moet word nie;
hy sal oral gevind word waar hy nodig
mag wees.

Die kenteken van die *ngaka* is die
beesstertkwas: so is aan my gesê. Dat
die kranke of enigeen wat siek is, nie
hoef te vra nie. So ook die mus van 'n
wildekat(velle) of van dassie(velle).

Die dolosse wat hy vir my geleer het is:

Moremogolo (13), is
Jaro, is
Kgadi en
Kgatšane.

(3) *Leôpê*:

(4) *Mohotja*:

(5) *Moupatladi*:

(6) *Moetapele*: *Thesium utile* A.W. Hill.

(7) *Kgomela, leobu*: verkleurmanneljietjie.

(8) *Senalatswii*: opblaaspadda.

(9) *Molalathageng*: 'die ruigtelêer': 'n mens-geraamte of lyk.

(10) *Mogobagoba, Mogobadira*: (Pl. 346), *Plectranthus cylindraceus* Hochst ex
Beth.

(11) *Kgwadira*: 'n visarend.

(12) *Marotobalwe*:

(13) Hierdie is die vier name van die hoofdolosse soos algemeen by Tswana-*dingaka*
bekend.

A.3

Ba mpoditse ba re: 'Gae la eno ke kwa kae? Ke ba reile ka re: Ke kwa Kgalagadi Mme ba nthuta ditaola di le nne. Ba re nka tla ka timelwa ke go laola le ba kwano kwa ga etsho, ge ba ka nthuta tse di ntsi tsa ga tlou.

Ke dule kwa teng ke rutilwe dithhare tse nne, kwa ntle ga ditaola, ele badisa ba me kampo dimêpê.

Ke rutilwe:
Lesisimogo (14) le
Phakwe kampo *Thukwane* (15)
le
Kgwara (16) le
Sejabaleki (17).

Dithhare tseo di a kopanga di na *thabela* e e femelang ngaka.

Ba boela ba nthuta sa mala, sa go thubisa, ka *mafsi a Ngwôgô* (18). Ka ruta gore a kopangwa le bupi ba phaletse, kampo moroko wa lebêlêbêlê. Ke be ke a gadiké ke sena go a kopana le bupi boo. Go a gadika ke go tlosa bogale ba go bolaya motho.

Sa bobedi, setlhare sa mala ke *Morokolopodi* (19) kampo *Thagaraga* e tsibidu.

O a nowa mo mosading o setswalo sa gagwe se sa tsamaeng pila.

Mme le ge se tsama' pila, ke go re a o nwe gore se tsamae pila.

Hulle het vir my gevra: Waar is jou tuiste? Ek het toe vir hulle gesê: Dit is in die Kalahari. Hulle het my toe vier dolosse geleer. Hulle sê anders vergeet ek hoe om dolos te gooi tussen ons manne hier tuis, indien hulle vir my veel sou leer i.v.m. die olifant.

Ek het daar weggegaan nadat vier plante aan my geleer is, buiten die dolosse, nl. my oppassers of beveiligingspenne.

Ek is onderrig aangaande:
die *Lesisimogo*-plant (14), en die *Phakwe*- of *Thukwane*-plant (15), *Pelargonium luridum* (16) en *Scilla lancifolia* (17).

Daardie plante word saamgevoeg en hulle word die 'beskermiddel' wat die *ngaka* beskut.

Hulle het my toe verder maag(medisyne) geleer, om die maag te laat werk met *Euphorbiamelk* (18). Ek het geleer dat dit vermeng word met mieliemeel, of met mannasemels. Dan moet ek dit braai nadat ek dit met daardie meel gemeng het. Om dit te braai is om die skerpte weg te neem wat 'n mens kan doodmaak.

Die tweede medisyne vir die maag is *Kohautia amatymbica* (19) of die rooi *Thagaraga*-plant.

Dit word gedrink waar 'n vrou se maandstondes ongereeld is.

En al gaan dit goed, moet sy dit drink dat dit goed kan gaan.

(14) *Lesisimogo*:

(15) *Phakwe, Thukwane*:

(16) *Kgwara*: (Pl. 508) *Pelargonium luridum* (Andr.) Sweet.

(17) *Sejabaleki*: (Pl. 535) *Scilla lancifolia* Bak.

(18) *Ngwôgô*: (Pl. 95) *Euphorbia ingens* (E. Mey) naboom.

(19) *Morokolopodi*: *Kohautia amatymbica* E & Z.

A.3

Digwere tsa teng di a tthathegwa.

Se tlhakangwa le monna o:

Tshipi-di-bogale (20)

Ke tsone!

Tshipi di bogale ge a tsena ke gore e gatolla mosadi. Gore a seke a 'gatwa', a sengwa ke ope o o sa n nang pila.

Erite ka 1941 ke fetetse kwa ga Mangwato, kwa motseng wa Šošong. 'No go le monna yo go tweng Mokêê kwa teng. Ke fetile ka itlatsa kwa go ene. Ka itlatsa ka £ di le 5. A nthuta setlhare se se gotweng:

Lephutse-la-naga (21) le

Leruswa-la-naga (22) le

Lenôkô. (23)

Yanong a boela a ntlatsa ka leswalô le le bidiwang *Molômômonate* (24) Ke gore o tshwanetse gore ge o bua le batho, ba natefelwe ke mafoko a gago. Le ge o alafa, gore ditlhare tsa gago di bee monate, di tsidifatse mmele wa batho.

Tse tharo tseo di a tthapisa. Di tthapisa motho yo o lwalang, gore a bolwetse bo sidilege. Ge ele ba Modimo kampo ele bo bo rometsweng ke batho.

A boela a nthuta *Ngwôgô*, e mapharanyana e (6'' hoog). E a tlhatsisa, go tlosa dikutlobotlhoko tse motho a ntse a di utlwa mo pelong kampo mo moeng.

Ka nna le ene dikgwedi tse nne.

Die bolle van hierdie plant word gekook. Dit word met hierdie 'kêrel' gemeng: *Sphedamnocarpus pruriens* (20)

Dit is die plante.

As die *Sphedamnocarpus* ook inkom, is dit omdat hy die vrou 'onttrap'. Dat sy nie 'getrap' en beskadig moet word deur enigiemand wat nie 'reg' is nie.

Ek het in 1941 gegaan na die Bamangwato, na die stat Šošong. Daar was 'n man wat hulle 'Mokêê' genoem het. Ek het toe gegaan en my (kennis) aangevul by hom. Ek het my aangevul vir £5. Hy het my die plant geleer wat genoem word:

'Die wilde pampoen' (21), 'die veld-

Leruswa' (22) asook *Lenôkô* (23).

Hy het my (kennis) toe verder aangevul met 'n kragmiddel wat genoem word 'Lekkermond'. Dit wil sê dat sodra jy met mense praat, moet hulle genoëe neem met jou woorde. En ook as jy genees, sodat jou medisyne aangenaam mag wees, dat hulle die liggame van die mense kan verkoel.

Daardie drie is om mee te was. Hulle was die kranke persoon, sodat die siekte kan bedaar. As dit ('n siekte) van God is, of ook as dit ('n siekte) is wat deur mense gestuur is.

Hy het toe weer vir my die kort *Euphorbia* plantjie se gebruik geleer. Dit laat mens opgooi, om droefheid weg te neem wat 'n mens aanvoel in sy hart of in sy gemoed.

Ek het toe vier maande by hom gebly.

(20) *Tshipi-di-bogale*: (Pl 340) *Sphedamnocarpus pruriens* (Juss.) Szysz.

(21) *Lephutse-la-naga*:

(22) *Leruswa-la-naga*:

(23) *Lenôkô*:

(24) *Molômômonate*:

A.3

Le ene *Tlhonya* (25) a tseba fela jalo mo *Molômômonate*.

Laboraro ka tsamaya kwa Molepolole kwa go monna, gotwe 'Raleso'. A nthuta ditlhare gape di le nne:-

Mokokonare (26) le *Ntige*. (27)

Di a kopana: ke leswalo le le jewang; ebile le a tlhapa. Le kopana le *Tlhonya*. (25)

A boela a nthuta:

Nao-la-moloi (28) le
Sejabaleki (29) le
Moupatladi (30)

gore go seke ga ba ope yo o ka go romelang sepe se se ka go tshwenyang. 'Base' ya tsona ke *Moumo*. (31)

Kana *Moumo* ke setlhare se se tona. Ke namane e tona ya pheko. Ke gore: ge o tseba mo gare ga batho, o nne namane e tona ya mothol

Se kopangwa le *Lesisimogô*, (32) se dubilwe ka mafura a *Senonori* (33). Ke phologotswana e e tshabang go lebella batho.

Kampo mafura a *setlhong*.

Die plant *Dicoma gerrardii* (25) het toe ook in die 'lekkermond' kragmiddel gekom.

Derdens het ek toe gegaan na Molepolole na 'n man genaamd 'Raleso'. Hy het my verder 4 plante geleer:-

Mokokonare en *Ntige*.

Hulle word saam gevoeg: en is dan 'n eetbare kragmiddel; en kan ook ritueel reinig. Hierby kom dan ook *Dicoma gerrardii* (25).

Hierna leer hy my toe:

Brunsvigia radulosa (28) en
Scilla lancifolia (29) en
'Weerligbinder'.

sodat daar niemand kan wees wat na jou iets kan stuur wat jou sal pla nie. Die baas van hul almal is die rooiblad-wildevy (*Ficus ingens*) (31).

Hierdie wildevy natuurlik, is 'n groot medisyne. Dit is 'n geweldige kragmiddel. D.w.s. as jy tussen mense kom, moet jy 'n 'bees van 'n mens' wees!

Dit word gemeng met *Lesisimogô* vermeng met die vet van 'n *Senonori*, 'n diertjie wat bang is om na mense te kyk.

Of die vet van 'n krimpvarkie.

(25) *Tlhonya*: (Pl. 538) *Dicoma gerrardii* Harv.

(26) *Mokokonare*:

(27) *Ntige*:

(28) *Nao-la-moloi*: (Pl. 391) *Brunsvigia radulosa* Herb.

(29) *Sejabaleki*: (Pl. 535) *Scilla lancifolia* Bak.

(30) *Moupatladi*:

(31) *Moumo*: *Ficus ingens*, rooiblad-wildevy.

(32) *Lesisimogô*:

(33) *Senonori*: 'n 'skamerige' diertjie wat bang is om na mense te kyk.

A.3

Ke gore yo o maswe, ge a tla ko go wena, a ba a gonyella a boifa.

Fela jalo *Lesisimogô*: batho ba go boife. Mme ka *Molomo-monata* ba go rate.

Ke gore ditlhare tse di tlhakangwe, mme go dirwe leswalo le o tsamayang ka lona, go itshasa mo magwafeng.

O bo o latlhele mafuranyana a "gass"; ke gore a go romelwa tladi kampo kotsi engwe le engwe.

"Gass" e tliilo tshwara ditlhare tse go di tiisa gore di nne thata.

Monna yoo a nkopa kgomo kampo £7.10. Mme ka mo patela £8 ka fa ne ke itumeletseng ka teng. Ke ntse nae '7 months'.

Go tsweng foo, ke tsamaile ke alafa batho. Mme ka gakolla babangwe, mme le bone ba nkgakolla, go fitlhela kanjeno.

Dit wil sê: 'n slegte persoon wat na jou kom, moet wegkrimp uit vrees.

Net so ook die *Lesisimogo*-plant: die mense moet vir jou bang wees. Maar met 'die lekker-mond'-plant, moet hulle van jou hou

Dit wil sê hierdie medisynes moet gemeng word en daar moet 'n vetklont gemaak word, waarmee jy kan rondgaan, om jouself mee in die armholtes te smeer.

Dan moet jy ook 'n bietjie karbied-'vet' daarin gooi, vir die moontlike stuur van weerlig na jou, of enige ramp.

Die karbied sal hierdie medisynes bind, om hulle sterk en kragtig te maak.

Daardie man het my 'n bees gevra of £7.10. Ek het hom toe £8 betaal, omdat ek so bly was. Ek het sewe maande by hom gebly.

Van toe af het ek rondgegaan en mense gedokter. Ek het vir sommige wenke gegee en hulle net so ook vir my, tot vandag-toe.

A.4

GO ITHUTA BONGAKA

(Kgatla, Math'kwane, Botswana 1953)

Ge motho a ithuta bongaka, a ka nna a tlaela jaaka mo dithutong tse dingwe. O tlhoka dithata. Mme o o nang le dithata a ka ithuta go fitihella bokhutlong, a fetsa thuto.

Mo pheliong ya thuto, morutwana o tla tshwanelwa go tsena mo dithutong tse di makete, ge a na le gona. Ke gore o tla tshwanelwa gore a rutwe gore dilo tse di maswe a seke a di boifa. Ke gore pelo e be e sule, jaaka ge a ka phatlhola motho ka thipa, kampo a ya go tshwara dibata tse di boitshegang.

OM BONGAKA TE STUDEER

As 'n mens die *bongaka* bestudeer, kan dit gebeur dat hy tekortsiet net soos by ander studies. Hy ontbreek die nodige middele. Hy egter wat die middele het, kan studeer tot die einde toe en sy studies voltooi.

Teen die einde van die studie, sal die leerling die moeiliker onderrig moet ontvang as hy daarvoor kans sien. D.w.s. hy moet dan geleer word dat hy vir verskriklike dinge nie bang moet wees nie. D.w.s. sy hart moet dood wees (gevoelloos), net soos wanneer hy 'n mens oop klowe met 'n mes of hy sou gaan om skrikwekkende roofdiere te vang.

A.4

O tshwanetse go *thaiwa* (1), le ngaka o a ithaa, go mmontsha tse di boitshegang, a le mo metsing, a sa tshabe. O tla ya go bona lege ele dinoga tse di tona, yona *Kgogela* (2) le kwena. Kampo o sega ka thipa, a tsaya *dipheko* (3) mo teng. Ga e re sepe ka motho, ka ba e *bolaila mogopolo*. (4)

E robetse fela. E fitlhela motho e le tsala ya yona.

Ba tla ba ba ipaakantse, — metsi a nna kgakala le bona ba ntse ba le mo ona. Ba tsena fela ba ipaakantse ka dipheko. Ba tsena mo magageng kwa tlase ga metsi. Ba tsena mo dinoga di nang teng.

Ke bona borre ba ba tsamaileng maloba. E ne e le bona dingaka. Ga se tse di buiwang fela. Kajeno ke bongakanya bo e seng ba sepe fela. Metlheng eo e ne e le bongaka tōta; bo ile le beng ba ôna. Ga ba sa tlhola ba le teng ka botlalo.

Hy moet “gedokter” (1) word, 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 dan gaan om te gaan kyk selfs na die groot slange, nl. *Kgogela* (2) en krokodil. Of hy sny met ’n mes, en neem daar kragmiddele (3). Hy gee glad nie vir ’n mens om nie, daar hulle sy denke doodgemaak het. (4) Hy slaap net. Hy beskou die mens as sy vriend.

Hulle sal hulself gereed gemaak het — die water sal weg van hulle bly hoewel hulle onder die water sal wees. Hulle sal sommer ingaan nadat hulle hulself voorberei het met kragmiddele. Hulle gaan in die grotte onder die water. Hulle gaan in waar die slange woon.

Dit is my voorvaders wat nou reeds heen is. Hulle was *dingaka*. Nie die waaroor mens net praat nie. Vandag is dit sommer klein towery wat niks werd is nie. In daardie dae was dit regte towery; dit is egter daar heen, saam met die beoefenaars daarvan. Diesulkes is daar nie eintlik meer nie.

(1) *go thaya*: die handeling, van ’n mens of enige ding met ’n kragmiddel sterk te maak of te “dokter”.

(2) *Kgogela*: ’n baie groot slang wat in diep kuile bly en mense wat by die water kom, intrek en versmoor deur sy gesplete tong in só een se neusgate te druk.

Om van sý skubbe en slym te kry, en van die krokodil, beteken om baie kragtige ‘medisyne’ te hê.

(3) *pheko*: is die kragmiddel, eenvoudig of vermeng, wat die *ngaka* gebruik.

(4) *bolaila mogopolo*: ‘die denke doodmaak’, d.w.s. met middele die wilskrag te beheer.

A.5

GO NNA NGAKA

(Kgatla, Saulspoort, 1961)

Ke ne ke tswa seko!ong jaaka ge rre a ne a nthometse kwa seko!ong gore ke yo rutwa. Mme ka ba ka boa pila. Kwa seko!ong ka ba ka baa 'tits'here' ka rutisa bana mono Kgatleng.

Go tswa kwano, ke ge ke tla tloga mono ke ya kwa Ramakokstat, ke yo nna ngwaga, e ka ba ngwaga tse pedi. Ga bo go le "Inspector", o ne a bidiwa M.D. Achterberg. Ka moo ene a ntsa'a teng, a nthomela kwa Phokeng.

Kwa teng ke ne ke ntse dingwaga di le tharo. Ka ngwaga wa bone waaka kwa teng, ke ge ene gape e sale ene, a tla'ntsaya a nthomela kwa Bloemhof.

Mme a re: O'o tswa tlhogo ya sekolo kwa teng. Ka nako ele ke ge ke le mo P.T.3

Ge ke ntse kwa Bloemhof, batsadi baaka, ebong rre, ene ke ene a kileng a *tletwa* (2) ke rraagwe. Ene, e le bogologolo a sa bolong go swa, nna ke ese ke tsalwe.

A eletsa gore ngwana a ye kwa Setswaneng mongwe: "Ke rata ge a ka tshwara tiro e ya bongaka."

Mme a rata gore ngwana o a tsee tiro e ka tshwano: "O mo nee yona, mme o mo laolele.

"Mme nna ke le rragwemogolo, ka re wena o mo nee. Ge o sa rate o mpoelle. Ka re o mo ree a ye bongaka."

OM NGAKA TE WORD

(bandopname) (1)

Ek het van die skool af gekom soos wat my vader my skool toe gestuur het om geleer te word. En ek het voorspoedig terug gekom. By die skool het ek 'n onderwyser geword en die kinders toe hier in Kgatla-land geleer.

Hiervandaan is ek toe hier weg na Ramakokstat, waar ek gaan bly het vir 'n jaar, of twee jaar. Daar was toe 'n inspekteur, sy naam was M.D. Achterberg.

So het hy my dan daar geneem en het hy my na Magatastat gestuur.

Daar het ek drie jaar gebly. In my vierde jaar aldaar was dit dat hy self weer gekom het en my gestuur het na Bloemhof.

En hy het gesê: 'Jy gaan die hoof word daar van die skool'. In daardie tyd was ek in Laer Onderwys III.

Terwyl ek op Bloemhof was, het my ouers, naamlik my vader, het hy 'besoek' gehad van sy vader. Hy was naamlik reeds lankal dood, voordat ek nog gebore was. (2)

Hy verlang dat die kind na een of ander Tswana-kundige moet gaan: "Ek wil hê dat hy hierdie *ngaka*-beroep moet beoefen."

Hy wou verder hê dat hierdie kind hierdie beroep behoorlik moes aanvaar: "Jy moet dit vir hom gee, en vir hom voorskrywe.

"En ek wat sy oupa is, sê jy moet (die *bongaka*) aan hom gee. As jy nie wil nie, moet jy vir my sê. Ek sê jy moet vir hom sê hy moet gaan leer vir *ngaka*."

(1) 'n Getroue transkripsie van 'n bandopname van hoe 'n Kgatla-onderwyser die beroep laat vaar het vir *bongaka*.

(2) *tletwa*: 'vir hom is gekom'; hier: 'hy het aan hom verskyn'. By die Tswana kom die 'verskynings' van afgestorwenes dikwels voor.

A.5

A mmona a tšile pilapila, ka tšôrô, mo ene; go fitlhela ntata a kileng a tshwengwa ke mafoko a go tšelwa ke rraagwe ka nako yotlhe; a ka nna a tšodisa malatsi a mane a matlhano, wa tša jalo fela; a ntse a bua tšhaka elengwe fela.

Mme a re a tsoga, a begella bomme, a mmolelle kamoo a tshwenyegileng ka teng.

Ntate e ne e le ngaka, (le rremogolo), jalo ge, a rata gore ke tsengwe (mo bongakeng). Mme ba sena tumedi mo go nna, ka gobane motho o o rutegileng ga se yo o dumelang le dethutonyana tse dingwenyana tse.

Ba re: “Ka gongwe o tšilo gana mafoko a re tšilong ‘o a bolela.”
Gatwe: “Re tšaatla re mmona ge a tša, re mmegela mafoko a gore gatweng.

Mme gona ba ne ba nkwaletse lekwalo, ka utlwisisa gore naa reng.

Mme ka seka ka ba araba; ka araba ka gore: “Ga ke utlwe gore le ntse le reng, fela ke tša utlwa ka molomo gore la reng.”

Ka be ke itunna dingwaga tse nne ke sa tše kwa gae, ka go utlwa mafoko a ba a bolellang ekete ga a tsene mo pelong yame.

Yanong ka *ithongwa* ke (1) ene ntatemogolo. Mme o na a sa tše bosigo. O na a sa tša mo nna ke robotse. O na a tša e le motshegare, ka nako ya ‘tri-o-klok’, mantsiboya.

A ba a tša, o tša a ntse a sule, o tša ka phefo. Mme phefo e ya gagwe ge a tša, fela ge e le nako ya phefo, ge o e utlwa e re “tsuku-tsuku”, ke setse ke lebile mmele waka o utlwa gore go tša sengwe.

Ke ne ke phaphala ka ditsebe le matlho ke utlwa mathata a sadiela naga yotlhe, ke tša bona fela a sale a tša. Mme o tšaatla ka mo popegong ya gagwe e a tšang ka yona. Le bokhutswane ba gagwe le popego ya gagwe: “Nô,” ge a tša, ke mmonyel

Hy het hom baie duidelik gesien, waar hy in ’n droom na hom gekom het; totdat my vader ontsteld was deur die woorde waarmee sy vader voortdurend na hom gekom het; hy slaan miskien vier dae oor of vyf, en dan kom hy maar weer so; terwyl hy net oor een saak praat.

En wanneer hy opstaan, dan vertel hy aan my moeder-hulle, dan vertel hy aan haar op watter manier hy gekwel word.

My vader was ’n *ngaka*, (en my oupa), en daarom wou hy gehad het dat ek (in die *ngaka* opleiding) geplaas moet word. Maar hulle het nie geloof in my gehad nie, want ’n geleerde mens is nie een wat glo in ander onderriggies soos hierdie nie.

Hulle sê toe: “Miskien sal hy hierdie woorde nie aanneem wat ons gaan vertel nie.” Daar is gesê: “Ons sal hom nog sien as hy kom, en ons sal hierdie woorde aan hom meedeel wat gesprek is.

Hulle het daardie tyd aan my ’n brief geskryf, en ek het verneem wat gesê is.

Ek het toe nie (definitief) aan hulle geantwoord nie; ek het geantwoord en gesê. “Ek verstaan nie wat julle alles sê nie, maar ek sal uit die mond kom hoor wat julle sê.”

Ek het toe sommer vier jaar gewag sonder om huistoe te gaan, deur te hoor wat hul sê net asof dit nie in my hart ingaan nie.

En toe het my oupa self aan my verskyn. Maar hy het nie in die nag gekom nie. Hy het nie tot my gekom toe ek geslaap het nie. Hy het helder oordag gekom, om drie-uur in die namiddag.

Hy kom toe, hy kom nadat hy reeds dood is, hy kom met wind. En as hierdie wind van hom kom, net as dit tyd vir die wind is, as jy hoor hy (die wind) sê “Tsuku-tsuku”, dan bemerk ek reeds dat my liggaam vir my sê daar kom iets.

Ek het my ore gespits en met my oë na alle kante rondgekyk, en dan sien ek maar net dat hy reeds verskyn het. Hy kom dan ook met die liggaamsbou waarmee hy (elke keer) kom. Ook sy kortheid en ook sy gestalte: ‘Nee’, as hy kom dan herken ek hom!

(1) ‘*ka ithongwa ke ene*’: ‘aan my is gestuur geword deur homself’ dus: hy het self na my gekom.

A.5

Ke be ke mo tshwantse, ke be ke itse
gore motho o o tswana le mang: mme
o bo o (le)ntate.

E (o sule ke ise ke tsalwe). Ke utlwile
ene koko o a neng a mo tshotse. A
bolella gore: ntatago o na a le mokhutswane..
mme a seka a mpoletla popego. Nna mo
ponong yaaka ke bona popego ya gagwe
gore o tswana le mang mo baneng ba
gagwe ba basimane ba bararo, le basetsana,
ba ka nna bane.

Mme ene, popego ya gagwe, a
tshwanaka le o o bidiwang Johane. Mme
ka bosweu o tswana le ene mo popegong.
(Le batsadi baaka) ba dumela gore ke ene
(rremogolo).

Jaanong ene a tla go nna. Ere ge a tla,
ke be ke tshaba; ke tshabela mo ntlung,
'mara' gona go sa thuse sepe.

Erile ke le mo tlung, fela jaanong ge a
bua le nna, ba ba kwano kwa ke
tshabetseng mo go bone, eno o a bua,
mme bone ga ba mo utlwe.

Mme nna jaanong ke itirela jaaka
ekete ga ke mo utlwe, gore o bua le motho.
Babangwe ga ba mmone; o bonwa ke nna
fela.

Ke selo se se ntiragaletseng magkgatha
a mararo, a mane. Jalo erile mo mokgatho
wa bone, ka be ke raa ntate o mongwe o
a le motona: Ke mmotsa gore: "Na
'are: Selo se ge motho a se bonisiwa bogo-
logolo, kampo sa motse o a ntse a sule o
tsalwa, a ge a tla mo wena, mme ge
ommona a tswana le rraago, kampô
rraagomogolo mme a bolela le wena ka
mafoko a a makatsang – kana ke bona
nna ke sa robale, ge o bona ekete ke swa
jaana; ke bopamiswa ke go tshaba motho
ke sa mmone.

"O bua jaaka ge re bua yaana. Ke
mmona jaaka ge ke ntse ke go lebile. Mme
wena jaaka ge re le babedi o ka seke wa
mmona. Le go bua gaaka, o tla
nkutlwa mme ene o ka seke wa mo
utlwa. Kana ene ge a tla, o tswana le
ntatemogolo."

Ek vergelyk hom dan, en ek weet dan
soos wie hierdie man lyk: en dit is dan
my (groot)-vader.

Ja (hy is dood nog voor my geboorte).
My ouma het ek gehoor, wat met hom
getroud was. Sy het gesê: Jou (groot)-
vader was kort gewees ... maar sy het nie
vir my gesê wat sy voorkoms was nie. Ek
self het in my gesig gesien na wie sy voor-
koms lyk onder sy drie seuns en vier
dogters.

En sy voorkoms het gelyk soos die een
(seun) wat Johannes genoem word. Na
sy ligte velkleur lyk hy na hom. (Ook my
ouers) stem saam dat dit hy (my oupa)
was.

Hy het dan na my gekom. En toe hy
kom toe vlug ek; ek hardloop toe in die
huis in, 'maar' dit het niks gehelp nie.

Terwyl ek in die huis was, net sodra
hy met my praat, hulle wat hier is waar
ek heen gevlug het, hy praat maar hulle
hoor hom nie.

Ek dan nou het gemaak asof ek hom
nie hoor nie, as hy besig is om met 'n
mens te praat. Die ander sien hom nie;
hy word deur my alleen gesien.

Dit is iets wat met my gebeur het drie
of vier keer. En so dan, tydens die vierde
keer, toe sê ek vir 'n sekere ou vader:
Toe vra ek vir hom: "Sê my tog: Hierdie
kwessie van iemand wat iets gewys word
van lank gelede, soos van hierdie stat,
terwyl hy reeds met jou geboorte oorlede
was, as hy na jou kom en jy sien hy lyk
soos jou vader of jou grootvader en hy
het met jou gepraat met merkwaardige
woorde – want ek vind dat ek nie kan
slaap nie, as jy sien dat ek so lyk of ek kan
doodgaan; ek word maer van bang wees vir
iemand wat ek nie kan sien nie.

"Hy praat net soos ons nou praat. Ek
sien hom net soos ek nou na u kyk. Maar
u, soos ons nou twee is, u sal hom nie kan
sien nie.

So ook as ek praat, u sal my hoor maar
vir hom sal u nie kan hoor nie. En as hy
verskyn, dan lyk hy net soos my oupa".

A.5

Jalo ge ke mmolelela jaana. motho o motona a re: "Monna, o tla lwala. La bofelo ge o ganana le mafoko a aa buang le wena, o tla lwala. O tla go tshwenya mo mmeleng. O mo arabele, gore ere se a ka se tlhokang mo go wena, o mo arabe ka molomo wa gago gore: Jang, jang, jang, jang. — O bolele!"

O ntse a re:

"Ke go laela gore o ye bongaka; mme o ye kwa bophirimatsatsi. Mo tseleng ya gago ge o tloga o tsamaya, o tla bona mothonyana o o kana — ke monna. O tla go tlela naga a sena sepe, a le moetse go tloga fana go fitlhela fa!"

Ene e le motho o o mokhutswane bo bo tona, mme a nonofile. Pelo yaaka e ne ekete ga e dumele se a ka se buang le nna. La bofelo ka ge a ntse a ntshwenya ka kwalla batsadi baaka, ka thella, ka tla kwano gae. Ge ke ba bolella mafoko a otlhé a, go tshwenyega gaaka, ba re: "Mme ke se le rona re tshwenyegang ka sona".

Ka ba raa ka re: O batla gore ke ye bongaka, mme a re ke ye Jeremane kegore kwa S.W.A. Jaanong ka re: Wena rre, le mme, a le a dumela gore ke ye bongaka?

Ba re: "Nô, go ka nna kgotso jaaka ene (a go laetse). Ga se rona ba re go na'ang — o newa ke ene rragomogolo".

E le gore ke tlilo tlogela tiro ele ya botitšere gotlhegotlhe. Mo nakong eo ke ne ke amogela £12 mo kgwedding.

Go tsama's gaaka, e ne e le ka 1939. Ke tshotswe ka 1907. Dinyaga tsaka kajeno di 54.

Ke ne ke kopile 'post' kwa Kimberley, ba be ba mpha tiro kwa Chrome Mine Institute. Ka be ke baya 'notisi' gore ge ngwaga o fela, ke tla be ke se teng.

Toe ek hom dan so beskrywe, toe antwoord die ou man en sê: "Man, jy sal siek word. En op die ou end, as jy wederstrewig is teen die woorde wat hy met jou praat, sal jy siek word. Hy sal jou pla na die liggaam. Jy moet hom beantwoord, sodat wat hy mag wil hê van jou, jy hom mondelings kan antwoord as jy sê: Hoe en hoe en hoe en hoe. — Jy moet praat!"

Hy sê maar net weer:

"Ek gee aan jou opdrag om te gaan vir die *ngaka*-opleiding; jy moet na die weste gaan. Op jou weg, as jy met jou reis begin, sal jy 'n (kort) mannetjie teëkom wat só groot is — dis 'n (volwasse) man. Hy sal uit die veld na jou kom sonder iets aan, (nakend), met lang nekhare tot hier!"

Dit was 'n baie kort mannetjie maar volwasse (sterk). Dit was asof my hart nie glo wat hy vir my sê nie. En eindelijk omdat hý my aanhoudend lastig geval het, het ek (hieromtrent) aan my ouers geskryf, vertrek en hierheen huistoe gekom.

Toe ek vir hulle al hierdie dinge vertel, hoe ek ontstel word, sê hulle: "Maar dit is wat vir ons ook ontstel."

Ek sê toe vir hulle: Hy wil hê ek moet vir '*ngaka*' gaan (leer) en hy sê ek moet na Duits gaan d.w.s. na S.W.A. Toe sê ek: Vader en moeder, gee u verlof dat ek kan gaan leer vir *ngaka*?

Hulle sê toe: "Nee, dit kan vrede bring, soos hy (jou beveel het). Dis nie ons wat (die opdrag) aan jou gee nie — dis jou grootvader wat dit aan jou gee.

Dit sou beteken dat ek daardie werk as onderwyser geheel en al gaan laat vaar. In daardie tyd het ek £12 per maand ontvang.

My vertrek was in 1939. Ek is in 1907 gebore. Vandag is ek 54 jaar oud.

Ek het 'n pos gevra te Kimberley en hulle gee my toe werk in die Chroommyn Instituut. Ek het toe kennis gegee dat ek aan die einde van die jaar nie meer daar sal wees nie.

A.5

Ke be ke tsamaya, ke tsa'a terena
 teng e yong feta kwa Griekwaland.
 Damaraland ke tsamaile ke ita'a
 motlhaba, ke fale, ke yo wela kwa.
 Malatsi ao a ke a tsamaileng ke malatsi
 a mararo ke be ke le teng, ka terena
 ke selo sa bosigo le motshegare.

Ke ne ke rata go bona gore a *badimo*
 ge ba ne (2) ba tlile mo go nna mme ba
 tlo bua le nna, a go lebaganye jaaka ge
 a na a nthaya, fa a re o tla kopana le
 motho o o ntseng jaana. Gona ke tla
 bana le tumêlo mo *batho ba ba suleng*,
 gore *ba bua nnete*. (3)

Ge ke goroga, ke santse ke lebile
 German West, kwa steišeneng se se ka
 kwano, ke gona mo erileng ke fologa
 teng ka taelo ya gagwe; batho ba teng
 ke ba Sekgoa ba ba 'poratang'. Ba re: ge
 o fologa, o tla bona motse. Ge ke fologa
 ka taelo ya tulo e ne ke 'bôrta' go e
 bona, ka batla tsela.

Batho ba ke ba fitlhelang ke Matamara.
 Ke ba raa ke re ke batla tsela e e tla
 welang kwa Kgalagadi o o kwa tlase. Ke
 tlile go batla dilonyana tse nka phelang
 ka tsona. Ge ke re ke batla bongaka: ke
 mang o e leng ngaka e kgolo mono? ba re:
 "Mm .. morafe o o mokhutswane ke
 mangaka fela, bogolo ba bone. Le go o
 mmona, o seke wa mo nyatsa. Ke
 ngaka! "

Ba ra'a Mamponyemponye.
 Bathonyana ba ba khutswane. Tlhogo
 ya bone e ka feta tafole e go le gonye.
 Mme a tsofetse. Babantsi thata mo
 lefatseng.

Erile ke tloga mola, ka bona monna
 mongwe wa Motamara. Mme ntate o ke
 ntseng ke buisanya le ene ke motho
 o a leng mo tseleng, a re o ya bongaka.
 Mme ke mmotsa ka re: "O ya kae?
 Kwa o tlwaetseng teng go ya bongaka? "

Ek het toe afgereis: ek het die trein daar
 gehaal wat deur Griekwaland sou reis. Ek het
 oor die sand gereis na Damaraland en
 uiteindelik daar ver aangekom.

Daardie dae wat ek gereis het was drie dae,
 en toe kom ek daar aan, aangesien 'n trein
 'n ding is van nag en dag (reis).

Ek wou sien of die voorvadergeeste, die
 kere as hulle na my gekom het om met my
 te praat, of dit so is soos wat hy aan my gesê
 het, toe hy beweer het dat ek 'n man sal
 teenkom wat so en so is. Dán sou ek geloof
 hê in die mense wat reeds afgestorwe is,
 nl. dat hulle die waarheid praat.

Toe ek aankom, terwyl ek nog beweeg
 in die rigting van Duits Wes, by die stasie net
 duskant (die grens), dit is daar waar ek toe
 afklim in opdrag van hom (my oupa); die
 mense daar was van die witmense wat 'praat'
 (in 'n Europese taal). Hulle sê: As jy afklim,
 sal jy 'n naturellestat kry. Toe ek afklim in
 opdrag van die plek wat ek 'behoort' te kry
 soek ek toe pad.

Die mense wat ek daar aantref is Damaras.
 Ek sê toe vir hulle ek soek die pad wat
 afgaan na die onderste (diep in die) Kalahari.
 Ek het goetertjies kom soek waarmee ek
 kan lewe.

Toe ek sê ek wil die *bongaka* hê: Wie is
 hier die groot *ngaka*? sê hulle: "Mm ...
 die kort volkie is almal *dingaka*, die groot
 meerderheid van hulle. En ook as jy na
 hom kyk, moet jy hom nie verag nie. Hy is
 waarlik 'n 'dokter'! "

Hulle meen die Mamponyemponye. Hulle
 is kort mensies. Een van hulle se kop sal net
 effens hoër wees as hierdie tafel. En dis dan
 ou mense. Hulle is talryk in die land.

Toe ek daar weggaan, sien ek 'n sekere
 man, 'n Damara. En hierdie man met wie ek
 al die tyd in gesprek was, is iemand wat op
 pad is wat sê dat hy gaan om te leer vir
ngaka. Ek vra hom toe: "Waar gaan u heen?
 Waar is u gewoon om heen te gaan vir
ngaka-studies?"

(2) & (3) *badimo ba bua nnete*. *badimo*: iemand se afgestorwe voorouers, speel 'n geweldige rol in die Tswana-lewe, soos hierdie hele geskiedenis illustreer, en ook hoe hulle 'die waarheid praat'.

A.5

A nthaya a re: “Ke kwa tlase kwa. Mme le wena, ka o batla bongaka, re ka tsama’a mmogo.

Ka mo ra’a ka re: a go na le go reka dijo mo tseleng? A re: go na le benkelenyana, mme e kwa kgakalanyana. Ka ya mo benkeleng, ka tsa’a ‘diloufu’ di le tharo tsa borotho. Ka re: le ge bo ka omella, ke tlo bo ina mo metsing, ke ja. Ke gona ke tlogang, le ene a tshotse ‘diloufu’ tse tharo.

Ga ke na dikobô; ke tshotse kobô e lengwe, le ‘jase’. Kamoo, ke wetse teng. Ge re o lebile, re sen’o tshela moedi wa noka, ge re tsamaa, re tsena mo motlhabeng o mošibidu wa mošawašawa o, ke makala ke bona motho, mme o mo tseleng.

‘Tsela di a kgaogana. Mo karolong ya teng, monna o, o letile nna.

O a itse ge ke tla. Mo therong e ke rerilweng ka yona, le ene badimo ba tswa mo ene, ba rerisanye le ene; mme ntate o, le ene o bone gore ke tlaa tla. Mme o tshwanetse go nkopantsha. Fa teng fa neng kabe ke timela.

Ntate o, a re thibela, a mpitsa ka leina laaka, le ke tsetsweng ka lona la Motsididi A mpoella gore ntatago ke mang, maago ke mang. Ele santlha ke bona jaana; mme sa bobedi, mosadi kwa Rhodesia le ene o kile a mpoella jalo.

Jaanong ka makala ge ke kopana le monna ona, a mpoella jaana. Ka dumela ka gore ga ke mo itse, mme ga a nkitse, mme leina laaka o le tsere kae? O itsile jang gore a ke nna?

Ke ene ngaka o moetse. Ga aa tswala sepe — ke letlalonyana fela le eketeng ke seopenyana fela.

A re: “O no o tla timela, fela ke go amogela ka bagolo ba gago, bao ba ba suleng. O no o le tlhogo e thata. Nkabe bongaka o sa bolo o bo tsaa. Mme a o a bona dipontshiso tsa bona, di go bontshitse jang?”

Ka re: “Di mpontshitse thata.”

Hy sê toe vir my: “Dit is daar verder aan. En aangesien jy ook wil leer vir *ngaka*, kan ons maar saam gaan.

Ek vra hom toe: kan mens langs die pad kos koop? Hy sê: Daar is ’n winkeltjie, maar dié is taamlik ver. Ek gaan toe na die winkel en neem toe drie brode. Ek dink toe: Al sou hulle uitdroog, sal ek hulle week in water en dan eet. So het ek dan vertrek, en ook hy het drie brode geneem.

Ek het nie komberse nie; ek het net een kombers en ’n jas. So het ek daarheen afgereis. Toe ons in daardie rigting beweeg, nadat ons deur die leegte van die rivier gegaan het, terwyl ons loop, kom ons in rooi los sand, en was ek verwonderd toe ek ’n mens sien, wat in die pad was.

Die pad verdeel (in twee). By die splitsing, wag hierdie man vir my.

Hy weet dat ek kom. In dié predikase waarin ek my opdrag gekry het, het die voorvaders ook na hom gegaan en met hom gepraat, en hierdie vader het ook gesien dat ek sal kom. Ook dat hy my moet tegemoetgaan. Want hier sou ek verdwaal het.

Hierdie vader het ons toe gekeer, my op die naam genoem wat ek van my geboorte af het, nl. Motsididi ‘Koele’. Hy sê toe vir my wie my vader is, wie my moeder is. Dit was die eerste keer dat ek so iets sien; die tweede keer het ’n vrou in Rhodesië ook so vir my gesê.

Ek was toe verbaas toe ek hierdie man ontmoet wat so met my praat. En ek het geglo, omdat ek hom nie ken nie, en hy my ook nie ken nie, en waar kom hy dan aan my naam? Hoe het hy geweet dat dit ék is?

Dit is toe hy: die ‘*ngaka*’ met die maanhaar. Hy het niks aan nie behalwe ’n velletjie amper soos ’n velskortjie.

Hy sê toe: “Jy sou verdwaal het, maar ek ontvang jou in (die naam van) jou ouers, daardie wat dood is. Jy was hardkoppig. Anders kon jy al lankal die *ngaka*-kennis geneem het. En sien jy nou hulle openbaringe, wat hulle vir jou wou wys?”

Ek sê toe: “Hulle het vir my duidelik gewys”.

A.5

A re: "Ga ke re ó mokhutswanyane?
O mosweu."

Ka lemoga gore tota Rre o ...! Ka
dumalanya le ene.

A re: "A re tsamae. O tsamaa le nna.
Monna o o batla bongaka, mme gase
baagwe, ke ba gago; ke wena motho
wa bongaka. Koo bo go neela, mme o
bo fiwa ke ntatagomogolo. Tuelo ya
teng ke tla e go begella re sena go fitlha
kwa gae."

Nna ke ne ke tshotse £100 mo go
nna — ke sa itse gore tuelo ya bona e
ka nna kanang kang.

Ke gona, ge re fitlha, ba feta ba
nkamogela. Faabo monnamogolo ke
fitlhetse ba epetse dikota, di dirilwe
mosakô ...⁽⁴⁾,

O ne a tshôma ka Se-afrikaans: mme
puo ya bone e a 'klika'. Ke: 'tlika-tkla'
jaaka Maserwa. Ge o re: 'tlheng-gha'
o a dumedisa. O le a re: 'tlham-gha'.

Mme a re: 'go tloga fà, ke go fa
setlhare se. Re 'o tsena mo ditaung.
Tshwaral E tla re bona, mme e re
fapogela; mme re tla goroga kwa re
yang teng'. Ke nnete: re tsamaile, ra
yo goroga, ka re lala nageng ... Mme
ditau re di fetile jaaka dipodi fela mo
nageng, di tshameka.

Pheko ya gagwe e ne e le kotana .
fela; ge o e bona, e tswana le *Mokunya* ⁽⁵⁾.
Ke gore mokgwa wa yone: E go lebale.
Ga e itse gore o eng. Le gone, ga e kake ya
go eletsa go go bolaya. E go leba fela e
be e ithoballa jaaka mpsa.

Ra yo tsena kwa'agwe e le mosako o
motona, o o mojako o mongwe. O a
tswalwa ge tsatsi le wela. Ga no ngwana
o a ka tsamayang ka fa ntle, bakeng la
bontsi ba ditau.

Hy sê: "Is dit nie so dat hy kort is nie?
Hy is lig van kleur".

Ek besef toe: Waarlik hierdie man ...!
En ek het met hom saamgestem.

Hy sê toe: "Kom ons loop. Jy gaan
saam met my. Hierdie man wil *ngaka-*
kennis hê, maar dit is nie vir hom bedoel
nie, dit is vir jou; jy is die een wat *ngaka-*
kennis kan opdoen. Ek gaan dit vir jou
gee, maar jy ontvang dit van jou groot-
vader. Die vergoeding daarvoor sal ek vir
jou sê nadat ons tuis aangekom het."

Ek het £100 by my gehad — ek wis
nie wat die vergoeding hiervoor sou bedra
nie.

Toe ons dan aankom, het hulle ons
ontvang. Daar by die ou man se kraal het
ek gevind dat hulle regop pale in 'n kring
geplant het ...⁽⁴⁾

Hy het in Afrikaans gepraat; maar hulle
taal het klapklanke. Dit is 'tlika-tkla' soos
die Masarwa-Boesmans praat. As jy sê:
'tlheng-gha', dan groet jy.
Daardie een antwoord: 'tlham-gha'.

Hy sê toe: 'Van hier af, gee ek vir jou
hierdie middel. Ons gaan nou tussen die
leeus inkom. Neem dit! Hy (die leeu)
sal ons sien en dan vir ons padgee; en ons
sal veilig aankom waar ons heen gaan'. Dis
waar: ons het geloop en veilig aangekom,
hoewel ons in die veld geslaap het ...
By die leeus het ons verbygestap net soos
by bokke in die veld, wat speel.

Sy beskermmiddel was net 'n stuk hout;
as jy daarna kyk, dan lyk dit net soos
rooi-wag-'n-bietjie ⁽⁵⁾. Dit het die uitwerk-
ing dat hy jou sal vergeet. Hy weet nie
wat jy is nie. En ook sal hy jou nie begeer
om jou dood te maak nie. Hy kyk net na
jou en slaap dan soos 'n hond.

Ons het toe aangekom by sy tuiste, nl.
by 'n groot paalomheining met net een
ingang. Dit word toegemaak as die son
ondergaan. En daar is dan geen kind wat
buite sal loop nie, vanweë die baie leeus.

(4) *lesaka*: is 'n gewone kraal, dikwels van regop pale langs mekaar, vir beeste.

Hier *mosako*: 'n paal omheining vir die veiligheid van die hutte teen roofdiere.

(5) *Mokunya*: (Pl. 378) *Clerodendrum uncinatum* Schinz. rooi-wag-'n-bietjie.

A.5

Le dikgomo o a di 'bêrêka' ka dipheko. Di ka tshwara masome a a supang. Bogolo nku! Se a se ruileng: Nku e telle! Mme dilo tse ga di jewe ke sepe, ka 'perekô' ya gagwe, ka mokgwa o a di 'berekileng', ka teng.

Jaanong ge ke sen'ô goroga, a mpegela mo mosading. E, ba nkamogela. A bitsa bana ba gagwe ba barataro ba basetsana, mme ba kana ka ntatabo ...

A mpoella a re: "Bana ba ke bone ba o tliilong o tsa bongaka moo bone. O tla fetsa ka mosadi-mogolo. Mme o tliilo nna dingwaga tse di supang. Ngwaga wa bofelo re a go bulela. Ge o tsamaa o tla bo o le ngaka.

"O ô o go ruta ngwaga. Ge o fetsa, o tla tsewa ke o; ge o o fetsa, o tsewa ke o." Thuto ke e tsaya mo ale mongwe, a le mongwe, ke fetse le ene. Moleko wa gagwe: A nthute lenaka, kamoo a tlhamang ka teng. Kamoo ke na le dinaka tse di supang. Ke ntse 'dijara' tse di supang. Ka ngwaga wa bosupa, ke ge ba mpofolla. Mme be gona ke bolaelwa kgomo ya feresi.

Ngwaga waaka wa bosupa, ge ke rutwa ke mosadi mogolo, yaanong monna-mogolo yaaba gona a tlhakanang le nna. O na a nthuta gore tlhare se le sengwe nka se berekisa mo malwetseng a le mararo. O ne a mparologanyetsa setlhare jalo.

Pheko ya teng e tona: Ke letlalo la kgomo. Basetsana ba ba rataro ba, ba tsenye le nna mo kobong e, mantsiboa. Ke moleko wa go re ge nka re bosigo ge ke robetse, nka ba kgomo ka re:
"Mosadi"! — ga ke ngaka!

Ke go re: ke ba busetse kwa morago. Se ke tliileng go se batla, ke tlele sona.

O tshwanetse go baa le bona malatsi a ka nna mararo, a mane; ene o tliilo go bolela gore jang.

Ook die beeste behandel hy met beskermmiddele. Hulle kan tot 70 wees. Veral skape! wat hy het: 'n verskriklike getal skape! En hierdie dinge word deur niks gevang nie, as gevolg van die behandeling waarmee hy hulle 'gedokter' het.

Nadat ek toe daar aangekom het, het hy my aan sy vrou voorgestel. Ja, hulle het my ontvang. Hy roep toe sy 6 dogters, wat net so groot soos hulle vader is ...

Hy sê toe vir my: "Hierdie kinders, dit is by hulle wat jy gaan leer om *ngaka* te word, by hierdie ses dogters. Jy sal (die studie) afsluit met die ou vrou. En jy gaan sewe jaar bly. Die laaste jaar maak ons vir jou (die pad) oop. As jy vertrek sal jy dan 'n *ngaka* wees.

"Hierdie een gaan jou 'n jaar lank leer. As jy klaar is, neem hierdie een jou, en dan weer hierdie een."

Ek moes by een vir een leer en by haar klaarmaak. Die ding was: sy moes vir my leer hoe sy haar medisynehoring berei. So besit ek dan sewe medisynehorings. Ek het sewe jaar daar gebly. Die sewende jaar het hulle my 'los gemaak'. En ook is daar toe vir my 'n vers geslag.

In my sewende jaar is ek toe deur die ou vrou geleer, en was dit dat die ou man met my te doen gekry het. Hy het my geleer dat ek een plant vir drie siektes kan gebruik. So het hy my geleer om te onderskei tussen plante.

Die kragmiddel hiervoor is iets besonder: Dit is 'n beesvel. Hierdie ses dogters het met my saans op die beesvel geslaap. Dit was 'n 'proef' om te bepaal of ek in die nag as ek slaap ek aan hulle sou vat en sê:

"Vrou" — dan is ek nie 'n *ngaka* nie!

D.w.s. Ek moet hulle ignoreer. Dit waarvoor ek gekom het, dáárvoor moet ek daar wees.

Jy moet vir drie of vier dae met hulle wees; hy sal vir jou sê hoe.

A.5

Ke robala mo letlalong le. Ke le le sugilweng le le boleta la kgomo. Le lengwe la adilwe; le lengwe re a le apara. Jaanong ke ithoballa fela. Ke ntse le bone malatsi a mane a, ke gona a ba farologanya.

Ba tsamaya ba yo bolella ntataabona, ba re: "Nyaa ke motho fela." Ke go re: o na le metlholo: lenaka la kgomo. O ne a njesitse tshitlho.

Morago ga malatsi a le mane a yo nthaya a re: "Ke go neela bongaka. Malatsi a o a bonang a, oo lala nageng, oo tlhola kwa teng mme le bosigo bo. Malatsi a mabedi a, o tla bo o bowa kwa ke go romang teng, o le nosi. Mme o tla tlhoka dijo."

Ke gona, a ntsa'a a nkisa teng. Ge re fitlha teng, re bonye bodiba ba metsi. Go tlile timelo mo go nna ge a nthaya jaana. Athe o na a ntowa ge a mpha tshitlho: Ga ke itse. Gore mowawaaka o swe, ke ne ke dumele fela se a ka se bolelang. Ke tsamaile. Na ka bona *ke tsena mo teng ga bodiba* fela. Ka tlogela diaparo kwa ntle. O ntheile a re: "O tla bona motho ka fa teng. Modimo o tla go tsa'a."

Ke retsella fela. Ga o betwe, le matlho a gago ga a bullale. O no o leba-leba jaaka o ntsi fela. Noga ga e teng e ya tle e bullale. E leba-leba fela, noga. Ga e nke e robala, noga, aikhonal

Tshitlho ele, o ne a e mpêga mo tlhogong mme a ntlhaba. A ntlhaba, a ntlaba. Ke go re a tsaya dibotlolo tse di 12. Engwe le engwe o thibolla molomo wa yona. Ge a ntshwara ka tlhogo ekete nka tlhatlhamologa tlhogo e. Ge a ka tsaya botlolo engwe a re o ka ntshwara kafa, ekete e tla thathamoga yaanal

Ek slaap op hierdie vel. Dit is 'n saggebreide beesvel. Die een word oopgesprei, die ander een bedek ons ons mee. Ek gaan dan sommer slaap. Ek het die vier dae saam met hulle gebly en daarna het hy hulle geskei.

Hulle het toe vir hulle vader gaan sê: "Nee dit is sommer net 'n mens." Dit meen hy het wonderwerke, dié beeshoring. Hy het my van dié verkoolde kragself laat eet.

Na vier dae het hy vir my gesê: "Ek gee die *ngaka*-skap aan jou. Hierdie dae wat jy sien, gaan jy in die veld slaap. Jy gaan die dag daar deurbring en ook hierdie nag. Hierdie twee dae, en dan kom jy weer vanwaar ek jou heen stuur, net jy alleen. En jy sal nie kos hê nie."

Hy neem my toe daarheen. Toe ons daar aankom, sien ons 'n diep waterkuil. Oor my het daar 'n 'verdwaling' gekom toe hy so vir my sê. Maar al die tyd 'het hy my getoor' toe hy my die 'verkoolde kragself' gegee het: Ek weet niks. Dat my persoonlikheid ('gees') moes sterf, moes ek net glo wat hy mag sê. Ek het gegaan. Ek het net gesien hoe ek in die waterkuil ingaan. Ek het my klere buite gelaat. Hy het vir my gesê: "Jy sal 'n mens daarbinne sien. 'Modimo' (God) sal jou neem."

Ek het net ingegly. Jy stik nie, en ook jou oë gaan nie toe nie. Jy kyk en kyk net soos wat jy gewoond is. Daar is nie 'n slang wat sy oë toemaak nie. 'n Slang kyk al die tyd. Hy slaap nooit nie, 'n slang, gladnie!

Daardie verkoolde kragmiddel het hy op my kop gesit en my ingekerf. Hy het my oor en oor gekerf. Hy het naamlik twaaf bottels geneem. Hy haal een vir een se prop af. As hy daarvan op my kop smeer, dan voel dit of hierdie kop uitmekaar kan spat. As hy die een bottel neem en my hier raak, voel dit of dit dáár wil bars!

A.5

Setlhare se se tsamaya yaana: se bula tlhogo yaaka e. Go tloga mo thini ya tsebe e yo tlolela ka kwa thining ya bobedi. Botlolo ya boraro o tlo go tshwara dithwe tsa mabogo. Ge a tshware fa, le swa lolotlhe. Kae le kae fa a go tshwarang teng, le leoto, le swa lolotlhe. Le ge o ka le nôta ga o utlwe, Ke *molekô* (6) o sele, kafal

Ge a tsaya mafuranyana ale a a baya mo lengetaneng, a ba a ngatha *tshitlho* ele a e lokela mo teng, a e tliaolosa ... ke go re o ka re ke *lebêko*. (7)

Leswalo (8) le ke lebêkô; lona le la banna bagolo, la dinko. Ke gona o tla tsayang *tshitlho* ele a e gola a e kgobokanya mo lebogong la gagwe e ntse e tliaologa, mme ga e mo fise.

Ka moo, a re: "Tsa'a o jel Diatla tsaago di ye kwa morago o jel Ge o le fa o noga! "

Mme ke be ke tsaa ke latswa lebogo la gagwe, ke be ke fetsa ke re:

"Ngaka, ke noga. E a loma ebile e a phedisa! "

"Ka moo, ke go fa dilo tse, mme o fetogile. Ke tlaatla ke go fetola mogopolo. Morago ga dingwaga di supa, ke tlaatla ke go fetola. Jaanong o tla boela mo moweng wa gago le mo tshwannong."

Hierdie medisyne werk so: dit maak hierdie kop van my oop. Dit begin by hierdie oorgat en spring oor na die tweede oorgat. Met die derde bottel gaan hy aan jou arms ge gewrigte smeer. As hy hier raak, gaan jou hele arm dood. Net waar hy aan jou raak, en jou been, gaan heeltemal dood. Selfs as jy dit sou knyp, voel jy niks. Dit is 'n ander soort 'kragmeting met toordery', (6) daar!

As hy daardie salfies neem en in die potskerf sit, en dan van daardie 'verkoelde kragself' afknyp en dit daar in sit en dit laat smelt ..., dan sal jy dink dit is 'n neuskrapper, (7) (soos dit jou neus irriteer).

Hierdie 'voorspoedsalf' (8) is 'n neuskrapper; daardie soort van die ou manne vir die neus. Dan neem hy van daardie verkoelde kragself, krap dit bymekaar en sit dit in sy hand terwyl dit nog gesmelt is, maar dit brand hom nie.

Hy sê dan: "Neem en eet! Laat jou hande agtertoegaan en eet! Soos jy hier is, is jy 'n slang! "

Ek neem dan en lek sy hand en maak dit klaar en sê:

"Ngaka, ek is 'n slang. Hy byt, en ook laat hy lewe! "

(Hy sê dan) "Daarom gee ek hierdie goed aan jou, en jy is nou verander. Ek sal weer kom en jou denke verander. Na sewe jaar, sal ek kom en jou verander. Nou sal jy weer terugkeer na jou persoonlikheid en soos jy was."

A.6

TLHATLHOBBO YA NGAKA KA BOLWETSANA

(Kgatla-ngaka, Saulspoort 26.6.62)

Ngaka ge re mo tthatlhoba go bona gore a o itse bongaka, re mo naya ngwana o o lwalang bolwetse ba *bolwetsana*. (1) Kegore ngwana ó ke fitlhela a itshwara mo dinkong, le mo matlhong, le mo molo-mong. Ke gore o a inôta-nôta.

OM 'N NGAKA UIT TE TOETS MET SKURFSIEKTE

As ons 'n *ngaka* wil uittoets om te sien of hy die *ngaka*-kunde ken, dan gee ons hom 'n kind wat ly aan 'skurfsiekte'. (1) D.w.s. ek vind dat hierdie kind aan sy neus vat-vat, en aan sy oë en sy mond. Met ander woorde hy knyp-knyp homself.

(6) *molekô*: 'n probeersel', d.w.s. 'n poging om te toor.

(7) *lebêko*: die been-of yster-'lepeltjie' om die neus mee skoon te hou.

(8) *leswalo*: 'n 'vetklont-preparaat wat van verskeie plante en ander *diphoko* (kragmiddele) saamgestel is. Dit word aan die liggaam en gesig gesmeer as 'n 'gelukbringer'.

(1) *bolwetsana*: jeuksiekte, skurfsiekte, 'scabies'.

A.6

Ngwana o pōpōta, ke gore fa o le ngaka o tshwanetse gore o bo itse ngwana. Le go tshodisa mmaagwe, ge a sa tshole ngwana. Ke gore ngwana o mo thae mo popelong ya mmaagwe.

Kalafi ya bolwetsana ke: *Legetla* (2) la setlhare. Ba bangwe, ke legetla la noka, re le bitsa *Legopô*. (3)

Legetla la setlhare, ke bitsa bana ba 'nêkesetōrô' ka 'a ba *arametsa* (4) ka Legetla la setlhare, mme le na le motswako.

Motswako wa ntlha ke *Sebati-bogogo*. (5) Ke phologolo, e a phela. Di iphitlha mo lekwating la *Mooka*. (6)

Ge o ka tlosa lekwati la teng o ka fitlhela di tshaba. Ke tsone *Sebatibogogo*.

Legetla la noka lona, motswako wa lone ke *thete* (seboko se se nang mo saking).

Tsotlhe tse o a di tlantlanela gongwe. Di fsa mmogo le setlhare se sa *Legetla*, mme ke a di mo *arametsa*. Ga a sen' o di *aramela* ke *tša'a tshidi* e ya teng, ke tlhakanya le mafura a podi. Yaanong ke a mo *logetsa* mo dinkong le mo ditsebeng.

Ke be ke tsaya *Sebatibogogo* se se phelang, kampo *thethe* e e phelang, ke se baya mo tlhogong ya gagwe fa ke ne ke *thala* (7) teng ka tshitlho, ka dira sefapano mo tlhogong ya gagwe.

Ke a se tlogela gore se tle se tsamae go tloga fa tsebeng engwe go ya kwa tsebeng engwe. Se tla tsama'a se ja tshitlho e go ya kwa tsebeng engwe.

Om 'n kind (te genees) is moeilik, d.w.s. dat as jy 'n *ngaka* is dan moet jy 'n kind ken. En ook om sy moeder te help met die bevrugting as sy nie 'n kind kry nie. Dit beteken: jy moet die kind reeds in die baarmoeder beveilig.

(Kinder-) 'Siektetjie' word genees met die plant *Bulbine stenophylla* (2). Andere neem 'n rivierplant wat ons noem *Legopô*. (3)

Die *Bulbine stenophylla* plant (gebruik ek deur) die buurkinders te roep en laat hulle 'wasem intrek', (4) van hierdie plant; maar dit het dan die versterker.

Die eerste versterker is 'n boombasgogga. (5) Dit is 'n diertjie; hy lewe. Hulle versteek hulleself onder die bas van die soetdoringboom. (6)

As jy die bas aftrek sou jy hulle vind waar hulle vlug. Dit is hulle, die boombasgoggatjies.

Die rivierplant se versterker is die miswurm wat in die beeskraal bly.

Jy stamp hulle almal saam fyn. Hulle verkool saam met hierdie *Legetla* plant, en ek laat hom daarmee die warm dampe inasem en sweet. Nadat hy dit ingeasem het, neem ek hierdie poeier en meng dit met bokvet. Ek smeer hom dan daarmee in, in sy neus en ore. Ek neem dan 'n bietjie poeier en laat hom dit insluk.

Ek neem dan die boombasgogga wat leef, of die lewendige miswurm, en sit dit op sy kop waar ek met die salf 'n streep getrek het (7) en 'n kruis gemaak het op sy kop. Ek los dan die gogga sodat hy kan loop van die een oor na die ander. Hy sal loop en hierdie salf eet tot by die ander oor.

(2) *Legetla*: (Pl. 483). *Bulbine stenophylla* Verdoorn.

(3) *Legopô*:

(4) *arametsa*: wasem intrek, gewoonlik deur onder komberse te laat sweet, of die middel op gloeiende kole te gooi.

(5) *Sebatibogogo*: boombasgogga.

(6) *Mooka*: *Acacia Karroo* (Hayne) soetdoring.

(7) *thala*: 'n streep trek; in hierdie geval met 'n lemmetjie die hare afskeer van oor tot oor, en van voorkop tot nek in 'n kruisvorm, en dan smeer.

A.6

Ke be ke se tshwara ke be ke se ba'a fa phatleng, se tsamaya se ja se ya kwa morago go ya fa phogwana, se ja se re 'tsi-tsi-tsi'. Se a mo loma, mme se feta se ya kwa morago.

Jaaka ge se mo loma yaana, ngwana o tla lla. Ke tla be ke se tsa'a, ke yo batla setlhare sa mosu se se suleng, ke feta ke se ba'a mo teng, se a be se tshaba se yo iphitlha. Mme se tshabile ka bolwetse bole.

Ngwana o tla robala ka yona nako e. A ka fetsa 'iri' kampo 'iri' tse pedi a ntse a robotse. Seo se tlaa supa gore ngwana o fodile, ka nako eo ge ke sen'o mo arametsa.

Kalafi ya bogolo ke *Legetla*. Ge ele seboko, sone se tsamaa mo mosuteleng wa dikgomo. Le sone se tliio tsaya bolwetse ba ngwana. Se ile le bona jaaka ge nka tlhoka Sebatibogogo.

A.7

GO NEELA BONGAKA (Kgatla-ngaka, Saulspoort 1962)

Ngaka ge e neela ngwana wa gagwe boswa ba dipheko, o mo naya sephiri sotlhe se a nang naso. O nna nae kwa nageng, gobane ó o tsola a nna a sa ikatega. Le ene morwa wa gagwe o tshwanetse go nna a sa ikatega, mo godimo ga letlalo la kgomo, le le thailweng ka ditshitlho tsa bo-rraagwe.

Ka mo a mo laela se se dirafalang le se a tiholang gore se dirafale.

Kgomo eo e yo bolaelwa kwa nageng; ke e ntsho. Ga go na *sethwe* (1) sa yona se se tla yang gae. Ke go re *sethwe* sa yona se se yang, ke se se leng mo 'nakeng.

Ek vang hom dan en sit 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 dan verby agtertoe.

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 dan daarin, en hy vlug dan om hom te gaan versteek. Maar hy het dan gevlug met die siekte.

Die kind sal op daardie oomblik insluimer. Hy sal 'n uur of twee slaap. Dit sal toon dat die kind gesond is vanaf die oomblik wat ek hom die kruiedampe laat inasem het.

Die eintlike genesing is die Bulbine stenophylla plant. Wat die wurm betref wat in die beesmis bly, die neem ook die siekte van die kind weg. Dit dra die siekte weg indien ek nie 'n boombasgogga kan kry nie.

OM DIE NGAKA-KUNDE OOR TE DRA

As 'n *ngaka* aan sy seun 'n erfenis van kragmiddele oordra, dan gee hy aan hom die hele geheimenis wat hy besit. Hy bly saam met hom in die veld, want hy gaan uittrek sodat hy heeltemal nakend is. Ook sy seun moet nakend wees, bo-op 'n beesvel wat voorberei is met die kragstalwe van sy voorvaders.

Hier op die vel verduidelik hy aan hom wat gebeur en wat hy doen en wat hy gaan teweegbring.

Daardie bees gaan in die veld geslag word; dit is 'n swarte. Geen deel van hom sal huistoe gaan nie. Dit wil sê die gedeelte daarvan wat (huistoe) sal gaan, is dié deel wat in die (medisyne-) horing is.

(1) *sethwe*: Sotho vir ledemaat, stuk (gedeelte) Tsw. *tokollo*.

A.7

Se re buang ka sona ke *kgorwana*.⁽²⁾
'*Khupamarama*,⁽³⁾ ke swa le yona'.
Kegore sephiri sa bofelo.

Letlalo le le a *thaiwa* ⁽⁴⁾ le sale metse.
Jaanong ge le sen' o fetsa go 'bêrêka', wena
ngaka o feditse ka lona; le na le tiro la teng,
le nosi.

Ke la *tladi* ⁽⁵⁾. O bontshwa gore ge le
sen' o ôma, o tsa 'hamore' ya ponto tse
nne ...

Waar ons van praat is die
'geheimenis'. ⁽²⁾ 'Die geheim, ⁽³⁾
ek sal met hom sterf.' Dit wil sê dis
die laaste geheim.

Hierdie vel word 'gedokter' ⁽⁴⁾
terwyl dit nog nat is. As julle dan nou
klaar 'gewerk' het, dan is jy wat dokter
daarmee klaar; hy het nou sy eie werk.

Dit is vir weerlig. ⁽⁵⁾ Aan jou word
getoon hoe, nadat die vel drooggeword
het, jy 'n vier-pond-hamer neem ..

A.8

BONGAKA BA SETSWANA
(Kgatla, Mochudi ⁽⁶⁾. 1951)

Bongaka ba Setswana bo e leng ba
nnete, ga bo *ilane* ⁽⁷⁾ le tumêlô.

Bo tsamaisana mmôgo. Se se ilanang
le bodumedi ke boloi. Bongaka bo bo
alafang motho, a fole ga bo ilane le
bodumedi.

Jêka morena L. kampo Dr. Livingstone
a le moruti ebile e le ngaka. Le wena o
ka ba'a ngaka ebile o le Mokreste;
ga bo re sepê.

Bongaka bô bongwe bo alafa fêla bo
sa tshole ditaola. Ke 'ngaka tse di
tshopywa, ⁽⁸⁾ Ke ge o itse ditlhare tse
di alafang fela. Ga bo ilane le tumelo.
Mme ngaka o, a ka ba'a le o a mo laolelang
ka *ditaola*. ⁽⁹⁾

**NGAKA-PRAKTYK ONDER DIE
TSWANA**

Die ware Tswana geneeskunde
(*Ngaka*-praktyk) is nie in botsing ⁽⁷⁾
met die (Christelike) geloof nie.

Hulle bevorder mekaar. Wat in
botsing kom met die (Christelike)
geloof is toordery. Die *ngaka*-praktyk
wat 'n mens dokter dat hy gesond word
bots nie met die geloof nie.

Soos Dr. L. of Dr. Livingstone wat
'n leraar is en terselfdertyd ook 'n
geneesheer. Jy kan ook 'n *ngaka*-
(geneesheer)wees en terselfdertyd 'n
Christen; dit maak nie saak nie.

Die een soort *ngaka*-praktyk 'dokter'
eenvoudig sonder dolosse. Dit is
dingaka wat 'poenskoppe' is. ⁽⁸⁾ Dit is
wanneer jy plante ken wat net genees.
Dit kom nie in botsing met geloof nie.
Maar hierdie ngaka kan dan een hê wat
vir hom dolosgooi met dolosse. ⁽⁹⁾

-
- (2) *Kgorwana*: *kgoro* et *ana*, dus moontlik 'die klein opening; dit beteken hier: geheimenis.
(Hy wou egter nie verder verduidelik nie.)
- (3) *Khupamarama*: die groot bitterappel. Sy wortel maak jou 'onsigbaar'!
(Pl. 35) *Solanum incanum* L.
'*Khupamarama ke swa le yona*': 'n uitdrukking meermale gebruik: "Ek sterf met die
geheim".
- (4) *thaya*: is die behandeling van 'n voorwerp om dit te beskerm teen toordery.
- (5) *tladi*: Die weerlig, bliksemstraal, word gesien as 'n wit voël wat van die see af kom, en
met 'n bliksemstraal slaan waar hy heen gestuur word. Hier is 'n sporadiese aan-
duiding van hoe die *ngaka* nakend op die uitgedroogde beesvel staan en met 'n
groot hamer die droë vel 'n hou gee, en self ook in die lug wip. Die weerlig 'tref'
dan die voorwerp of mens wat hy besweer het.
- (6) Hierdie segsman is 93 jaar oud, gebore in 1858 en het groot geword onder die Boere.
Vanaf 1885 is hy 'n Christen in die N.G. Send. Kerk.
- (7) *ilana*: om mekaar te vermy; in botsing te kom met.
- (8) *ngaka e tshopywa*: 'n 'poenskop'-dokter; een wat nie horings het nie; dus sonder dolosse.
- (9) *ditaola*: van *laola*, om 'n wet voor te skryf.

A.8

Ngaka e e tsamayang ka ditaola ke ngaka ya ditaola fêla

Mme mo' bona e tona ke e tsopywa. Ngaka e nyane ya ditaola e tla mmolella bolwetse, mme ke ene o o tla mo fodisang ka ditlhare.

Bongaka ba Setswana bo na le tiro e kgolo Ditiro tsa yona ke:

Go alafa bolwetse;
Go batla se se timetseng;
Pheko ya marumo;
Go tha'a motse, kampo
lesaka, kampo tshimo.

Bakgatla, jaaka re ba bona ba tswa kwa ntweng mme ba bowa, go sa swa ope, ge e se wa bolwetse fêla, ke ka baka la pheko a-marumo.

Bolwetse, mo metiheng ya kajeno, bo mefuta mebedi. Go bolwetse ba Modimo; gape go bolwetse bo bo dirwang ke batho; ba boloi.

Bolwetse ba Modimo bo ka alafywa ke ngaka ya Setswana, ebile bogolo dingaka tsa Sekgoa. Mme ge e le bolwetse ba boloi, dingaka tsa Sekgoa ba a palwa. Go ka kgona fela dingaka tsa Setswana.

Dingaka tse di re tsetseng tsa bontate, di ne di sa bue maaka. Go diragala jaaka ba boletse, mme ba bonye ka ditaola. Ba be ba bolele gore motho wa gago o o lwalang o, o na le mogopolo gore o loilwe. Mme ba re: "Ga se boloi, ke ba Modimo"; mme ba mo alafe, mme a fole.

Ge e le ba boloi, ba re: "O loilwe". Ba be ba bolele *dijeso* (1) tse a loilweng ka tsona; mme ba di ntshe mo mothong mme o di bone ka matlho a gago.

Mme ba go nee ditlhare tse o tla di nwang, mme o fole.

'n *Ngaka* wat met dolosse rondgaan word net 'n *ngaka* van dolosse genoem.

Maar tussen hulle (twee) is die 'poenskop' die belangriker een. Die geringer *ngaka* met die dolosse sal die siekte aan hom bekend maak, maar dit is hy (die poenskop) wat die kranke gesond maak.

Die Tswana *ngaka*-praktyk het 'n baie belangrike taak. Die funksies daarvan is:

Om siekte te genees;
Om iets wat verloor het te soek;
'n Kragmiddel vir wapens (te berei);
Om die stat te beveilig, of die beeskraal, of die landerye.

Soos ons die Bakgatla sien waar hulle teruggekom het van die oorlog sonder dat een dood is behalwe dié van siekte alleen, is dit as gevolg van die 'wapenkragmiddel.'

Siekte, vandag, is van tweërlei aard. Daar is die siekte (wat) van God (kom); en ook is daar die siekte wat deur mense veroorsaak word. deur toorderye.

Die siekte (wat) van God kom kan deur 'n Motswana *ngaka* genees word, maar eerder nog deur Blanke dokters. Maar wat siekte van toorderye betref, is die Blanke dokters nie in staat (om dit te genees nie). Slegs Tswana 'dokters' kan dit genees.

Die *dingaka* wat aan ons die lewe geskenk het (geboorte gee), van ons vaders, hulle het nie onwaarhede vertel nie. Dit het gebeur net soos hulle gesê het, en hulle het dit vooruit gesien met die dolosse. Dan sê hulle: Hierdie pasiënt van jou wat siek is, jy is van mening dat hy getoor is. Hulle sê dan: "Dis nie toorderye nie; dit kom van God"; en hulle behandel hom en hy word gesond.

As dit van toorderye is sê hulle: Hy is getoor", en hulle vertel dan wat die 'opvreter' (1) is waarmee hy getoor is; en hulle haal 'die vreters' uit 'n mens uit en jy sien hulle met jou oë.

En hulle gee dan vir jou medisyne wat jy moet drink, en jy word gesond.

(1) *dijeso, sejeso*: is 'n lewendige ding (vlêrmuis, padda, slang, krokodil, ens.) wat deur toorderye in jou maag is, en nou besig is om jou op te vreet.

A.9

**NGAKA E E FETLHANG,
LE E E KOLOPANG**

Ke rata ngaka e e itseng go fetlha bogolo go ngaka e e kolopang. (1)
Ke go re yo o fetlhang, ba ba mo lekang o a ba fetsa; mme a se na molato, ka a na a iphemela.

Yo o kolopang, o itlhokisa lesego mo tshireletsong ya batho.

DIE NGAKA WAT AFWEER, EN DIE EEN WAT 'GOOI'

Ek hou van 'n *ngaka* wat weet hoe om (toordery) af te weer, eerder as 'n *ngaka* wat (toordery) 'gooi'. (1) 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.10

MOLEKO WA DINGAKA
(Kgatla-ngaka, Saulspoort, 1963)

Mogolorô (2) ke *moleko* (3) wa dingaka.

Ge ngaka e tswa kgakala, mme e fitlhela o ntse o tshageditse motse, e sa tsena ka wena, o tliilo lemoga ge ene a ka ipona bokaone mo motseng o wena o tshwanetseng wa o swela.

Le gona a sa begwa fa pele ga kgosi. A feta a ikalafela fela.

Ke mo naya 'beke' e lengwel Le bone ba ba tswang 'o mo tsaya; ga a kitla a ba laela!

Pelo ya'agwe e tla *thema*. (4) Mme o tla ikisa le naga fela. O tla itharabologelwa a le mo gare ga naga, kgotsa a le kwa'abo. Ke mo leki!e ka *Mogolorô*.

Mogolorô ó ke o sila boleta fela, ke a kopanya le *seruufele* (5), le *Moneelwa*. (6)

Jalo ke tsaya lerole le ka lebogo laaka la molema, ke utlwile leina la gagwe, ke boditse ka lona.

DINGAKA SE KRAGMETING MET TOORDERY

Die bobbejaandruif (2) is 'n 'kragmeting met toordery (3), van die *dingaka*.

As 'n *ngaka* van ver af kom, en hy kom en vind dat jy nog (julle) stat beskut (met kragmiddele), en hy hom nie by jou aanmeld as hy in (die stat) kom (werk) nie, dan sal jy agterkom dat hy kan dink hy is beter (as jy) in die stat waarvoor jy jou lewe moet gee.

En ook is hy nie by die kaptein aangemeld nie. Hy gaan sommer voort en begin op sy eie om (mense) te behandel.

Ek gee hom een week! En ook hulle wat hom ontbied het; hy sal nie eers kans kry om hulle te groet nie!

Sy hart sal stol (4). En hy sal sommer doelloos rond dwaal. Hy sal tot sy verstand kom as hy in die eensame veld is, of as hy weer by sy tuiste is. Ek het hom beproef met die bobbejaandruif.

Hierdie bobbejaandruif maal ek net fyn, en meng dit met 'n mot (schoenlapper) (5) en met die *Moneelwa*-plant. (6)

Dan neem ek hierdie poeier met my linkerhand, nadat ek reeds sy naam gehoor het en ek dit (nou) uitgeroep het.

(1) *kolopa*: Om te gooi. Die gebruikelike uitdrukking vir toordery werp na iemand.

(2) *Mogolorô*: *Cyphostemma* sp cf. sandersonni. (Pl. 554) bobbejaandruif.

(3) *moleko*: 'n kragmeting met toordery.

(4) *thema*: stol, dik word soos dikmelk; hy sal kragteloos word.

(5) *seruufele*: 'n mot of schoenlapper.

(6) *Moneelwa*: 'wat aan jou gegee word'. (?)

A.10

Ke a mmita gararo ka leina la gagwe.

Ek roep hom drie keer op sy naam.

Ke se bulla ka moya waaka, ke mo
liletsa phala, (7) ke re:

Ek blaas dan (die poeier) met my asem
weg en fluit vir hom op die beenfluit (7)
en ek sê:

“A golore! (8)
A seke a itse kwa a yang!
A iphithele a le
kwaabo-ene! ”
Gape, ga a nke a rata go tlhola a boal

“Laat hy mal rond dwaal! (8)
Laat hy nie weet waarheen hy gaan nie!
Laat hy homself eers weer by sy eie
huis vind! ”
Hy sal ook nie weer lus hê om terug te
kom nie!

A.11

NGAKA LE BADIMO BA GAGWE

'N *NGAKA* EN SY VOOROUERGEESTE

(Kgatla-ngaka, Rustenburg distrik, 1962).

Jaaka ge ke le ngaka, nka seke ka
alafa fela kwa ntle go badimo baaka.
Ke gore go ka seke ga feta malatsi a
mabedi ke ese ke kopane le bone ka
thapelo.

Soos wat ek 'n *ngaka* is, kan ek nie
eenvoudig net behandel sonder die
medewerking van my (afgestorwe)
voorouers nie. Dit beteken dat daar geen
twee dae verbygaan waarin ek nie met
hulle in verbinding was deur die gebed
nie.

Ke gore le ge ke *tlhama lenaka*, (9)
kampo *leswalo*, (10) ke tshwanetse
ke le kopê mo go rre. Mme o tla
ntaela mo torong gore ke tsenye eng
mo teng.

Dit beteken dat selfs as ek 'n medisyne-
horing berei, (9) of 'n 'voorspoedsalf', (10)
dan behoort ek dit van my vader te vra.
En hy sal dan aan my opdragte gee in 'n
droom oor wat ek daar moet byvoeg.

Jalo ge leswalo lè, lé tliilo sebetsa
ka mokgwa o ke le kopileng ka lona.

So dan sal hierdie 'voorspoedsalf'
werk op dié wyse wat ek in die gebed
gevra het.

A.12

TUMELO YA NGAKA

GELOOF VAN 'N *NGAKA*

Se ngaka a se rutilweng ke batho
ba pele ba ba tsofetseng, – mo tumelong
ya gagwe ge a rutiwa medi le kutu ya
ditlhare – mo tumelong eo, a se dire,
e seng mo go rateng ga gagwe. A dire
go rata ga ba bogologolo, ba ba neng
ba *tlhama dinaka* (11) tsa mehuta ka
metlholo ya dinaka.

Wat 'n *ngaka* geleer is deur die vroeëre
ou mense, – volgens sy geloof as hy geleer
word aangaande die wortels en stamme
van die plante – dan moet hy dit in
daardie geloofsvertroue doen en nie
volgens sy eie wil nie. Hy moet handel
volgens die begeerte van die ou mense,
hulle wat verskillende soorte horings
berei het, (11) met wonderwerke van
horingbereiding.

Boammaaruri bo, o swa a na le bona,
ele boammaaruri; ga bo fetoge mo go
ene.

Met hierdie waarheid sterf hy dat dit
nog vir hom waar is; dit verander nie in
hom nie.

(7) *mo liletsa phala*: 'om vir hom die fluit te blaas': die bobbejaan-, pou-, weerligvoël- of mens-beenfluit, wat om die *ngaka* se nek hang en wat hy in sulke gevalle blaas.

(8) *go golora*: om mal rond te dwaal of hardloop.

(9) *go tlhama lenaka*: om 'n medisynehoring met 'n kragmiddelpreparaat te vul.

(10) *leswalo*: 'n vetklontmengsel van plante wat gebruik word om voorspoed te verseker.

(11) *go tlhama lenaka*: die maak en vul van 'n horing met kragmiddele.

A.12

Dinaka di nne, go na le:
ya ntwā,
ya lenyaio,
ya mosepele,
ya *phetolo ya dinaka* (12)

Lenaka la motse le tswa mo tshireletsong
ya lenaka la ntwā, kegore ya marumo (13)

Daar is vier horings; naamlik:
die van oorlog,
die van die huwelik,
die van 'n reis,
die van die verandering van horings. (12)

Die horing vir die stat kom uit die
beskutting van die oorlogshoring, d.w.s.
die een vir wapens. (13)

A.13

NGAKA KWA MOTSENG WA BADIMO
(Kgatla-ngaka, Rustenburg distrik, 7.3.63)

Kana ngaka e ka seka ya dira kwantle
ga Badimo. Go rialo ke gore mo
kalafing yotlhe ya gagwe, o tshepile bone
badimo ba gagwe.

A ke re: go na le mosima o o bidiwang
Madimatla ntlheng ya 'Thabeng ya
manong' go pōta Thabazimbi kwa pele.
Ke dumela gore e ka baa 'dimaele' di le 'forty'
go tloga Thabazimbi go ya kwa teng.

Teng koo, ge o ka fitlha, o tla utlwa
tsotlhe tse Modimo o di bopileng gam-
mōgō le motho o Modimo o mmopileng
ka mefuta yotlhe ya *metlhōbō*. (14)

Mme *metlhōbō* yotlhe e simologile
ka kgomo le nku le podi le kgogo.

Kwa teng o tla utlwa mokoko o lla.
E namagadi e
tsamaisa bana mme o sa e bone;
o utlwa 'Kur-kur-kur-kur'. Kgomo e lla
ka mo teng, le namane ya yona. Mme
motho o utlwa a gama ka mo teng:
O utlwa a re: 'kūr, kūr, kūr, kūr' ge
maksi a tsena mo *morufaneng*. Le
mosadi a setla, moduuetso o letswa.

Ke gore ke one motse wa badimo,
ebong batho ba *metlhōbō* yotlhe.

Ge o tsena mo teng, ke mosima o
o motona o o ka fetang ntlu. Go lesedi
ka mo teng le dinoka tsa metsi, tse
di tshelwang.

DIE NGAKA BY DIE VOOROUERS
SE TUISTE.

'n *Ngaka* kan natuurlik niks doen
sonder (die hulp van) sy voorouer(geeste)
nie. Dit beteken dat in sy hele genesings-
praktyk vertrou hy op hulle: sy afgestorwe
voorouers.

Laat ek so sê: Daar is 'n gat wat
Madimatla genoem word aan die kant
van die 'arensberg' (Kransberge) ander-
kant Thabazimbi. Ek dink dit sal omtrent
40 myl wees van Thabazimbi tot daar.

Daár, as jy daar sou kom, sal jy alles
hoor wat God geskape het, asook die
mens wat God geskep het met al die
soorte skepsele (14)

En al die skepsele het begin met die
bees en die skaap en die bok en die
hoender.

Daar sal jy 'n hoenderhaan hoor kraai.
Die hen stap met haar kuikens rond,
maar jy sien haar nie; jy hoor net 'Kur-
kur-kur-kur'. Die koei bulk daar binne-
in en ook haar kalf. En jy hoor 'n
mens daar binne-in melk. Jy hoor:
'Kūr, kūr, kūr, kūr' as die melk val in die
melkemmer. Ook die vrou wat koring
stamp en die vrolike geluide gesing word.

Dit is omdat hierdie die tuiste (stat)
is van die voorouer(geeste), nl. die mense
van alle geslagte.

As jy daar ingaan dan is dit 'n groot
gat, groter as 'n huis. Binne is dit lig
en daar is riviere vol water wat mens
deurgaan.

(12) *phetolo ya dinaka*: die horing met kragmedisyne om ander horings te versterk, en te vernuwe.

(13) Dit beteken dat die horing om die stat te beskut ook van die preparaat in die oorlogshoring kry

(14) *metlhōbō*: skepsele (diere, voëls, ens.), geslagte.

A.13

Jaanong, ge ke tlhoka sengwe, ke etela badimo. Jaaka maloba ge ne ke tlhoka lee la legakabe, le le ntsietsang gore le e leng la le letonanyana ke le lefe mo maeng. Ke le ke tswang go le lôpa mo badimong.

Ke gore ge ke tseña fa mojakong wa teng, ke a rapela ka re:

“Modimo wa bo ntatemogolo.
Ke lôpa go badimo,
beng ba me,
gore o ba nee se ke se
lopang fano fa.
Gobane bona,
Wena o tla roma bona
Go mpha sona,
mesong ya kamoso phakela.
Ge tsatsi le tlhaba,
ke tlaa be ke le teng.
Ke lôpa lee la legakabe le le
ntsho mme e le le letonayana
le ke tla le fiwang ke lona badimo,
beng bame. Ke kopa go sebetsa
ka lona. Ke mmitsa wa batho.”

Go na le motho o o tllilong
'o arabana le wena ge o fetsa thapelo
fa. Ge o a bula fela o tllilo go arabela
mafoko a, gore se o se lopang ga se se
o se fanang. Ke gore á go dirise wena
fela ka sona. Mme go tllilo nna jaaka
wena ge o se dirisa.

Jaanong kamosô mesong ge o tla
fa, fa mosimeng o wa'Madimatle, se
o se lopileng o tla se fitlhela fa maoto
a gago a neng a eme teng.

Mme ga o kake wa se tsa'a kwantle
ga thapelo, wa se lebogela.

Mme bona: o a romilweng go go
na'a se o se lopileng, o a go bona
mme o tllilo go laela kaga selo se o se
kopileng; mme ga o mmone.

Go rialo go a ntshupegetsá gore
badimo ba teng, mme ba a utlwa mera-
pelo ya rona bana ba bone, mme gape
gore baa re thusa go re naya tse re ka di
tlhokang.

As ek nou iets nodig het, dan gaan
kuier ek vir die voorouers. Soos nou die
dag toe ek 'n kraai se eier nodig gehad
het, wat my dronkgeslaan het oor watter
is nou 'n manlike een tussen die eiers.
Ek het toe gaan vra by die voorouers.

As ek naamlik ingaan by die opening
dan bid ek:

“God van my grootvaders,
Ek vra van die voorouers wat my
meesters is,
dat u aan hulle sal gee wat ek nou
hier vra.
Want hulle,
U sal hulle stuur
om dit vir my te gee,
môre-oggend vroeg.
As die son uitkom
dan sal ek hier wees.
Ek vra 'n swart kraai se eier, maar
'n manlike een, wat deur julle my
voorouergeeste, my meesters, aan
my gegee sal word. Ek vra dit om
daarmee te werk. Dit is 'n 'sameroeper'
van mense (wat ek wil maak)”.

Daar is 'n mens wat jou gaan antwoord
as jy die gebed hier voltooi. Net sodra
jy hulle (jou oë) oopmaak, dan gaan hy
jou oor hierdie woorde antwoord, nl. dat
dit nie iets is wat jy vir iemand anders
mag gee nie. Net jy mag dit gebruik. En
dit sal dan ook so gebeur, net soos wat
jy dit gebruik.

As jy dan nou môre-oggend hier kom
by hierdie gat van 'Madimatle', sal jy wat
jy gevra het vind waar jou voete gestaan
het.

Maar jy sal dit nie neem sonder om
te bid, waarin jy daarvoor dankie sê
nie.

Maar hulle: hy wat gestuur was om
vir jou te gee wat jy gevra het, hy sien
jou, en hy gaan vir jou opdragte gee
aangaande dit wat jy gevra het; maar
jy sien hom nie.

Dit wys vir my dat daar voorouer-
geeste is, en hulle hoor die gebede
van ons, hulle kinders, en verder dat
hulle ons help om vir ons te gee wat
ons nodig mag hê.

A.14

PHEMELO

(Kgatla-ngaka met Tlhako herkoms Botswana, 20.10.52)

Jaaka ge ke ntse yaana, ke iphemetse
mele wame, le lapa la me, le banake, ka
pheko ya me.

Ke gore le o o ka ntekang a re o a ntowa,
o tla ipona! A ka lwala, gongwe a ka swa.

Jaaka babatlhano ba nka ba balang ka
maina. O mongwe wa bona o dule
kokokotlwana ge antse a phela. Madi a
kile a mo rôba, ebile o dule mpa. E ne ele
ngaka ya kgosana, ene oo.

BESKUTTING

Hier soos ek nou is, het ek my liggaam
beskut, en my tuiste en my kinders, met
my beskermmiddel.

Dit beteken dat wie ook al sou probeer
om my te toor, hy sal dit weet! (homself
sien). Hy sal siek word, of miskien sal hy
doodgaan

Soos die vyf wat ek met hulle name
kan opnoem. Een van hulle het 'n
boggelrug gekry terwyl hy nog geleef het.
Die bloed het hom gebreek, en ook het
hy 'n vet maag gekry. Hy was die
ngaka van die onderkaptein, dié man.

A.15

LESWALO LA NGAKA

(Kgatla, Botswana, 1952)

Leswalo (1) le a tshubiwa gore le
rapele matlhogonolo. Mme gape le ka
dirisiwa ka go e tshasa mo matlhong.
O e tshasa mo sefatlhegong, gore o bone
matlhogonolo. O e tshasa ka metlha
yotlhe. Ké bona bophelo ba motho.

Ge ke dira leswalo ke e dira ka
Mogokare (2); ke tsa'a matlhare a more
o, ke o sila, ke sen' o o omisa. Ke be ke
o tlhakanya le mafura a diphilo, a podi.
Gape go tla tsena mafura a phofu.

Le mafura a motho, mme e seng o
o suleng. Ke a omongwe o a robegileng (3)
kampo o bolailwe ke marumo.

Kampo nama engwe le engwe ya
motho mosweu kampo yo montsho. Go
tsewa a loleme, a phatla, a botonayana,
a bonamagadi, a 'mogolo 'a ngwana',
ke gore 'phate ya ngwana', kampo
lerapo le tlhogo kampo bôkô ba motho —
mosweu kampo montsho. Le ge e le
tsotsotlhe tse, di ka tsena mo leswalong.

Go ka tsena gape mafura a noga e
tona jaaka tlhware, kampo mokôpa,
kampo mafura a tau.

**DIE NGAKA SE VOORSPOED-
PREPARAAT**

Die voorspoedsalf (1) word gebrand
sodat dit kan bid vir seëninge. En ook
kan dit gebruik word deur dit aan die
'oe' te smeer. — Jy smeer dit aan die gesig
sodat jy die seëninge kan kry. Jy smeer
dit altyd aan. Dit is hoe 'n mens lewe.

As ek 'n voorspoed-preparaat maak
dan gebruik ek die *Mogokare*-plant.
Ek neem van die blare, en maal hulle
na ek hulle gedroog het. Dan meng ek
dit met vet van 'n bok se niere. Ook
moet daar eland-vet in kom.

Ook mensvet, maar nie van 'n mens
wat dood gegaan het nie. Dit moet van
een wees wat 'gebreek' (3) het of wat
gesnuwel het deur 'n assegaai.

Of enige vlees van 'n witmens of 'n
swart mens. Daar word van die tong
geneem, die voorkop, die manlike of
vroulike geslagsdele, die placenta of
te wel 'die kind se slaapmat', of die kop-
been of die brein van 'n witmens of
swartmens.

Of selfs ook al hierdie dele, kan in die
'Voorspoed-preparaat' kom.

Daar kan ook nog die vet van 'n groot
slang, soos 'n luslang in kom, of 'n
mamba of die vet van 'n leeu.

-
- (1) *Leswalo*: 'n Voorspoed-preparaat van ongeskroeiende plante en vet om aan die gesig en hare te smeer. 'n Stukkie kan ook gebrand word as 'n gebed.
- (2) *Mogokare*:
- (3) 'n Mens 'gaan dood' van kragvermindering maar jy verongeluk of sneuwel in 'volle-krag'. Dus kan daar ook liggaamsdele geneem word van 'n persoon wat verongeluk het.

A.15

Go na le morenyana o o ka tsenang mo leswalong, gatwe ke *Makgonatsotlhe*. (4) Ke go re ke selo se se sa pallweng ke sepe, ka le sona e le leswalo jaaka Mogokare.

Mo Setswaneng ga go na ope o a se nang leswalo. Ga a yoi! O mongwe le o mongwe o tshwanetse go ipatelela botshelo.

Leswalo la Mogokare le ke le tshotseng, ke la ngaka. Ge ke bona gore le a fela, ke tshwanetse gore ke le oketse le boele le ate gape.

Daar is ook nog 'n plantjie, wat in die 'voorspoedpreparaat' kan kom en dit word 'die-alles-regkry' genoem (4). Daar is niks wat dié plant nie kan regkry nie, aangesien dit self ook 'n 'voorspoedmiddel' is soos die Mogokare plant.

Volgens Tswana-gebruik, is daar niemand wat nie 'n 'Voorspoedpreparaat' het nie. Daar is nie een nie! Want elkeen moet vir homself die lewe soek.

Die Mogokare voorspoedpreparaat wat ek het is vir 'n *ngaka*. As ek sien dit word min, dan moet ek dit aanvul sodat dit weer meer kan word.

A.16

PABALLO YA NGAKA

Setlhare sa dingaka, se ba tlhaping ka sona, ke *Moragangaka*. (5)

Ba tlhapa ka sona gore ba se ke ba loiwa ke dingaka tse dingwe.

Ge motho a bona a jele se se sa siamang, o a o tsa'a a o phure, (6) a o metsi. Ka nakonyana fela o tlhatsa dijo tseo tse di sa siamang. Fela: o *tshwere*, (7) a seke a atamela dipitsa, ka go re dipitsa di ka seke tsa butswa sentle.

DIE BESKUTTING VAN DIE NGAKA

Die plant waarmee die *dingaka* was is die bosboekenhout. (5)

Hulle was daarmee sodat hulle nie deur ander *dingaka* getoor sal word nie.

As 'n mens merk dat hy iets geëet het wat nie goed is nie, dan neem hy (van) hierdie (plant), kou 'n stuk daarvan en sluk dit in. In net 'n kort tydjie braak hy daardie kos wat nie goed is nie. Net: 'hy het dit': (7) Hy moet nie naby die kosspotte kom nie, want die potte sal dan nie die kos mooi gaar maak nie.

A.17

MOTLHAPISO WA NGAKA

(Kgatla, Botswana, 1953)

Serokolo, (8) fa se tsena mo *motlhapiso*, (9) foo go tlhapa ngaka fela. O tlhapa *sefifi*. (10) Go rokokolla ke go tsoa mo borokong. Se tlhakana le *Takaphepa* (11) le *Mosimama* (12) le *Letsididi*. (13)

'WASMIDDEL' VIR 'N NGAKA

As *Carissa bispinosa Serokolo* (8) in die 'wasmiddel' (9) kom dan was net die 'verduistering' af. *Rokolla* beteken om uit die slaap te wek. Die plant word gemeng met 'die reinwit' plant (11) en sambokbossie (12) en 'die koele'. (13)

(4) *Makgonatsotlhe*: (Pl. 340, 252), *Sphedamnocarpus pruriens*. Juss. Szysz.

(5) *Moragangaka*: (Pl. 71) *Pittosporum viridiflorum* Sims. bosboekenhout, stinkbas.

(6) *go phura*: om iets soos 'n boomwortel te kou. Kos te kou is *tlhafuna*.

(7) *o tshwere*: 'hy hou vas'; 'hy het dit'. m.a.w. hy is baie sterk toegerus; in hierdie geval tot so 'n mate dat selfs die vleis nie sal gaar word nie!

(8) *Serokolo*: *Carissa bispinosa* L. Desf. ex brenan. noem-noem. 'n sagte wit skynbaar wortelkern uit N. Tvl. Dit het 'n baie skerp reuk en smaak, soos knoffel. Dit word van tyd tot tyd deur die *ngaka* gekou en op die dolosse gespuug om hulle 'wakker' te maak.

(9) *motlhapiso*: water met middele in vir besprenkeling.

(10) *sefifi*: 'n verduistering.

(11) *Takaphepa*:

(12) *Mosimama*: (Pl. 4) *Senecio longiflorus*. sambokbossie.

(13) *Letsididi*: 'n Waterplant wat 'koel' is en dus afkoel. 'n *Ngaka* se hande moet 'koel' wees sodat hy die hitte, koors, uit die pasiënt kan wegneem.

B.1

GO LAOLA BOLWETSE KA BOLA
(Kgatla-ngaka, Botswana, 1953).

Ge ke bileditswe molwetse, ke tloga ka thebele yaka ya ditaola. Mme ge ke tsena fa lapeng la molwetse ke a mo laola. Ke tla mo ra'a ke re: "Di khuele! (1) O re: 'Hu! Ke a lwala.'" O a di khuela, a re: "Hu! ke a lwala."

Ge di ka wa '*Lebôkôbôkô la noka*', e tla be e le gore molwetse o tsewa ke noka. Mme ba ntha'a ba re: "Mo alafe." Mme ge, ke tla re: 'Ditaola, a ko o di tsee gape o di khuêle.' Molwetse ke mo ra'a ke re: "O re: 'Ke batla magogodi a noka.'"

Mme o a di khuela, o di latlhela fatshe gape, a re: "Ke batla *magogodi a noka*." Ke yona pheko e e ka mo thusang.

Yaanong lewa la boraro le ke tla mo laolang ka lona gape e tla be e le *Moraro*. Ke mo ra'a ke re: "E re: 'Hu! Ke a folal!'"

A re: "Hu! ke a folal!" Di wela *Moraro*. Ke gore ke mo epele *Moraro* (2). Ke mo rarolle (3) ka ona, Ka gore o raregile.

Yaanong ke tla fetsa ka lewa la bofelo. Ke tla mo ra'a ka re: "Di tsee o di khuele gape o re: 'Di yeng thapo ka monate. Di goroge di robale.'" (4)

O a di khuela. O di latlhela fatshe. Di wêla *Lematla*. Ke gore: o tla tsoga. Ke mmatlele ditlhare. Ke tla mo êpêla *Lematla*. (6)

Ge a ka seka a fola, ke tla bona gore matsogo aka ga a monate, a bollo. (7) Mme ka tla batla melemo ke tlhapa ka yona, gore matsogo aka a tsidifale, ke tle ke kgone go alafa motho a fole.

OM SIEKTE TE DIAGNOSEER DEUR DOLOSSE.

As ek vir 'n kranke ontbied word, vertrek ek met my dolos-sakkie. As ek dan by die *lapa* (tuiste) van die kranke aankom, dan gooi ek vir hom (die dolosse). Ek sal aan hom sê: "Blaas op hulle (1) en sê: 'Hu! Ek is siek.'" Hy blaas op hulle en sê: "Hu! Ek is siek."

As hulle 'Pryslid van die rivier' sou val, beteken dit dat die kranke deur die rivier geneem word. Hulle sal dan aan my sê: "Behandel hom". Nouja dan, dan sê ek: "Die dolosse, neem hulle weer en blaas op hulle." Die sieke, ek sê vir hom: "Jy moet sê: 'Ek wil die opdrifsel van die rivier hê.'"

Hy blaas dan op hulle en gooi hulle weer op die grond, en sê 'Ek wil die opdrifsel van die rivier hê'. Dit is dan die kragmiddel wat hom kan help.

Die derde val waarmee ek vir hom dolos gooi sal dan *Moraro* wees. Ek sê aan hom: "Sê: 'Hu! Ek word gesond!'" Hy sê dan: "Hu! Ek word gesond. Hulle het *Moraro* geval.

Dit meen dat ek vir hom die *Cyphostemma* plant (2) gaan grawe. Ek 'knoop hom dan los' daarmee (3), want hy is vasgeveg.

Ek sluit dan af met die laaste val. Ek sê aan hom: "Neem hulle en blaas weer en sê: 'Laat hulle lyn toe gaan (4) met blydskap. Laat hulle tuiskom en slaap.'" (5)

Hy blaas op hulle, en werp hulle neer. Hulle val '*Lematla*'. D.w.s. hy sal gesond word. Ek moet vir hom medisyns soek. Ek sal vir hom Duiwelsdis (6) grawe.

As hy nie gesond word nie, dan sal ek sien dat my hande nie lekker is nie, maar 'warm' (7). Ek sal dan middels soek en daarmee was, sodat my hande kan koel word, en ek in staat kan wees om iemand só te behandel dat hy gesond word.

(1) *go khuela*: om met die oop mond asem uit te blaas soos op dolosse.

(2) *Moraro*: pr. (Pl. 592) *Cyphostemma sulcatus* C.A.Sm.

(3) Hy was verstrik deur die siekte en moet nou weer 'losgemaak' word.

(4) Die Tswana-*ngaka* het vroeër die dolosse aan 'n riempie gedra om sy nek.

(5) Nadat die dolosse 'gepraat' het gaan hulle weer 'slaap'.

(6) *Lematla*: (Pl. 553) *Dicerocaryum zanguebarium* (Lour.) Merril. duiwelsdis.

(7) As 'n dokter se hande 'warm' is – ritueel onrein – kan hy nie genees nie. Hulle moet 'koel' wees.

B.1

Ke tla ithapisa ka *Mosimama* (8) le *Serokolo* (9) le *Takaphepa* (10) le *Letsididi*. (11)

Mere yotlhe e, ke tla e tlhakatlhakanya ke e thuga (12) ke e loka mo metsing mo lengeteng (13) Ke tlhapa ka ona, mmele otlhe o, gore mmele waaka o tsidifale; madi aaka a ratane le balwetse.

Ek sal my was met sambokbossie (8) en *Carissa bispinosa* (9) en 'reinwit'-plant (10) en 'die koele'-plant (11)

Al hierdie middele sal ek meng en hulle fyn stamp (12) en in water sit in 'n potskerf. (13) Ek was myself daarmee, my hele liggaam, sodat my liggaam kan 'koel' word; sodat my bloed kan meegevoel hê met die krankes.

B.2

DITAOLA MO BOLOING

(Kgatla-ngaka, Pilanesberg, Tvl. 7.7.62)

Ge motho a ka ntlela seaparo gongwe kuane gongwe setlhako sa motho o a lwalang, nka laola motho ó.

Ge ke laola motho o, ditlhako di tla mpoella gore motho o, o loilwe ke motho wa mofuta ofe. Ele ka ditlhako di supa *dirêko*. (14) Ke gore o mongwe o bina kwena, kgabo, jalo, jalo féla.

Ge ditlhako tse di mpoella ge a loilwe, ke gore ge di wa, tsa seka tsa wa '*Motlhakola*' (15) di wé '*Makgolela a tlhako tsa Khunwana*', (16) di tshware sereto sa kgabo; e bofile kgabo.

Ke gore ge e rialo e tsa máe (17); ke gore e bofile. Ke gore motho o o loilweng ke mminakgabo; ke Mokgatla.

Di tl' o be di ntshupegets a gore Mokgatla ó, ò nna kwa kae. Di tla mpoella kwa moloi a leng teng, ebile di tli lo mpoella gore a bolwetse bo a re tla bo kgona kamp nyaa.

DOLOSSE BY TOORDERY

As iemand vir my die klere of hoed of skoene bring van 'n persoon wat siek is, dan kan ek met betrekking tot daardie persoon dolosgooi.

As ek oor hierdie mens dolos gooi, sal die 'hoewe' (dolosse) vir my sê deur watter soort mens hierdie persoon getoor is. Dit is omdat die dolosse die *totems* (14) aanwys. D.w.s. die een vereer 'n krokodil, aap, ens.

As hierdie dolosse vir my sê dat hy getoor is, d.w.s. as hulle val en nie op die '*Motlhakola*' (15) valwyse val nie, maar hulle val volgens die '*Makgolela a tlhako tsa Khunwana*' (16) valwyse, dan wys hulle na die aap se pryslied; hulle het die aap- (vereerders) dan gebind.

Dit beteken as hy so is 'loop' hy; hy het (sy pak) gebind (vir 'n reis). D.w.s. die mens wat getoor is, is 'n 'aapvereerder'; is 'n Mokgatla.

Hulle sal vir my wys waar hierdie Mokgatla woon. Hulle sal vir my vertel waar die toornaar is, en ook of ons hierdie siekte sal genees of nie.

(8) *Mosimama*: (Pl.4) Senecio – longiflorus (DC) Sch. Bip. – Sambokbossie.

(9) *Serokolo*: *Carissa bispinosa* L. Desf. ex brenan.

(10) *Takaphepa*:

(11) *Letsididi*: ðre 'koel' waterplant wat die *ngaka* ook afkoel, d.w.s. tot seën maak.

(12) *thuga*: om iets soos 'n plant pap te stamp met bv. 'n maalklip.

(13) *lengeta*: 'n groot stuk potskerf, die gebruiklike houder waarin 'n *ngaka* gewoonlik medisyne berei.

(14) *dirêko*: totems; ook '*go bina*': om 'n totemdier te vereer.

(15) en

(16) Twee van die vele valwyses vir die dolosse, elk met sy eie naam, pryslied en interpretasie.

(17) 'n dolos wat 'loop' wys dat daar handelend opgetree word.

B 2

Ge moloji a loile motho ka selo se se phelang, re ka se ntsha, a fola, *le fa moloji ene a setse a sule* (18)

Mme ge moloji a ne a mo gôlofaditse, ene moloji a ba a swa, go tliilo nna makete. Ebile go ka re palla. (19) Ke gore ga ke bone ditlhare tsa gagwe. Ditlhako di supa *sefifi* (20); ke gore o sule, ene moloji oo. Ge a ne a phelela, ke ne ke ka mo fodisa.

As die toornaar iemand getoor het met 'n lewendige ding, kan ons dit uithaal sodat hy gesond word, selfs al het die toornaar (intussen) gesterwe. (18)

Maar indien die toornaar hom vermink het, en die toornaar sterf, dan sal dit moeilik gaan. Dit kan selfs vir ons onmoontlik wees (om hom te genees). (19) Die rede is dat ek nie sy medisynes kan 'sien' nie; die dolosse wys 'verduistering' (20); dit beteken dat daardie toornaar dood is. Indien hy geleef het sou ek die kranke kon genees

B.3

SEROKOLO MO DITAOLENG

(Kgatla-ngaka, Botswana, 1953)

Ge nka bona go feta dibeke tse pedi, go ese go laolwe motho, ke tsaya Serokolo (21) ke se phure, ke se kgwele mo ditaoleng di rokologe. Ke gore dit tla rokologa di bona pila. Di tsoga mo borokong, e tla re ge ke bitswa ke laeole.

Ge ke laola, ke bona gore ditaloa tse ga di ese di be di tsee sentle, ke a di tsaya, ke tswela ka tsona kwa go tshellwang melôra teng, fa lapeng laaka.

Ke tsa'a *Serokolo le Mosimama* (22) le *Thakaphepha*, (23) ke di thuge, ke di lôke mo metsing. Ke lôka ditaola, ke be ke di ntshe. Ke be ke di lokela mo meloreng, ke di tlogele kwa teng gore di lale teng. Kamosô ko di ntsha ke be ke laola ka tsona. Ke ntse ke le nosi. Mme di tlaa be di bolella gore ke siame. Go rialo ke gore ke ne ke di tlhapisa.

'WEKKER' TUSSEN DIE DOLOSSE

As ek bemerk dat daar twee weke verby is sonder dat daar vir iemand dolos gegooi is, dan neem ek die *Serokolo* (21) en byt 'n stukkie af en spuug die koutjies op die dolosse sodat hulle wakker gemaak kan word, en mooi sien. Hulle sal uit hulle slaap wakker gemaak word. En as ek ontbied word sal ek dolos gooi.

As ek (hulle) 'werp' en vind dat hierdie dolosse nog nie mooi 'vat' (begryp) nie, dan neem ek hulla na die plek waar die as uitgegooi word, daar by my tuiste.

Ek neem Serokolo en sambokbossie (22) en *Thakaphepha*, (23) en stamp hulle fyn en sit dit in water. Ek sit die dolosse daarin en haal hulle weer uit. Dan steek ek hulle in die ashooop en laat hulle daar vir die nag. Die volgende oggend gaan ek hulle daar uithaal en 'gooi' met hulle. Ek is nog steeds alleen. En hulle sal dan sê dat ek nou 'reg' is. Dit alles beteken dat ek hulle 'gewas' het.

-
- (18) ander *dingaka* meen dat dit onmoontlik is om só iemand weer reg te kry as sy toornaar intussen dood is.
- (19) Hier meen die segsman ook dat 'n verminkte of gebreklke dan ook nie genees kan word nie.
- (20) *sefifi*: 'verduistering', hang altyd saam met 'n dood, dus ook: 'doodshheid'.
- (21) *Serokolo*: die stukkie wortel of knol van pr. *Carissa bispinosa* van N.Tvl. het 'n skerp pepermentagtige smaak. *go rokolla* van *borôkô* (slaap) et *-ola*. Dus: om te wek uit slaap.
- (22) *Mosimama*: (Pl.4) *Senecio longiflorus* (DC) Sch. Bip. sambokbossie.
- (23) *Thakaphepha*:

B.3

Ge di bewa mo moloreng ke gore re o
ôra babotlhe, le moeng ge a tla a tsama'a.
Le bogobe go apewa dipitsana mo teng.
Go tla o a seng pila, mme re ja nae. Mme
ke ene o a gatang ditaola. (24)

Molôra, jaaka ge ke di isa kwa teng, ke
gore ke marakanêlo a ditšhaba tsotlhe
jaaka baeti babotlhe ke ntse ke ora mollo
le bona.

Jaanong jaaka ge ba tla ba gatile ditaola
tsaaka, mme maswe a bona ba a tlogetse
mo moloreng, ke lona letsatsi le badimo
ba yo di kgobokannang mo'o tsôna.

E tla re bosigo, ditaola ge jaaka di le
maswe yaana mme di kopanye mo maswe
a baeti mo moloreng, badimo ba tla di
tshegofatsa teng gore di nne phepa.

Le gape, bona bontate ba ba suleng
ba ne ba ntse ba ôra mollo le rona mo
teng. Mme ke bona badimo, ba ba
lallang le ditaola kwa moloreng. Re di
tsa'a jalo.

As hulle in die as gesit word, dan is dit
omdat ons almal om daardie (vuur) sit,
selfs ook die vreemdeling as hy komen gaan.
Ook vir die pap word die potte daar
gekook. Daar kom een eet wat nie ritueel
rein is nie, en ons eet saam met hom. En
dit is hy wat op die dolosse 'trap'. (24)

Die as, soos wat ek hulle (die dolosse)
daarheen neem, is die by mekaar-komplek
van al die volkere soos wat ek saam met
alle besoekers om die vuur sit.

En nou soos wat hulle kom en my
dolosse 'trap' en hulle onreinheid laat
in die as, dan is dit nou die dag wat my
voorouergeeste daardie onreinheid gaan
versamel by die dolosse.

In die nag dan, sal die dolosse waar
hulle so vuil is, en hulle saam met die on-
reinheid van die besoekers in die as is,
sal die voorouergeeste hulle daar seën
sodat hulle weer rein kan wees.

En ook, het ons vaders wat afgestorwe
is saam met ons daar voor die vuur gesit.
En dis hulle, die voorouergeeste, wat
saam met die dolosse, die nag deurbring
by die ashoop. Ons verstaan dit so.

B.4

GO FETOLA DITAOLA GORE DI BUE
(Kgatla-ngaka Math'kwane, Botswana 1953)

Re fetola ditaola ka *Mhetola* (25); go
fetola ge jaaka re e bua mo kgomong, gore
e tle e bue ge ke laola. (26)

Ke a e thuga, ke e tshella metsi mo
lengetaneng, ke tshella ditaola mo teng.
Ge ke ntsha ditaola tse, di tla bua, se ke
se laolong ka ditaola.

OM DIE DOLOSSE TE VERANDER
SODAT HULLE KAN 'PRAAT'

Ons 'verander' met die 'verander'-plant⁽²⁵⁾
die dolosse: hulle 'verander' soos wanneer
ons hulle uit 'n bees sny, sodat hulle kan
praat as ek dolos gooi. (26)

Ek stamp (die plant) fyn en gooi water
daarop in 'n potskerf en gooi die dolosse
daarin. As ek hierdie dolosse uithaal,
sal hulle praat, oor dit waaroor ek dolosgooi.

(24) *go gata ditaola*: 'om op die dolosse te trap' beteken om met onreinheid hulle swak te maak. Bv. 'n 'ongewasde' wewenaar, of menstuerende vrou.

(25) *Mhetola*: (Pl. 134) pr. *Indigofera* sp.

(26) *bua*: het twee betekenis: om af te slag en om te praat. Dit wil voorkom of die *Mhetola*-plant, wat 'dit wat verander' beteken hier die een betekenis 'afslag' moet verander in 'praat'.

B.5

MOSOKELATSEBENG O TLHAPISA DITAOLA

(Kga tla-ngaka, Math'kwane, Botswana, 1953)

Mosokelatsebeng (1) e na le tiro mo ditaoleng. O epa medi ya Mosokela ge kgwedi e rogwa. O a e thuga, o bo o batla lengêta, o di tshella mo teng. O ga metsi a ntlha ge mosadi a tswa nokeng, o a tshella mo lengeteng. O bo o lokela ditaola tse mo teng.

Di robala moo, nako ya mantsiboana. Ge o tsoga, o a di ntsha. Ke gore o di ntsha lefifi, kagore ge o ka seke wa dira jalo, di tla okangwa ke kgwedi, mme di tla nna lefifi (2). Go rialo ke gore ditaola di tshwanetse go tlhaphisiwa kgwedi engwe le engwe ka mokgwa o.

DIE HAASOORPLANT 'WAS' DIE DOLOSSE

Die haasoorplant (1) het 'n funksie by die dolosse. 'n Mens grawe die wortels van die haasoor as dit nuwemaan is. Jy stamp dit fyn, en soek dan 'n potskerf en gooi dit daarin. Jy skeep dan van die eerste water nadat 'n vrou ... water gebring het en gooi dit indie potskerf. Daarna plaas jy hierdie dolosse daarin.

Hulle moet daar 'slaap' vanaf die aand. As jy weer opstaan haal jy hulle uit. Dit wil sê jy neem die duisternis uit hulle uit, want as jy dit nie sou doen nie, dan sal die maan hulle oorskadu, en hulle sal 'donker' word (2). Dit meen dat die dolosse elke maand op hierdie wyse gewas moet word.

B.6

SEROKOLO MO DITAOLENG

Tiro ya Serokolo ke go se tsenya mo ditaoleng, gore ditaola di seke tsa nna lefifi (3). Ke gore ke tsama'a ke lokile kgaragana ya teng mo kgetseng ya ditaola.

Ge o laola molwetse, o a se phura (4) o se kgwêla mo ditaoleng, gore a seke a 'gata' (5) ditaola tse ka bolwetse ba gagwe, gammôgô le nna, ngaka.

Ge ke ya go laola, ke a se phura, gore ke bule pelo yame, e seke ya ntshofadiwa (6) ke ditaola, ke seke ka tlallwa (7) mo'o tsona.

DIE SEROKOLO-PLANT EN DIE DOLOSSE

Die *Serokolo* -plant wortel word tussen die dolosse geplaas, sodat die dolosse nie 'duister' moet wees nie. (3) D.w.s. ek loop altyd met 'n stukkie *Serokolo* in my dolos-sak.

As jy vir 'n siek mens dolos-gooi kou jy daaraan (4) en spuug die koutjies op die dolosse, sodat hy nie op die dolosse sal 'trap' (5) met sy siekte nie, of op my die *ngaka* nie.

As ek gaan om dolos te gooi, dan kou ek daaraan, sodat my hart kan 'oopgaan' en dit nie deur die dolosse 'verduister' (6) nie, en my gemoed nie 'oorweldig' word nie. (7)

-
- (1) *Mosokelatsebeng*: *Sansevieria* (pr.) *Thyrsiflora*; haasoor, Bantoewortel.
 - (2) dolosse raak maklik aan die slaap, of soos hier, 'oorskadu' deur die maan en 'donker' sodat hulle nie goed kan praat namens die voorouergeeste nie.
 - (3) *lefifi*: donker, duister; die dolosse moet 'verlig' wees en 'praat'.
 - (4) *phura*: om 'n stukkie af te byt, en te kou en weer uit te spuug.
 - (5) '*gata*': 'n siekte is 'neerdrukkend' en 'trap' op ander mense en ook op die dolosse of *ngaka*.
 - (6) *ntshofadiwa*: swart, donker gemaak word. — Dus dat sy gemoed nie beneweld raak nie.
 - (7) *tlallwa*: 'n gemoed wat volskiet, oorrumpel word. Die vrees is hier dat die dolosse wat 'praat' namens die voorouergeeste hom kan oorweldig.

B.7

MATSHWAO MO DITAOLENG

(Mokgatla-ngaka, Pilanesberg, Tvl., 1965)

Moremogolo o na le mabadi a le matlhano. *Kgadi* o na le mabedi a le mane.

Dikgoro di nne tsa merafe.
Go na le kgoro ya *Modisa*.
Go tla ya *Motuana Rakoko*:
"Mpya e e apereng thapo."
Go tla *Morema*, ke: "tlou tsoga!"
Go bo go tla *Mošate*.

Ke yona: "Sedibelomollo,
morula o kgotukgolo, Bakgatla."

Kgoro ya botlhano ke ya *Kgosing*
e e falletsweng ke merafe.

Ka lebaka le, *Kgadi* o na le mabadi
a le mane, *Moremogolo* o na le
mabadi a le matlhano. Go rialo ke
go re mabadi a kaya dikgoro.

Kgatsane, mogatsa *Kgadi*, o na le
mabadi a le mabedi, go supa go re ke
motlhanka.

Mosadimogolo o supa 'korone' ya
gagwe ka e le Mohumagadi, le kobo
ya gagwe.

MERKTEKENS OP DIE DOLOSSE

Die *Ouer man* het vyf merktekens.
Die *Jong man* het vier.

Daar is vier hoof stamlinies.
Daar is die stamlinie *Modisa*.
Dan dié van *Motuana Rakoko*:
"Die hond met 'n lyn om die nek."
Dan kom *Morema*: "Olifant staan op!"
Dan kom: *Mošate*.

Dit is: "Oliekruik; die vuur, die maroela
met die groot stam, Bakgatla."

Die vyfde stamlinie is *Kgosing* waarby
ander stamgenote hulle gevestig het.

Om bg. rede het die *Jonger man* 4 merk-
tekens en die *Ouer man* 5. D.w.s. die tekens
dui op stamlinies.

Jong vrou, die eggenote van *Jonger man*
het twee merktekens om te wys dat sy 'n
onderdaan is.

Ouer vrou wys haar 'kroon' aangesien sy
'n kapteinsvrou is, en ook haar bedekking.

B.8

TEKODISO KA DITAOOLA. (1)

Lewa la ntlha: di wele *Mpherefere*.
Di supa tiro e e sebetswang ke batho
ka bontsi. Go supa gore ba tlhatlhamola
ntlo ya bone, ba e aga ka mokgwa wa
tshwanno ka tummallano. (2)

Ditlhako tse, ge di re ke *Mpherefere*,
tsa re:

"*Mpherefere wa sedikwa-dikwe sa
motse, thethelo ke matlhaku.*" Ke go
re ke tummallano ya dikago. Lewa la
bobedi ke:

Makgolela. Tsa supa kgosi ge e abetse
boModimo sengwe se se lebileng tiro
ya boModimo. Seo ke neo re fitlhelang
kgosi a e abetse kereke ka tsamaiso ya
gagwe.

ONDERSOEK DEUR DOLOSSE. (1)

Die eerste valwyse: hulle het 'Beroering'
geval. Dit wys op die taak wat verrig word
deur die menigte mense. Dit wys dat hulle
hulle huis afbreek en weer na behore
opbou en in eensgesindheid. (2)

Hierdie dolosse, as hulle sê 'Beroering'
dan sê hulle:

"*Beroering van rondom die stat te gaan,
die omringing is 'n takheining*". Dit wil sê
daar is eensgesindheid i.v.m. die bouwerk.

Die tweede val sê:

'Kyk weg'. Hulle wys die kaptein aan as hy
vir die Opperwese iets toegewys het vir die
werk van die Here. Daardie is 'n geskenk wat
ons vind dat die kaptein dit aan die kerk gee
in sy bestuur.

(1) Hierdie is die verloop van 'n 'gewone' ondersoek deur 'n *ngaka* met sy dolosse nadat die kaptein vir die moruti kom kuier het. 31/7/62.

(2) Dit was tydens samesprekings oor die herbou van die vervalde kerk.

B.8

Mo leweng la boraro tsa re:
*"Pelotheri, pelo boela bonnong.
Ba re: mmatla sa gago o se bone"*.

Ke go re re fitlhela batho ge ba le
mo tsamaong ya mosepele baa tsamaya.
Mme ba mo boitumelong.
Ke go re ditlhako tse di re:
*"A fudugile mantsi a maoka, ge a bona
motu o wela."* (3)

Ke go re ba fudugile ba tsamaile,
ga ba tiho ba boela gape.

Tau ge e tsamaya, go kaya go
kwakwanta ga yona Ke boitumelo ba
yona. Mme tau e kaya wena Moruti.

Mo leweng la pele, re bone phala
e namagadi e tsama'a e ya mooleng;
ke go re ke mosima. Le boKgadi le
Kgatsane le Kolobe, le Moremogolo:
babotlhe ba mo mpherefereng wa go
ya mo mooleng. Ke go re ba ya mo
mosimeng, mo mooleng wa badimo,
a eme khupamarama; ene Lewatle ge
le le fa gare.

Babangwe ke babinatlou. Babangwe
babinaphuthi, le babina-kgomo; le
babina-phala, le babinakolobe.

Lewa la bobedi ke ge Moremogola
a le ka setlhako; o gatile, o a tsama'a
mme o mo Mpherefereng.

Medimo e adile diatla

Tlou ge re bona e le Motlhakola, ke
tshimo gongwe pata. Ene Moremogolo
o ya ko'o yone, mme ke tiro ya
badimo. Tsa re: 'Makgolela.'

Mo leweng la boraro tsa re:
*"O seke wa tswa monyatsi wa leeto.
Akga mokgono o tsamae"*. Re
supetswa ke tlou, a eme ka dinao. Ke
khudu. Re bona 'mabona-a-ratsatsi';
Ke kolobe; e a tsama'a.

Re bona phala e re: 'Mabona-a ratsatsi'.
Re bona setshego sa metsi ge lewatle
le itumela le tshega, se kwa
motlhakoleng. Ke noka ge batho ba
tshela ba tsamaya. Ke
kolobe, mme e motlhakola. Kolobe
ke noka, ke selo sa bometsi.

In die derde val sê hulle:
*"Versigtig, hart keer terug na jou plek
Hulle sê: jy het weer jou krag gekry."*

Dit beteken dat as die mense hulle voor-
geneem het om te gaan, dan beweeg hulle.
En hulle is verheug
Dit wil sê, hierdie dolosse sê:
*"Hulle het weggetrek, die menigte môka-
bye, as hulle sien die heuningstroop sak
weg."* (3)

Dit beteken hulle het weggetrek, hulle
is weg om nie weer terug te kom nie.

As die leeu (dolos) 'loop', dan beteken
dit dat hy trots rond-stap. Hy is bly.
En die leeu is dan jy: *Moruti* (leraar).

In die eerste 'val', het ons gesien die
vroulike rooibok loop en gaan na die
opening; d.w.s. na die gat. So ook die
Jong man en *Jong vrou*, en die vark,
(die *ngaka*) en die *Ouer man*: almal is in
'beroering' om na die gat te gaan. D.w.s.
hulle gaan in die opening, in die grot van
die voorouergeeste, terwyl hy in die
'geheim'-posisie staan; hy die see (skulp)
as dit in die middel (van die dolosse) is

Sommige het die olifant as totemdier.
Andere vereer die duiker, of vereer die
bees; so ook die rooibok vereerders en
die varkvereerders.

Die tweede val is wanneer 'Die ouer man'
in die 'loop'-posisie is; hy trap, hy loop
en hy is in die 'Beroering'-posisie.

Die voorouergeeste brei hulle hande uit
(in goedkeuring). Die olifant as hy onderste-
bo le, beteken 'n tuin of pad. Die
Ouer man gaan na hom, maar i.v.m. die
werk van die voorouergeeste. Hulle sê:
'Loop links van die son verby.'

In die derde val sê hulle:
*"Jy moenie 'n minagter van die reis word
nie. Swaai jou been en loop."* Die olifant
wys dit vir ons terwyl hy op sy voete staan.
Dit is die skilpad. Ons sien 'Die lig van
vader-son'. Dit is die vark; hy loop.

Ons sien die rooibok sê:
'Die lig van vader son'. Ons sien die gelag
van die 'water' as die 'see' (skulp) bly is
en lag, as dit onderstebo is. Dit is die rivier
as die mense op hul reis dit deurkruis. Dit
is die vark, hy is onderstebo. Die vark is
die rivier, dit is iets uit die water.

(3) Môka-bye bly in 'n 'pot' in die grond. As gevaar kom, vlug hulle deur 'n onderste opening as hulle die 'prop' oopmaak, en die stroop dan ook wegloop in die aarde in.

B.8

Ditlhako tsotsotlhe tsa lewa la boraro tsa re: "A fudugile mantsi a mooka, a bone motu o wela."

Ke go re: Motu ke ge re epa mooka, phatlana e e kwa tlase sa mogwete a teng, a wela kwa tlase. Ke go re mafura ale a tsamaile ka bonolo fela. Ke go re mafura a tsamaile ka leeto le le monate ge a dule ka sa mogwete. Ga a nka a tlha a boa kana.

Al die dolosse saam van die derde val se: "Hulle het weggetrek, die menigtes van die môka-bye, hulle het gesien toe die heuningstroop wegsak."

Dit beteken: as ons môka-heuning grawe, die opening onder die pot waardeur die stroop uitloop.

Dit beteken dat daardie 'vet' (stroop) eenvoudig uitgeloopt het. Die vet het lekker weggeloopt deur die opening.

Die stroop sal natuurlik ook nie weer terugkom nie.

B.9

DITLHAKO DI LAOLA MMITSA (1)

Ditlhako tsa motho ge di wele Motlhakola, ke *Tlhapadima* di gana mafura a o tllong o tlhakanya le mmitisa o. Ke go re mafura a o a tlose, o tsee a kgomo.

Jalo ge o tsera a kgomo, di be di re *Tibola*; ke leswalo le le tshwanetseng. O bitsa morafe otlhe ka mafura a kgomo.

Gape sa bobedi, ge o fitlha ditlhako tsa gana kgomo, di batla mafura a nku.

Ge di wa *Letsididi*, go tewa Motlapatlapa wa metsi; ke gore re o kaya nku ka e le yona e e tsididi. (2)

Motho ge a dira leswalo la mmitisa, le ya ka se motho a se binang. Go rialo ke go re ke kilelo gore motho o, a seke a lwatswa ke se a se binang.

Jalo re tshwanetse go tsaya se a sa se bineng. Ke yona kilelo ya tlhago. Ge ke bina tlou, ga ke a tshwanelwa gore ke tsee mafura a tlou ke 'ire mmitisa ka ona. A a ganetsa. La bofelo ke tla nna botlhofo, go bo go lwala nna.

DIE DOLOSSE BEPAAL DIE 'ROEPER' (1)

As iemand se dolosse die 'Onderstebo' val geval het, dan is dit 'n Weerligstraal' hulle weier om die vet te ontvang wat jy wil meng met hierdie roeper. Dit beteken dan dat jy daardie vet moet verwyder, en beesvet neem.

As jy dan 'n bees se (vet) geneem het, en hulle val 'Eersgeborene'; dan is dit die regte vetpreparaat. Jy roep die hele volk bymekaar met die beesvet.

En in die tweede plek, as jy vind dat die dolosse die bees weier, dan wil hulle skaapvet hê.

As hulle 'Die koele' val, dan word bedoel die 'Lekker-lui' plant van die water. Ons noem hom 'n skaap aangesien hy koel is. (2)

As 'n mens 'n 'roeper vetpreparaat' berei, dan moet dit gaan volgens wat 'n mens se totem is. Dit beteken, dit is taboe, om sodoende te verseker dat hierdie mens nie siek gemaak word deur sy totemdier nie. Daarom moet ons iets neem wat hy nie vereer nie. Dit is dan die gebruikstaboe. As ek 'n olifant vereer, dan behoort ek nie 'n olifant se vet te neem nie en daarmee 'n 'roeper'-middel maak nie. Dit weier. En op die ou end sal ek swak word, en word ek siek.

-
- (1) *Mmitisa*: roeper, is die preparaat wat iemand stukkies van aan die brand steek, sodat die rokie wat optrek kan gaan om vir hom kliënte, pasiënte, gemeentelede, ondersteuners ens. te gaan 'roep'.
 - (2) Vanweë 'n skaap se rustige geaardheid, word hy as 'n 'koel' dier beskou wat koorsigheid en siekte kan afkoel.

B.9

Tsa re: (3)

“Nna mafsi ke diphepa ke nosi,
selabe se tla le motsholakgamelo”;
e le bophala le matuma ge ba
itumela; e le ditshego. Bophala ba
gatile, baa tsama’a. Tau e tla e
tsaya mafura a phala.

Dikhudu di:

‘MORARO O MOGOLO’

Di fetella kwa phaleng. Di kaya
go bokella, (ke go re go phutha)
batho. E le gore go tsene dinotshe
mo mmitseng oo.

O di tseele kgosi ya teng ka di
sala yone morago. Kgosi le moruti
ke bone ba
ba tshwanetseng gore ba sebetse
ka kgosi ya dinotshe, ka e le bone:
‘phuthadišhaba’.

SEOKA

Tlou ke: ‘namane e tona ya
seoka’. (4) Ke go re tlou ke metsi.
Kgomo ke sejo se se jewang ke
motho.
Ka bone ba tsona, di go laola
mo bolwetseng gore ge re go nosa,
go tsene eng.

Hulle sê: (3)

“Ek, die melk, alleen is ek rein; die onrein-
heid kom deur die een wat die emmer dra”;
dit is die rooibokke en die leeu as hulle
bly is; dit is vrolikheid. Die rooibokke trap,
hulle loop. Die leeu kom en neem die vet
van die rooibok.

Die skilpaaie lê:

‘DIE GROOT VERSAMELING’

Hulle loop na die rooibokke toe. Hulle
impliseer om te versamel, (dit wil sê) om
mense (bymekaar te bring). Dit meen dat
daar bye in daardie ‘roeper’-kragsmiddel
moet kom.

Jy moet ook hulle ‘koning’ neem,
aangesien hulle ‘hom’ volg. Die kaptein en
die *moruti* moet met die ‘koning’ van die
bye werk, aangesien hulle die ‘volks-
versamelaars’ is.

DIE GROOT KOEL DIER

Die olifant is: ‘ ’n knewel van ’n
verpleër’.(4) Dit meen, die olifant dui op
water (hy bly by water). ’n Bees is die kos
wat ’n mens eet.
Hulle al vier (hoof dolosse), skryf vir jou
voor by siekte, sodat as ons jou (medisyne)
laat drink, wat(-ter) plante) daarin moet
kom.

(3) Hy gooi toe die dolosse om te sien hoe ’n *mmitsa* hy sou berei vir die *moruti*.

(4) *seoka*: iets wat verplegend werk. *go oka*: om te verpleeg, *mooki*: ’n verpleër.
namane etona ya: ‘ ’n yslike kalf’, dus: ’n baie grote.

B.10

DITLHAKO (1) LE DITLHARE

Ga go na lewa la *ditlhako* le le senang pheko e e lebanyeng le lewa leo.

Ditlhako ge di re '*Motlhakola*' (2) ke go re: tsa re: 'Tlhapadima'.

Mme *Tlhapadima* (3) ke pheko e e tshwanetseng go dirisiwa maloka le pono ya ditlhako, e tle e kgone go dira kafa e ratang ka teng.

Pheko ya bobedi si: ditlhako tse re: "Mafsi ke *diphepa* (4), ke nosi, *selabye* (5) se tla le motsholakgamelo."

Jaanong pheko ke *phepa* ya pheko, kgotsa masepa a nonyane e e bidiwang *kgwadira*. (6)

Moleko (7) o mongwe le o mongwe o tlangwa ka lewa la ditlhako.

Ka kitso ya ditlhako go kgonwa go lomaganya dipheko ka tshwanno ya go berekisa ditlhare.

DOLOSSE (1) EN MEDISYNES

Daar is nie 'n valwyse van die dolosse waarvoor daar nie 'n kragmiddel is wat ooreenstem met daardie valwyse nie.

As die dolosse *Motlhakola* (2) val, dan beteken dit hulle sê '*Tlhapadima*'.

En *Tlhapadima* (3) is 'n kragmiddel wat gebruik moet word volgens die openbaring deur die dolosse, sodat die middel na vermoë kan werk.

Hier is 'n tweede kragmiddel: die dolosse sê: "Die melk self is skoon, (4) wat vuil is (5) kom met die een wat die emmer dra."

Die kragmiddel hier is *phepa* of die mis van die visarend. (6)

Elke soort 'toorlokval' (7) word bepaal deur die valwyse van die dolosse.

Met kennis van die dolosse kan die kragmiddele aanmekaar gekoppel word, op so 'n wyse dat die middele behoorlik kan funksioneer.

-
- (1) *ditlhako*: skoene, hoewe van beeste, en daarvan oordragtelik: dolosse.
- (2) *Motlhakola*: die naam van 'n valwyse wat beteken 'omgekeer', omdat die senior dolosse so lê; ook die plant *Euclea multiflora*.
- (3) *Tlhapadima*: is die naam van 'n valwyse van die dolosse, en ook die naam van 'n plant, *Lycium oxycladium* miers, wat dan gebruik moet word.
- (4) *diphepa*: wat wit of skoon is.
- (5) *selabye*: vuilheid, bv. in die melk.
- (6) *kgwadira*: die visarend.
- (7) *moleko*: toorlokval.

NOTA BY B.11

DIE VALWYSE VAN DIE DOLOSSE

Hierdie *ngaka* se dolosse bestaan uit 16 stukke. Die vier belangrikste is:

- a) **Moremogolo:**
Die senior manlike persoon, gesny uit die voorste punt van 'n beeskloutjie, en versier met sirkeltjies wat daarop uitgekerf is.
- b) **Kgadi:**
Is die junior manlike persoon, kleiner as *Moremogolo*, maar ook net so gesny uit 'n beeskloutjie en met minder versiersels.
Moremogolo en *Kgadi* 'loop' en 'kyk' albei in die rigting wat 'n beeskloutjie wys, dus in die rigting van die voorste puntjie.
- c) **Mosadimogolo:**
Is die senior vroulike persoon gesny uit die plat deel van 'n beeskloutjie. Hierdie dolos 'kyk' of 'loop' in die rigting waarheen die 'voete' wys.
Sy is *Moremogolo* se 'vrou' of 'maat'.
- d) **Kgatšane:**
Die junior vroulike persoon. Sy is *Kgadi* se 'vrou' of 'verloofde'; sy is net soos *Mosadimogolo* uitgesny, net kleiner en eenvoudiger. Ook sy 'loop' of 'kyk' in die rigting wat haar voete wys.
Die twee vroulike dolosse 'loop' of 'kyk' alleenlik as die versiersels boontoe wys.
As die dolosse val met die 'gesigte' na onder word gesê: "*ba tlhakotse*" of hulle lê onderstebo.

Die Windrigtings:

Oos:

As die dolosse oos 'kyk', 'na die opgaande son' dan is dit 'n teken van lewe en voorspoed.

Wes:

As die dolosse 'kyk' of 'loop' na die ondergaande son dan is dit 'n teken van afname van krag, of die dood.

Suide:

Die suide is waar onheile, hael, wind en teëspoed vandaan kom. *Kgatšane* wat suidwaarts 'kyk' of 'loop' beteken onheil.

Noord:

'*Bokoni*', die rigting van die Angoni, dus die noorde.

Die onderlinge verhouding, en die wyse waarop die dolosse na mekaar 'kyk' of weg van mekaar lê of loop, het almal name en interpretasies. Hierdie vier dolosse speel 'n deurslaggewende rol by die interpretasie van die valwyses.

B.11

MAWA (1) A DITLHAKO (2)

'MPHEREFERE (3) WA TLHAKO (2)
YA KHUNWANA (4) e mogwe ya
re a bona
mogwagwadi (5) a eme-eme.'

Moremogolo: o a tsama'a (6)

Kgadi: o a tsama'a
Ba makgolela ka bobedi

Mosadimogolo o mabone
(o a bona)

Kgatšane o makgolela
(o a fa)

Lewa le a tlhalosega ka go bona
kwa ba lebileng teng. (7)

VALWYSE (1) VAN DOLOSSE (2)

'DIE TWIS (3) OOR DIE HOEF (2)
VAN DIE ROOI KOEI (4) as die skoonseun
sy skoonvader (5) sien, dan staan-staan
hy daar.'

Ouer man: hy loop (6)

Jong man: hy loop
Hulle albei 'kyk weg'.

Ouer vrou: 'sy sien'
(sy kyk)

Jong vrou: sy 'kyk weg'
(sy gee)

Die valwyse word duidelik deur op te let
waarheen hulle kyk. (7)

B.12

'SE SE ILENG'

Fa Kgadi a ka fetoga, a leba kwa
basading le Moremogolo, ga twe:

"Se se ileng se ile, se se ileng
ke moswelateledi."

Ke go re: Ge ba ka kgaogana,
ga ba nke ba bonana mmogo. (8)

'WAT WEG IS'

As die Jong man sou omdraai en kyk na
die vrouens en die Ouer man dan word gesê:

"Wat weg is is weg, wat weg is sterf in die
vreemde."

Dit wil sê: Indien hulle uitmekaar sou
gaan sal hulle nie weer bymekaar kom nie. (8)

B.13

'GOBYANE'

Fa Mosadimogolo a ka leba kwa
bophirima, (9) foo:

O tla bo a sena sepe le bone, o tla
bo a dule.

Di tla bo di wele:

'GOBYANE'

Ke go re: Go tewa ba ba suleng, ba
ba sa tlholeng ba le teng.

'DIE ONTSLAPENES'

As die Ouer vrou na die weste (9) sou
kyk, dan:

Sal sy niks met hulle te make hê nie, sy
sal hulle dan verlaat.

Dan het hulle geval:

'DIE ONTSLAPENES'

Dit wil sê: Daar word bedoel die ontslapenes,
hulle wat nie meer teenwoordig is nie.

-
- (1) *mawa*: valwyses. *lewa*: wyse waarop dolosse val.
 - (2) *ditlhako*: skoene, hoewe, algemene naam vir 'dolosse' omdat die twee hoofdolosse uit 'n beeskloutjie gesny word. (*se*)*tlhako* enkelvoud, dus 'n dolos.
 - (3) *Mpherefere*, *moferefere*: onenigheid, twis, bedrog, beroering. '*Mpherefere*' is die naam van 'n valwyse.
 - (4) *khunwana*: 'n rooi koei.
 - (5) *Mogwagwadi*: *go tewa rraago mosetsana*, die dogter se vader.
 - (6) *tsama'a*: om te 'loop': d.w.s. die dolos 'trap' normaalweg soos die hoof van 'n bees as hy loop.
 - (7) die windrigting waarheen elke dolos kyk of loop is van deurslaggewende betekenis.
 - (8) Al vier die dolosse 'loop'. Die twee manlike 'dolosse' loop weswaarts terwyl die twee vroulike dolosse na die ooste gaan. Hulle sal dus nie weer by mekaar uitkom nie! 'n Valwyse soos hierdie word dan geïnterpreteer as: "Wat weg is is weg, julle sal dit nooit weer sien nie," bv. 'n bees, of geld, of iemand wat weggegaan het.
 - (9) Die ooste word gewoonlik geïnterpreteer as die rigting vanwaar hoop, lig en lewe kom, terwyl die weste die rigting is van verval, agteruitgang en die dood, of te wel die reeds afgestorwenes, die verlede.

B.14

'MAKGOROKGORO'

Ge ditlhako tsotsotlhe di lebile kwa botlhabatsatsi, (1) ba re:

"Di wele **MAKGOROKGORO**."
Ke go re:

Di wele kgang e e bonwang, e e thata.

Di wele jaaka sefako ge se wa, se re: 'Waa!'

Ke go re ke kotsi, ya sefako ge se nna. Ke go re: gona jaanong di kaya kotsi e e ka tlhagang e e tshwanang le sefako.

'N PROBLEEM'

As al die dolosse na die ooste kyk, (1) dan sê hulle:

"Hulle het **'N PROBLEEM'** geval."
Dit wil se:

Hulle het so geval dat mens kan sien dit is 'n moeilike saak.

Hulle het geval net soos hael, as dit val en sê: 'Waa!'

Dit beteken gevaar, van hael as dit val. Dit wil dan sê dat hulle 'n onheil voorspel wat kan kom soos hael.

B.15

'MORUPI WA MAKGOROKGORO'

Kgatsane o dule, o lebile kwa borwa. Di wele:

"**MORUPI WA MAKGOROKGORO.**"

Ke go re:

Go kaya gore ngwetse o bolwetse bo bo mo tletseng ka tshoganetso. Ke madi a sesadi. (2)

Madi a mangwe le a mangwe re a bitsa *morupi*, mme a na le tlhalosô.

'BLOED VAN 'N MOEILIKE SAAK'

Die jong vrou is uit, sy kyk na die suide. Hulle het geval:

"**'BLOED VAN 'N MOEILIKE SAAK.'**"

Dit wil sê:

Dit beteken dat die skoondogter 'n siekte het wat skielik oor haar gekom het. Dit is vrouebloed. (2)

Alle soorte bloed noem ons *'Morupi'*, en daar is 'n verduideliking voor.

B.16

'MORUPI'

Go na le: *Morupi*

o o tsamayang jaaka 'namane' (3) fa e ka senyega. Ke go re ditlhako dingwe di tlhakotse (4) tso tsotlhe,

Mosadi mogolo o ba potile ka kwa bophirimatsatsi.

Go supa gore ga go a nna pila. Banna ba lebile kwa 'tsatsi le tswang teng; mme ba tlhakotse.

Botlhabatsatsi bo kaya bophelo kampo masego.

Bophirimatsatsi bo kaya tatlhegelo kampo lesa.

'BLOED'

Daar is (die valwyse): *Bloed*

wat weg beweeg, soos die 'kalf' (ongeborene) (3) indien dit beskadig sou word. Dit wil sê, al die ander dolosse is omgekeer. (4)

Die ou vrou is aan hulle westekant.

Dit wys dat dit nie goed lyk nie. Die manne kyk na die rigting vanwaar die son kom; maar hulle is omgekeer, hoewe in die lug.

Die ooste dui op lewe of seëninge.

Die weste dui op verlies of die dood.

-
- (1) Die dolosse 'loop' almal nog, en kom van die weste. Die suid-weste is eintlik die rigting vanwaar die hael en donderweer kom met die *'Matlakadibe'* onweer, d.w.s. 'Dié-wat-kom-met-onheil'.
 - (2) *Madi a sesadi*: kan beteken: bloed van die maandstonde, maar eerder van 'n miskraam. Hierdie 'vrouebloed' is van baie groot belang as 'n veroorsakende faktor van baie ongesteldhede by mans. Ook by teenspoed in landerye of die veekraal.
 - (3) *namane*: 'kalf', is die algemene *ngaka* term vir 'n ongeborene.
 - (4) Slegs die 'Jong vrou' loop na die suide, na rampe, terwyl al die ander dolosse, (mense) magteloos met 'pote in die lug' lê!

B.17

'MOTLHAKOLA WA LEKGOROKGORO'

Fa ditlhako tsotlhe di ka tlhakola, (1) ke:

'Motlhakola wa lekgorokgoro o o tlhakotseng mogatsa-kgosi ditswalo'

Ke go re: Ke leso!

Le ge o ka laola monna, o itse gore o swetswe ke mosadi.

Gongwe mosadi o swetswe ke monna.

'DIE ONDERSTEBO VAN 'N MOEILIKE SAAK'

As al die dolosse sou omkeer, (1) is dit:

'Die onderstebo van 'n moeilike saak wat die kaptein se vrou se bedekking omgekeer het.'

Dit beteken: Die dood!

Selfs as jy vir 'n man sou dolos gooi, dan moet jy weet sy vrou is dood.

Of, die vrou se man het gesterwe.

B.18

'KGATŠANE O INEETSI THATA'

Babotlhe ba lebile kwa botlhabatsatsi ba ntse ba tlhakotse, (2) mme Kgatšane o lebile kwa borwa; le ene o tlhakotse.

Ke go re: *Kgatšane o ineetse thata*
O di bofolotse: o motonanyana o monomagadi.

Fa o lebane le Moremogolo o o tlhakotseng, ya bo e le 'namane' o motonanyana.

Fa o lebane le Mosadi-mogolo o o tlhakotseng, ya bo e le 'namane' ya sesadi.
Mme go kaya leso fela.
E ka tlhaga, mme e ntse e lapile.

'DIE 'JONG VROU' HET HAAR OORGELEE AAN DIE RAMPE'

Hulle kyk almal na die 'sonsopkoms'; almal is onderstebo, (1) maar die 'Jong vrou' kyk na die suide; ook sy is onderstebo.

Dit beteken dat die 'Jong vrou' haar oorgelee het aan die magte (rampe). Sy het hulle losgemaak (haar swangerskap): of dit manlik of vroulik is.

As sy lê teenoor die 'Ouer man' wat onderstebo is, dan is dit 'n manlike ongeborene.

As sy lê teenoor die 'Ouer vrou' wat onderstebo is, dan is dit 'n vroulike 'kalf' (ongeborene).
Dit beteken alles net die dood.
Die ongeborene kan gebore word, maar reeds 'moeg' (dood) wees.

B.19

'MORUPI WA PELAELO'

Fa Kgadi o tlhakotse (3) mme o lebile kwa botlhabatsatsi, Moremogolo ene a gatile, mme o tswa bokoni; 'basadi' ba tsama'a, ba lebile borwa, ke: *'Morupi wa pelaelo'*.

'DIE BLOED VAN TWYFEL'

As die 'Jong man' onderstebo is (3) en na die ooste kyk, die 'Ouer man' 'trap' en van die noorde af kom, die 'vrouens' loop, in die rigting van die suide, dan is dit:
'Die bloed van twyfel'.

-
- (1) In hierdie valwyse, *'Motlhakola'*, 'Onderstebo', is daar nie een dolos wat 'loop' nie. Die ou vrou 'kyk' na die weste en die jong vrou na die suide. Dood en rampe, en niemand 'loop' nie. *'Motlhakola'* dui dus op meer as net 'n neutrale houding van niksdoen; dit impliseer negatiewe magte wat skade berokken, of teenspoed in die familieverhouding.
 - (2) Al die dolosse is in die *'Motlhakola'*, d.w.s. 'onderstebo' posisie en hier, as gevolg van die rigting en groepering dui dit op 'n ramp soos 'n miskraam wat hierdie familie tref.
 - (3) Die feit dat die 'Jong man' op sy rug lê wek die twyfel, aangesien dit die swakste posisie is waarin 'n dolos kan val. Die ander 3 wat van noord na suid stap wys daarop dat hulle na teenspoed gaan.

B.20

'MPHEREFERE WA PITSO'

Kgadi: e epile pitso, mme polelo ya teng e tswa botlhabatsatsi.

Kgatšane: o lebeletse kgang ya Kgadi.

Moremogolo: o lebile borwa.
O amogela kgang mo batlhankeng.

Mosadimogolo: o lebile bophirima. (1)

Tlhaloso ke gore: Kgadi e epile pitso ya morena. Kgadi ke magosana. Kgang e ka ba jaaka ya ntwā, e sa tlhaole monna le mosadi.

Kgang ba tlil'o e tlogela mo basading, ba le *'Mpherefere'*, ke go re ga ba bone boroko.

Ba batonanyana babotlhe ba bolotse marumo (ke go re: ntwā) e e tswang botlhabatsatsi.

'DIE BEROERING VAN 'N OPROEP'

Die Jong man: roep die volk op en die saak ter sprake, kom van die ooste.

Die Jong vrou: gee aandag aan die Jong man se boodskap.

Die Ouer man: kyk na die suide.
Hy ontvang die berig van sy dienaars.

Die Ouer vrou: Sy kyk na die weste. (1)

Die verduideliking is: Die 'Jong man' het die hoofman se volksvergadering opgeroep. 'Jong man' is die onderkapteins. Hierdie saak kan iets soos 'n oorlog wees, wat nie tussen man of vrou onderskei nie.

Hulle sal die aangeleentheid laat in die vrouens se hande aangesien hulle 'in beroering' is, d.w.s. hulle kry geen slaap nie.

Al die manlikes het uitgetrek na die asse-gaie (d.w.s. oorlog) wat van die ooste af kom.

B.21

'KE SETLHAKO'

Moremogolo o gatile;
o a tsama'a;
o lebile kwa borwa.

Ke go re: Kgosi e ganne polelo ya magosana.

Ke setlhako. Kgosi e dule mo mafokong. Ka go re: Se se ileng kwa phefong (kwa borwa) ke se se boang. Kgosi e tla boa, mme e sena sepe le puo.

'DIT IS 'N REIS'

Die 'Ouer man' trap;
hy loop; hy kyk, (beweeg)
in 'n suidelike rigting.

Dit beteken: Die stamhoof het geweer om gehoor te gee aan die woorde van die wykshoofde.

Dit is 'n (hoef) skoen (reis). Die kaptein het hom onttrek van die saak. Want wat na die wind gegaan het (na die suide) sal weer terugkom. Die kaptein sal weer terugkom, maar hy sal niks met hiërdie saak te doen wil hê nie.

(1) Uit bg. valwyse blyk dit dat die 4 basiese dolosse volgens hulle valwyse en groepering gesamentlik 'n gekompliseerde situasie kan openbaar. Sodra van die ander dolosse bykom, werp hulle verdere lig op die saak.

B.22

*O SE KE WA TSWA MONYATSI
WA LEETO*

Ditlhako tsa re:

*“O se ke wa tswa monyatsi
wa leeto, akga mokgonu (1) o
tsamae!”*

Kgadi: o epile pitso.

Kgatsane: o utlweletse.

Moremgolo: o a tsama'a.

Mosadimogolo: o tlhakotse ke gore,
o bofolotse.

Ke go re: kgosi e bofolotswe
ke mosadi, Mosadi mogolo o o
tsalang borena fa.

*MOENIE 'N MINAGTER VAN DIE
REIS WORD NIE*

Die hoewe (dolosse) sê:

*“Moenie 'n minagter van die reis word
nie, swaai jou been(1) en loop!”*

Die 'Jong man': het 'n vergadering
opgeroep.

Die 'Jong vrou': luister.

Die 'Ouer man': loop

Die 'Ouer vrou': is onderstebo
d.w.s. sy het 'los gemaak'.

Dit beteken: die stamhoof is losgemaak
deur die vrou, nl. die 'Ouer vrou' wat hier
die erfopvolger van die stamhoof baar.(2)

B.23

'THAGADIMA A MARUTLA A KOMA'

Tsa re ke:

'Thagadima a marutla a koma'

Kgadi o masopye; ke gore o hupile
mme o lebile borwa.

Basadi ba tlhakotse.

Moremgolo o tlhakotse.

Ge di wele jaana, ke ka go raya ka
re:

Pula e tla phirima e tla ka dikgadima,
e tswa kwa Rra-moriana-a-tswetla,
(n.w.) e ya kwa borwa ka botsheka
ba maru, (s.w.) mme e tsama'a ka
tumo ya dikgadima.

Masopye ke tumo. Ke tumo ya maru
a a tla dumang, fa a tswa kwa Rra-
moriana-a-tswetla (N.W.)

*'KNALSKOTE VAN DIE VERBREKERS
VAN DIE OORWINNINGSLIED'*

Hulle sê:

*'Knalskote van die verbrekers van die
oorwinningslied'*

Die 'Jong man' is in 'n dreuning; dit wil sê:
hy het sy asem ingetrek en hy kyk na die
suide.

Die 'vrouens' is onderstebo.

Die 'Ouer man' is onderstebo.

As hulle, (die dolosse), so geval het sou
ek vir jou sê:

Die weer sal vanaand opkom met weerligte,
en dit kom van die noord-weste en gaan
na die suid-weste, maar dit gaan net met
die gedreun van die weerligstrale.

Dreuning is die gegrom van die wolke
wat sal dreun as hulle van die noord-weste
af kom.

(1) *Mokgonu ke leeto:* die been tussen die enkel en die knie.
Hier beteken dit om op 'n reis te gaan.

(2) Die stamhoof word onthef van sy opperhoofskap deur die (afgestorwe) stam
moeder, en hy moet afstand doen van sy kapteinskap.

B.24

'LETLHAKANA MP SHYEFYANE'

Ditlhako di wele:

*"Letlhakana mpshyefyana.
ba re nku e e tswang borwa, e mogapa;
le mogapi 'a yona o magapa, ebile o
segole, le nku e segole."*

Tihaloso: Ke go re yo o tlang ka kgang,
o phoso.

Kgadi: o di file phefo, o tlhakotse.

Basadi: ba Mpherefere baa tsama'a, ba
lebile borwa.

Moremogolo: o hupile, o mokgosi.

'DIE KLEIN RIETJIE'

Die dolosse het geval:

*"Die klein rietjie.
Hulle sê die skaap wat van die suide
kom het net een oog; en ook sy aanjaer het
een oog; ook is hy kruppel en die skaap is
kruppel.*

Dit beteken: Hy wat kom met 'n saak of
'n berig, is verkeerd.

Die 'Jong man' het dit aan die wind gegee,
hy is onderstebo.

Die 'vrouens' is in onenigheid, hulle loop,
en beweeg na die suide.

Die 'Ouer man' hou sy asem in, hy roep
uit.

B.25

'MANTSWANA-MABEDI-MASOPYE'

Ditlhako di wele: *'Mantswana-mabedi-
masopye'*.

Ditlhako di a bapollana.
Ke batho ge ba ganetsanya mme ba
lekalekane. Ka moa wa bone.

Maikutlo a baabedi, ga go na o a
ka boelang kwa morago.

Phelleletso ke gore ke ntwafela.
Re tla bona ge ba bollana.

Ke jaaka ge go lwelwa bogosi.
Ba tshwanetse go kapana.

Moremogolo le Kgadi ba
hupile ka bobedi. Ke mantswana
mabedi. Di masopye.
Basadi ba Mpherefere.

*'TWEETWEE PIEKE IN DREUNING
TEENOOR MEKAAR'*

Die hoewe het geval: *'Twee pieke in
dreuning teenoor mekaar'*

Die hoewe is veggereed teenoor
mekaar.
Dit is wanneer mense stry en hul geeste
teen mekaar kragte meet.

Die gevoel van albei is, nie een is
bereid om terug te staan nie.

Die beëindiging hiervan is slegs 'n
geveg. Ons sal sien as hulle teenmekaar
opruk.

Dit is soos wanneer daar geveg word
om die kapteinskap. Hulle moet net
mekaar beetpak.

Die 'Ouer man' en 'Jonger man' staan
albei met ingehoue asem. Hulle is die twee
spitskoppe. Hulle dreun.
Die 'vrouens' is in beroering.

Nota: As die vrouens *Mpherefere* val, m.a.w. met hulle gesigte na bo, dui dit op 'n
rumoerigheid of onenigheid.

go bapollana: om teenoor mekaar opgestel te wees, gereed vir 'n stryd.

go bapola: is om vas te pen.

B.26

'MASOPYE'

Di wele *Masopye*.

Masopye o mongwe.

Ke go re: di raya ,tšhelete
Ke go re, batho ba botlhe ba, ba
ne ba ya kwa borwa, mme e timeletse
kwa teng.

Ge di ka retologa tsotsotlhe mme di
leba kwa bokoni, gongwe bophirima, di
tliio bolela gore go timeletswe kwa
teng.

Lewa le, le tshwara 'tšhelete' fela.
Kegore go tewa tatlhego.

Foo, e ka nna kgomo gongwe sengwe
le sengwe.

Moremogolo: o eme.

Kgadi: o a tsama'a o lebile kwa
borwa.

Basadi: ba mpherefere ba lebile
borwa.

'DREUNING'

Hulle het 'Dreuning' geval.

Daar is net een 'dreuning'.

Dit beteken: hulle praat van geld.
Al hierdie mense het suidwaarts beweeg
en daar het die geld weggeraak.

Indien almal sou omswaai en noord
kyk, of oos of wes, dan sal hulle vermeld
dat daar (waarheen hul kyk) iets verloor
is.

Maar hierdie val praat net van geld.
D.w.s. daar word gepraat van skade.

By die ander geval (van noord, oos
of wes) kan dit 'n bees of iets anders
beteken.

Die 'Ouer man' staan.

'Die Jong man' loop en kyk na die
suide.

Die 'vrouens' is in beroering en kyk
suid.

B.27

'MOKATA'

Di wele: '*Mokata*'

Ke gore se o latlhegetsweng ke
sona, ke tshitswana e ntsho, jaaka
peni gongwe sente.

Kegore o latlhegetswe ke selonyana se
e seng sa sepe.

Moremogolo le *Kgadi* baa tsama'a,
ba lebile bokoni.

Basadi ba tlhakotse ba lebile kwa
borwa.

Kegore mo ditlhakong o eellwe
gore a di a lekana gongwe a di a
fapaana.

'VASGETRAP'

Hulle het 'Vasgetrap' geval.

Dit beteken dat wat jy verloor het 'n
swart stukkie yster is, soos 'n pennie
of 'n sent.

Dit meen dat jy iets wat nie veel werd
is nie, verloor het.

Die 'Ouer man' en 'Jong man' 'loop'
en gaan noordwaarts.

Die 'vrouens' is onderstebo en kyk
suid.

Jy moet dus by die dolosse mooi
oplet of hulle gelyk lê en of hulle
nie ooreenstem nie.

B.28

'MOTLHAKOLANA'

Di wele '*Motlhakolana*'

Kgadi : o tlhakotse, o neela mowa;

Basadi: ba Mpherefere;

Moremogolo: o setlhako.

'DIE OMKERING'

Hulle het '*Die omkering*' geval.

Die 'Jong man' is onderstebo en gee
die gees.

Die 'vrouens' is rumoerig;

Die 'Ouer man' is 'gesteweld' (loop).

B.28

Di wele Motlhakolana,
 Motlhakolana o go tweng:
 "Matlhako a a fsa, a a rōra.
 Ba re: Na re, a ga go na banna
 ka koo?" Ge matlhaku a fsa a
 neela a mangwe. Kana go tewa
 batho.
 A ga go na batho ba ba ka
 kgalemelang puo ge batho ba
 neelana ntwā?
 Ke go re: Kgadi o neela malapa
 phapang gore ba lwe, go ya go
 fitlha kwa kgosing.

Hulle het 'Omkering' geval, die 'Omkering'
 wanneer gesê word:
 "Die takheining brand en dreun. Hulle
 sê: Is daar dan nie manne daar oorkant
 nie?" As die takke brand, steek hulle
 die ander ook aan. Hier word natuurlik
 van mense gepraat.
 Is daar dan niemand wat 'n woordewisse-
 ling kan bestraf as die mense met mekaar
 wil baklei nie?
 Dit wil sê: Die jonger man bring
 verwydering tussen die families sodat
 hulle rusie kan maak, totdat dit by die
 hoofman uitkom.

B.29

*'KGORWANA, KHUPAMARAMA (1)
 RE SWA LE YONA'.*

Ditlhako tsa re: 'Kgorwana,
 khupamarama (2) re swa le yona'.

Ditlou tsa metsi (3) di lebile kwa
 bokoni; di Khupamarama.

Moremogolo o ba setse morago.

Kgadi o ya borwa.

Mosadi mogolo o lebile borwa.

Kgatšane o makgolela.
 o a kgolela, o fapaanya letsatsi.

Dikgomo ga di na khupamarama.

'Khupamarama' ke puo ya sephiri.

Ditlhako ge di re: 'Kgorwana,
 Khupamarama re swa le yona',
 Ke go re: Di raya polelo ya sephiri e le e
 tshotseng.

Ke go re: ba botlhe ba lebile kwa le
 kwa ba a farasa. (4)

Mme bo tlou (tsa metsi) ba khupamarama,
 kegore di tshotse polelo ya sephiri.

*'KLEIN HEKKIE, GEHEIM,
 ONS STERF MET HOM'.*

Die dolosse sê: 'Klein hekkie,(1)
 geheim, (2) ons sterf met hom'.

Die water olifante (3) (skulpe) hulle loop,
 en gaan na die noorde; hulle is 'geheim'.

Die 'Ouer man' volg hulle.

Die 'Jong man' gaan suid.

Die 'Ouer vrou' kyk suid.

Die 'Jong vrou' 'kyk weg' sy gaan verweg
 links van die son verby.

Die beeste het nie 'n geheim nie.

'Khupamarama' beteken 'n geheime taal.

As die dolosse val: 'Klein hekkie, geheim
 ons sterf met hom', beteken dit: Hulle
 praat van 'n geheime gesprek wat julle
 voer.

Dit wil sê, almal loop rond en gaan hier
 en daar, hulle loop deurmekaar. (4)

Maar die (water) olifante het 'n geheim,
 d.w.s. hulle het konfidensiële inligting.

(1) *Kgorwana*: 'n klein hekkie of ingang.

(2) *Khupamarama ke sephiri*: dit is 'n geheim, of in geheime taai afgespreek.

(3) *Ditlou tsa metsi*: 'waterolifante', d.w.s. skulpe.

(4) *farasa*: heen en weer deurmekaar loop.

B.30

'SEDIKWEDIKWE SA MOTSE'

Ditlhako di wele:

'Sedikwedikwe sa motse, thetelego ke matlhaku'

Lewa le le supa gore ditlhako di a tsamaya tso tsothle, di dikanyeditse motse.

Ke go re: Di raya jaaka lesaka.

Ke puo e e thatheditseng motse othle, ke go re: e setse e le maikaelelo a botlhe. Gantsi e le a ngongorego.

Ge e le gore batho ba *timeletswe ke motho*, lewa le le supa gore motho o mo gare ga bone.

'DIE RONDON DIE STAT GAAN'

Die dolosse het geval:

'Die rondom die stat gaan, die omringing is 'n takheining'

Hierdie val wys dat die dolosse almal 'loop', en die stat omring.

Dit wil sê: hulle vorm 'n kraal.

Dit gaan oor 'n saak wat die hele stat raak, m.a.w. dit is reeds almal se voorneme. Meermale gaan dit oor teenspoed.

As dit mag wees dat 'n persoon' uit hierdie gemeenskap 'weggeraak het', dan toon hierdie valwyse dat die persoon tussen hulle is.

B.31

'NAKA 'A MOKHURA TSHEGELA TENG'

Ditlhako di wele:

'Naka 'a mokhura tshegela teng'

Bo tlou baa tshega.

Ke go re: Di re batho ba a itumela.

Banna le basadi bone ba a tsama'a ba dikanyeditse bo tlou ba ba lebileng kwa bokoni.

'LAG DAAR BY DIE KASTEROLIEBOOM-HORING'

Die dolosse het geval :

'Lag daar by die kasterolieboom-horing'

Die olifant lag.

Dit meen: Hulle sê die mense is bly.

Die manne en vrouens loop rondom die olifante wat noordwaarts kyk.

B.32

'MOGOLORI' (1)

Ditlhako di wele:

'Mogolori'

Botlou baa tshega.

Moremogolo o tlhakotse o ba neela phefo.

Kgadi o a tsama'a o lebile borwa.

Mosadimogolo o lebile bokone.

Kgatšane o makgolela.

Ditlhako ge di wele

Mogolori di raya tshiamo.

Le ge motho a ne a lwala, go kaya go re go siame, o tla tsoga ka ona malatsi a.

Ke go re ke tshiamo.

'BLOUKRAANVOËL' (1)

Die dolosse het geval:

'Bloukraanvoël'

Die 'olifante' lag.

Die 'Ouer man' lê onderstebo, hy gee hulle oor aan die wind.

Die 'Jong man' loop en gaan suidwaarts.

Die 'Ouer vrou' kyk na die noorde.

Die 'Jong vrou' loop links van die son.

As die dolosse: 'Bloukraanvoël' geval het dan praat hul van goedheid.

Selfs as iemand siek was, dan beteken dit dat alles nou reg is; hy sal in hierdie dae weer opstaan.

Dit meen: alles is reg.

Nota: As die skulp op sy rug lê met die opening na bo, word gesê: *'Ke ditshego'*, 'Dit is 'n gelag', daar is blydschap.

(1) *Mogolori*: is 'n bloukraanvoël; beteken as valwyse van dolosse: 'goedheid', reg.

B.30

'SEDIKWEDIKWE SA MOTSE'

Ditlhako di wele:

'Sedikwedikwe sa motse, thetelego ke matlhaku'

Lewa le le supa gore ditlhako di a tsamaya tso tsothi, di dikanyeditse motse.

Ke go re: Di raya jaaka lesaka.

Ke puo e e thatheditseng motse otlhe, ke go re: e setse e le maikaelelo a botlhe. Gantsi e le a ngongorego.

Ge e le gore batho ba *timeletswe ke motho*, lewa le le supa gore motho o mo gare ga bone.

'DIE RONDON DIE STAT GAAN'

Die dolosse het geval:

'Die rondom die stat gaan, die omringing is 'n takheining'

Hierdie val wys dat die dolosse almal 'loop', en die stat omring.

Dit wil sê: hulle vorm 'n kraal.

Dit gaan oor 'n saak wat die hele stat raak, m.a.w. dit is reeds almal se voorneme. Meermale gaan dit oor teenspoed.

As dit mag wees dat "n persoon" uit hierdie gemeenskap 'weggeraak het', dan toon hierdie valwyse dat die persoon tussen hulle is.

B.31

'NAKA 'A MOKHURA TSHEGELA TENG'

Ditlhako di wele:

'Naka 'a mokhura tshegela teng'

Bo tlou baa tshega.

Ke go re: Di re batho ba a itumela.

Banna le basadi bone ba a tsama'a ba dikanyeditse bo tlou ba ba lebileng kwa bokoni.

'LAG DAAR BY DIE KASTEROLIEBOOM-HORING'

Die dolosse het geval :

'Lag daar by die kasterolieboom-horing'

Die olifant lag.

Dit meen: Hulle sê die mense is bly.

Die manne en vrouens loop rondom die olifante wat noordwaarts kyk.

B.32

'MOGOLORI' (1)

Ditlhako di wele:

'Mogolori'

Botlou baa tshega.

Moremogolo o thakotse o ba neela phefo.

Kgadi o a tsama'a o lebile borwa.

Mosadimogolo o lebile bokone.

Kgatšane o makgolela.

Ditlhako ge di wele

Mogolori di raya tshiamo.

Le ge motho a ne a lwala, go kaya go re go siame, o tla tsoga ka ona malatsi a.

Ke go re ke tshiamo.

'BLOUKRAANVOËL' (1)

Die dolosse het geval:

'Bloukraanvoël'

Die 'olifante' lag.

Die 'Ouer man' lê onderstebo, hy gee hulle oor aan die wind.

Die 'Jong man' loop en gaan suidwaarts.

Die 'Ouer vrou' kyk na die noorde.

Die 'Jong vrou' loop links van die son.

As die dolosse: 'Bloukraanvoël' geval het dan praat hul van goedheid.

Selfs as iemand siek was, dan beteken dit dat alles nou reg is; hy sal in hierdie dae weer opstaan.

Dit meen: alles is reg.

Nota: As die skulp op sy rug lê met die opening na bo, word gesê: *'Ke ditshego'*, 'Dit is 'n gelag', daar is blydskap.

(1) *Mogolori*: is 'n bloukraanvoël; beteken as valwyse van dolosse: 'goedheid', reg.

B.33

'MERÊKO'

Di wele: *Merêko*

Botlou (1) ba kaya mêtsi.
Kana metsi ke selo se se golo, le mo mothong.

Botlou ge ba potile ka kwa bophirima, ba kaya letlhogonolo. Fa ba ka ema ka kwa botlhabatsatsi, go kaya lesego le e seng la sepe.

Ge botlou ba wele mphereferere ke *Merêko*.

Ke go re: Ke boitumelo.

'BLYDSKAP'

Hulle het: *'Blydskap'* geval.

'Die olifante' (1) meen water. Water is natuurlik baie belangrik, selfs vir 'n mens.

As die olifante aan die westekant (van die dolosse) val, dan dui dit op 'n groot geluk. As hulle aan die oostekant staan, dan beteken dit 'n geringe geluk.

As die olifante 'op hulle voete' val beteken dit: *Merêko*.

Dit wil sê: Daar is blydskap.

B.34

'MEREKOPUTLA YA BONOKO'

Ba re ditlhako di wele:

'Dinoko di jele mabele masimong. Tsa ba tsa pateletsa ditlou, kagoba mosito wa tsona o le motona'

Go tewa ge re le mo puong ya ngwana wa mosetsana, a sentswe ke o mongwe, a pateletsa o mongwe. O pateletsa o a mo ratang, gore ene a tle a mo nyale!

Tshweni: ke motho, mme o ja diphepeng. O a tsama'a. O mabôna ka kwa botlhabatsatsi, E supa mophuting. "*Phutikotswana mantshawa mahwidiri*".

Phuti: e naka le le lengwe e a tsama'a.

Ke go re tshweni o fologa kwa thabeng, o pateletsa phuti. Kante phuti ga e nke e ja phepeng.

E jelwe ke tshweni, mme o pateletsa o mongwe.

Ke go re: Lewa le le supa maaka, mme go ntse go tshewa.

'DIE VROLIKE ONDERSOEK VAN DIE YSTERVARKE'

Hulle sê: die dolosse het geval:

'Die ystervarke het die koring in die land gevreet. Toe beskuldig hulle die olifante, omdat hulle spore so groot was'

Hier word bedoel wanneer ons met 'n saak besig is van 'n meisiekind, wat swanger is deur iemand, en dan beskuldig sy 'n ander persoon. Sy beskuldig die een wat sy lief het, sodat hý met haar moet trou!

'Die bobbejaan' is 'n mens, maar hy eet skerpioene. Hy loop. Hy kyk in die rigting van die ooste. Hy wys 'n vereerder van die duiker (Mongwato) aan. "Gryduikerooi"....

'Die duiker' met een horing loop.

Dit beteken die bobbejaan klim van die berg af, en hy beskuldig vir duiker. En dit terwyl 'n duiker nooit 'n skerpioen eet nie.

Dis bobbejaan wat hom geëet het, maar hy beskuldig 'n ander een.

D.w.s.: Hierdie val wys na leuens, en dit terwyl daar blydskap (gelag) is.

-
- (1) In hierdie *ngaka* se stel is sy vier hoofdolosse almal van beeskloutjies gemaak, en kom nou die 2 ivoor dolosse by wat hy '*tlou*' 'olifant' noem as openbaring van reën en voorspoed.

B.35

'O SOKOBALETSENG'

Tsa re: 'O sokobaletseng (1)
Moleti-a-kôma ?' (2)

Phala o motonanyana o lesika
O di poteletse kwa bophirima;
o lebile kwa bokoni.

Phala o monamagadi o a tsama'a,
o ya kwa borwa.

Moremogolo o mo sethakang o a tsama'a.

Tsa re: "O sokobaletseng Moleti-a-
kôma?" Kegore: o utlwetseng botlhoko?
Kampo: O hutsafaletseng? Go bodiwa
phala o motonanyana, o *o lesika* (3)
Ke go re o a lla, mme o lela lesika.

Go tewa dipuo tse di mo lebileng, e
le ka tsa borena, tse di mo
utlwisitseng botlhoko.

Yaanong o hutsafetse. Yaanong re
bona mogatsa phala a le mo tseleng.
O lebile kwa borwa, kwa go se nang
kutlwano.

Kana motse o agwa ke mosadi.
Go rialo ka phala e monamagadi go
tewa motse.

'WAAROM IS JY BEDROEF?'

Hulle sê: 'Waarom is jy bedroef, (1)
Wagter op die oorwinningslied?' (2)

Die 'manlike rooibok' lê op sy regtersy.
Hy is aan hulle westekant; hy kyk na die
noorde

Die 'vroulike rooibok' loop, sy gaan na
die suide.

Die 'Ouer man' is gesteweld, hy loop.

Hulle sê: "Waarom is jy bedroef,
Wagter op die oorwinningslied?" (Hoofman).
Dit beteken: Wat maak jou hartseer?
Hoekom is jy treurig? Die vraag is aan
die manlike rooibok wat op sy regter sy
le. Dit wil sê hy huil, en hy treur oor sy
familie.

Dit sien op die sake wat hom raak,
nl. aangaande sy kapteinskap, wat hom
bedroef laat voel.

Nou is hy ongelukkig. Ons sien nou
rooibok se vrou is in die pad. Sy kyk na
die suide, daar waar geen vrede is nie.

'n Stat word natuurlik deur 'n vrou
gebou. Deur dan so te praat van die
vroulike rooibok word die stat bedoel.

B.36

**'DITAOLA MO BOLWETSE
BA NGOPE' (5)**

(Kgatleng-ngaaka, Rustenburg distrik 20.9.65)

Malope ke phuduhudu khunwane
E'naka le le lengwe Di bonala kwa
Fokoma gaufi le Rasai,
thabeng tsa Mathinthini.

Malope, fa gare, o lesika la molema.
O a lwala.

Moremogolo: le Kgadi (Sejaro) di
"Selomi" ke go re: di hupile.

Métsi: a le mphereferere ya
khupamarama.

Tlou: tsa re: "Mabone a-ratsatsi".

E mphereferere
Phala: e motlhakola e
dumela le

Tau: Ke thwagadima.
E lesiba. E atlaletse madi (a molwetse).
Ka a lebile kwa phefo e tswang teng.

**'N VALWYSE BY NEUS- EN
MONDBLOEDING' (5)**

Die 'boodskapper' is die rooisteenbokooi.
Hulle het net een horing. Mens kry hulle
by 'Asem' naby Rasai in die berge van
Mathinthini.

Die 'boodskapper', in die middel, lê op
sy regtersy. Hy is siek.

Die 'Ouer man' en 'Jong man' lê albei
met ingehoue asem.

Die 'water' (skulpe): lê 'in beroering'
van 'geheimsinnigheid'.

Die 'olifante' sê: "Die helderheid van
die opgaande son".

Hulle loop albei. Die 'rooibok' is
omgekeer en stem saam met
'Leeu': hy is die weerligstraal en lê op sy
sy. Hy ontvang die bloed (van die kranke).
Aangesien hy kyk na waar die wind
vandaan kom.

-
- (1) *o sokobaletseng, o utlwetse eng botlhoko:* waarom is jy ongelukkig.
(2) *moleti-a-kôma:* die kaptein, hy wat wag vir die oorwinningslied
(3) *o lesika:* hy le op sy regtersy.
(4) *o simetse:* hy le op sy linkersy.
(5) Hierdie was die verduideliking van hoe vyftien dolosse 'geval' het, d.w.s. die *ngaaka* se volledige stel.

B.36

Thakadu a re: "Ke nna tsweleke ntswe la bothulakgeru"! Ke go re: Badimo ba'a go ba dumela.

Khudu ya re: "Morerwana wa Malope." Kegore madi a ipatlile mo ene a ba a phunyega; go itshimolotse one; ga a bolawa ke sepe. A itherile e le one.

Modimo o monamagadi o mabone.

Modimo o motonanyana o setlhako, o a tsama'a o re o tla fola

Khudu e monamagadi o motlhakola, o atlaetse. Ke morwarra kgaga; ga e na lebelo; ge e go bona, e hunyetse.

Ya re: "Ke motlhakola wa lekgorokgoro o o tlhakotseng mogatsakgosi ditswalo."

Ke go re e mo tlositse bolwetse.

Tshweni e ka kwa Seluming sa Kgadi, e mothakola. E monamagadi, mme e dumela le madi ge a ntse a tshologa.

(Ka sengaka: tlou ke khudu; mmutla ke tlou; tlou ga e na boa, bo a tloga fela. Le mmutla ge o bo tshwara, bo a tloga.)

"*Mabone a rratsatsi*" ke go re o tla bona go tswa ga bolwetse. Ke ge ditaola di lebile botlhabatsatsi.

Ge di ka leba *bophirima*, di a latola bophelo mme ra re:

Legwame. Ba re: "Se se ileng ke moswela-teledi".

Ngwana o a neng a bolawa ke madi a ngope, ba mo mpileditse kwa kgotleng maabane.

Ka mmofolla masela le go mo somolla masela mo dinkong. Ka tsaya *maikghetha* (1) a kgaga, le phuduhudu, le modi wa *Mosunyana*. Ka mo arametsa ka ona; madi a gagwe a tlhakana le ona aa fsa, a goga musi o wa teng.

Die 'erdvark' sê: Ek is die een wat kom van die koppie waar die vrugtepitte gestamp word"! Dit beteken: Jou voorouergeeste keur dit goed.

Die 'skilpad' sê: "Die praatjies van die Boodskapper". D.w.s. die bloed in haar het self 'n weg gesoek en toe oopgebreek. Die bloed het vanself begin en niks het haar seergemaak nie. Dit is die bloed self.

Die 'vroulike opperwese' (afgestorwe ouma) sy sien.

Die 'manlike opperwese' (afgestorwe oupa) is gesteweld, hy loop, hy sê die pasiënt sal gesond word.

Die 'vroulike skilpad' lê onderstebo, sy ontvang ook. Dit is die 'ietermago' se broer. Hy is ook nie vinnig nie; as hy jou sien trek hy sy kop terug.

Hy sê: "Ek is onderstebo.

Hierdie is 'n moeilike saak wat die hoofman se vrou se bedekking omgekeer het."

Dit meen dat sy haar siekte weggeneem het.

Die 'bobbejaan' is by die 'Jong man' wat sy asem ophou, en lê onderstebo. Dis 'n wyfie (bobbejaan) en sy stem saam met die bloed wat nog stort

(Volgens *ngaka* praktyk kan die 'olifant' vervang word met die 'skilpad'; die 'haas' vir die 'olifant', want die 'olifant' het nie dier-hare nie, dit groei sommer. En ook die 'haas', as jy daaraan raak, dan val sy hare uit.)

"Die lig van vader-son" (die 'rooibok' wat oos loop): dit beteken jy sal sien hoe die siekte (die kranke) verlaat. Dit is wanneer die dolosse na die ooste kyk.

As hulle na die weste sou draai, dan sê hulle daar is nie lewe nie, en ons sê: 'Die son sak'. Hulle sê: "Wat weg is is weg. Wat weg is sterf in die vreemde."

Hulle het my gister na die *kgotla* ontbied vir die kind wat so siek was aan die neus- en mondbloeding.

Ek het die lappe van haar losgemaak en ook die lap(proppe) uit haar neus getrek. Ek neem toe kerfsels (1) van die ietermago, en van die steenbok, en die wortel van die haak-en-steek. Ek laat haar die dampe daarvan inadem; haar bloed het daarmee gemeng en geskroei, en sy het toe dié rook ingeadem.

(1) *maikghetha*: kerfsels wat die *ngaka* verkry deur stukkie vel, been, bas, wortel, ens. met 'n handdisseltjie (*phalo*) fyn te kap, en wat hy dan in 'n potskerf (*lengeta*) gooi om te braai vir sy *tshitlho* d.w.s. salf verkry van verpoelende gebraaide kerfsels.

B.36

Morago ka tsaya *tshidi* (2)
ya teng, mme ka mo sunedisa one
gape, le go a ja.

Ga ba ga ema, a boela kwa
gae.

Daarna het ek die 'verpoeierde skroeisels'(2)
geneem en haar dit weer laat opsnuif, en
ook daarvan (laat) eet.

Toe het die (bloeding) opgehou, en sy het
huiltoe gegaan.

B.37

MABOKO A DITAOLA

(Kgatlā-ngaka, Rustenburg distrik. Okt. 1965)

1. *"Maselesele ke a sellega,
Ke sale ke ja dintlhwa
maloba"*

Ke go re:

Motho o filwe sa go ja, se le mo
phosong, mme o tshwanetse go
tlhatsisiwa.

2. *"Legwame tlhogotshweu
Ke rwele diala, bantsi ba
sule ba sa a bona"*.

Go tewa motho ge a tlaa gola.
Mme yaanong o weditse eng: A ke
go tlotla batsadi baagwe, kampo bang
ka ene?

3. Dithako di wele:
"Mokhura wa Lekhikhikhi".

Kegore: Boitumelo ga se bo
bonyenyane; ke bo bogolo.

4. Dithako tsa re:
*"Merêkoputle ya bonoko. Noko
di jele mabele masimong, tsa
bowa tsa pateletsa ditlou ka go
bona matshoo a tsona a le magolo."*

Go kaya mosetsana a le morwalo,
mme a ganela gore ga a merwalo.

5. Dithako tsa re:
*"Letlhakana, mphyefyana, nku
e tswa kwa borwa e le mogapa,
ebile e le segole, etswe mogapi
wa yone a le mogapa a bile a le
segole."*

Re raya selo se se tlang se le bogale.
Mme motho o a romelang tse dimpe, ene
a sa bone gore ga aa ema pila. Tse di
bogale tseo, di tla boela kwa go ene
koo.

PRYSLIEDERE VAN DIE DOLOSSE

1. *"Ek het eergister laas vlieënde
miere geëet"*

Dit beteken:

Aan iemand is iets gegee om te eet
wat nie goed was nie, en hy moet 'n braak-
middel kry.

2. *"Die Legwame-plant het 'n witkop,
ek dra wit hare (?) baie is dood wat
dit nie gesien het nie."*

Hier word bedoel iemand wat oud
word. En wat het hy eintlik bereik Was dit
om sy ouers te eer of sy maats?

3. Die dolosse het geval:
"Kasterolieboom van lekkerlag."

Dit wil sê: Dit is nie net 'n bietjie
blydschap nie, maar groot vreugde.

4. Die dolosse sê:
*"Die vrolike ondersoek van die
ystervarke. Die ystervarke het die
koring in die lande opgevreet. en kom
toe terug en beskuldig die olifant toe
hulle sien hoe groot die spore is"*

Dit sien op 'n meisie wat swanger is,
maar sy ontken dit en sê sy is nie swanger
nie.

5. Die dolosse sê:
*"Die rietjie, Mphyefyane-plant die
skaap kom van die suide mei een oog,
en ook kruppel en dít terwyl sy
aanjaer net een oog het en kruppel is"*

Ons praat van iets wat kom, wat baie
kwaai is. En die mens wat hierdie
slegte dinge stuur hy besef nie dat hy self
nie vasstaan nie. Daardie kwaai dinge sal
weer na hom toe terugkeer.

(2) *tshidi*: is wanneer die verskroeiende kerfsels op 'n *lwala* (maalklip) fyngemaal word tot 'n swart poeier. Wanneer varkvet bygevoeg word is dit *tshitlho* wat in die medisynehoring gestop word vir latere gebruik.

B.37

6. Ditlhako tsa re:

“Di phepa, mafsi. Ke diphepa ke nosi. Selabye se tlaatla le motshola-kgamelo.”

Motho o o siame, o tllilo kgotlelwa ke omongwe o o tla mo nayang mowa o o sa siamang.

7. Ditlhako tsa re:

“Setlhako, o se ka wa tswa monyatsi ‘a leeto. Akga mokgono o tsamae.”

Ke go re motho o o tshwanetse go tsamaya. Mme a ithere a re: ‘Ekete nka nna’. A inyatse go tsama’a.

8. Tsa re:

“Motlhakola wa Lekgorokgoro o o tlhakotseng mogatsa-kgosi ditswalo.”

- (a) Go kaya go utswa, ke go re bogodu.
- (b) Gape Motlhakola o kaya go tsaya, ge o tllile go tsa’a sengwe.
- (c) Gape wa boraro ke go tsewa: go isiwa botshwarong.
- (d) Gape wa bone ke wa *lesu*, o ditlhako di reng:

9. *“A fudugile mantsi-a-moôka; a bone ge motu o ela.” (1)*

Go kaiwa motho o mowa wa gagwe o fudugileng. Ke go re go kaya *lesu*.

10. Ditlhako tsa re:

“Morupi wa madi, o bone kolobe e seka ya go tshela ka maphususu!”
(Madi a a tswang a gasa motho.)

Re a be re ra’a bobe. Ke gore o tlhokomele motho ole; a tloga a go bofa ka mafoko a maswe a gagwe.

6. Die dolosse sê:

“Die melk is skoon. Ek is self skoon. Die vuilheid sal kom deur die een wat die emmer dra.”

Hierdie mens is goed, hy gaan besoedel word deur iemand anders wat aan hom ’n slegte gesindheid sal oordra.

7. Die dolosse sê:

“Skoen, moenie ’n minagter word van die reis nie. Swaai jou been en begin loop.”

Dit beteken hierdie mens moet gaan. Maar hy moet vir homself sê: ‘Ek wens ek kon bly.’ Hy moet daarteen opsien om te gaan.

8. Hulle sê:

“Die onderstebo van ’n moeilike saak wat die kapteinsvrou se bedekking omgekeer het.”

- (a) Dit beteken om te steel, d.w.s. diefstal.
- (b) En ook beteken ‘onderstebo’ om te neem, as jy iets kom haal het.
- (c) En ten derde is dit om gevang te word en in gevangenskap weggevoer te word.
- (d) Vierdens beteken dit die ‘dood,’ waarvan die dolosse sê:

9. *“Hulle het weggetrek, die menigte van die môka-bye, hulle het gesien toe die môka-heuning wegvloei.” (1)*

Hier word iemand bedoel van wie die gees die liggaam verlaat het. Dit wil sê: die dood.

10. Die dolosse sê:

“Dit is net bloed, jy moet oppas dat die vark nie bloed oor jou spat nie!”
(Bloed wat uitkom spat oor ’n mens)

Hier bedoel ons iets slegs. Dit beteken dat jy moet oppas vir daardie mens; hy kan jou bind met sy slegte praatjies.

(1) *motu o ela*: ‘as die ‘môka’-heuning wegvloei’. Môka-bye in ‘die grond het ’n ‘pot’ vir ’n nes. As daar gevaar kom, maak hulle die onderste gaatjie oop, en die heuning vloei in die aarde weg. Volgens die *ngaka* na die *badimo* (voorouergeeste) onder die grond.

B.37

11. Ditlhako tsa re:

"Morupi wa madi a photsa."

Ke go re go kaiwa madi a motho a go loiwang ka ona, gore bone ba kgone go ka tsaya wena, a o sule, a o a pheia; ba tie ba kgone go tsaya se ba se tlhokang mo go wena.

Ge moswi wa senatla a ka welwa ke lewa le, ke go re a a fitlhwe bosigo, a sa bonwe ke batho.

12. Ditlhako tsa re:

"Selomi."

- (a) Go kaya setlhabi.
Fa ke ga Modimo.
- (b) Gape go kaya mmolai wa molotsana. Motho o bolailwe ke motho me e le ka boloi.

13. Ditlhako tsa re:

"Mokgosi!"

Ke polelo:

- (a) go a bidiwa;
- (b) go a bolellwa.

14. Ditlhako tsa re:

"Mpherefere! Mpherefere ke eng? Mpherefere ke motho: Mpherefere ke maru: A ferefetsega mogodimo. Mpherefere ke manong: A ferefetsega, a bona setoto sa phologolo Tsa re: Mpherefere ke wa eng? Mpherefere ke wa dikgomo; dikgomo ga di na dilao; dilao tsa dikgomo di tletse ditshitshiri."

(Ditshitshiri go tewa dilomi, kegore motho o o di tshwenyang.)

Mpherefere o ra'a gore:
Ke matshwenyego!

15. Ditlhako tsa re:

"Mpherefere wa tlhako ya khunwana, e mogwe ya re a bona mogwagwadi a eme-eme."

Ke go re o ile a tshwenyega ge a bona rratswallaagwe, ka a mo tsaletse mosadi. O a tshoga ge a bona Modimo wa'agwe.

11. Die dolosse sè:

"Dit is bloed, die bloed van 'n vroeë vrugafdrywing"

Hier word mensbloed bedoel waarmee getoor word, sodat hulle jou kan neem of jy dood is en of jy lewe; sodat hulle (liggaamsdele) van jou kan neem wat hulle nodig het.

As die dolosse so sou val vir 'n dapper afgestorwe held, dan moet hy in die nag begrawe word as hy nie deur mense gesien word nie.

12. Die dolosse sê:

"Asem ophou"

- (a) Dit beteken 'n pyn.
Hier kom dit van Modimo.
- (b) Dit beteken ook 'n skelm moordenaar.
Hierdie mens is doodgemaak deur 'n mens en dit deur toordery.

13. Die dolosse sè:

"'n Oproep!"

Iets word gesê:

- (a) daar word opgeroep;
- (b) of daar word aangekondig.

14. Die dolosse sê:

'Beroering! Wat is beroering? Beroering is 'n mens; Beroering is die wolke: Hulle bring die hemelruim in beroering. Beroering is die aasvoëls: Hulle maal rond, en sien die karkas van 'n dier. Hulle sê: Wat se beroering is dit? Die beroering is aangaande die beeste: die beeste het nie lêplek nie; die lêplekke van die beeste is vol weeluse."

(Die weeluse bedoel goed wat byt, d.w.s. 'n mens wat hulle pla.)

Beroering beteken dus: Daar is moeilik-hede:

15. Die dolosse sè:

"Die twis van die hoef van die rooi koei, as die skoonseun sy skoonvader sien dan staan-staan hy"

Dit beteken dat hy al swaar gekry het as hy sy skoonvader sien, aangesien hy vir hom 'n vrou grootgemaak het. Hy skrik as hy sy 'Modimo' sien. (sy skoonvader).

B.37

16. Ditlhako tsa re:

*“Se se ileng se ile, se ileng
ke moswelateledi.”*

Ke go re: ke selo se se tšimetseng,
kgotsa se se suleng. Ganke o tlhola
o se bona.

17. Ditlhako tsa re:

“Thota e sena khudu, ke tlou.”

Ke go re: Ke polelo e e makete.
Kampo tsela e thata. Tsela ge e sena
mmotwana e na le thaba.

18. Ditlhako tsa re:

*“Makgole!a! Motho o kgolelwa
ke waa bo.”*

Ke go re: Motho o jakiswa ke
waa bo. Kegore o tla thusiwa ke wa
eno.

19. Tsa re:

“Motlhakola yo montsho.”

Di raya moswelwa kgotsa
moswagadi.
Ditaola di tlhakotse tsotsotlhe.
Ga go na yo a tsamayang. Di kaya
gore go sule mongwe wa losika la eno.

20. Tsa re:

*“Molomo wa tau kôtôtwane;
di feta ka ôna, di a wêla.”
(Kôtôtwane: ke go
atlhama.)*

Ke go re: tau re e raya kgosi.
Se se tšenang ka molomo wa kgosi,
ga se nke se feta. Se tshwanetse go
wela. Le ge e le puo, o tshwanetse
go e metsa a ba a e arabele.

21. Di wele:

*“Thwagadima ya marutla
a kôma! A ga go banna ka
koo? Motse o a fsa!”*

Ke go re: A ga go na batho
ba ba tona ba ba ka thayang (1)
motse gore o seke wa fsa. Tladi ya
tsena mo motseng.

16. Die dolosse se:

*“Wat weg is is weg, wat weg is,
sterf in die vreemde.”*

Dit beteken: dit is iets wat weggeraak
het, of wat dood is. Jy sal dit nie weer sien
nie.

17. Die dolosse sê:

*“’n Bult wat nie ’n skilpad op het
nie is ’n olifant”*

Dit beteken: Dit is ’n moeilike saak.
Of die pad is moeilik. As die pad nie ’n
bultjie het nie, dan is daar ’n berg.

18. Die dolosse sê:

*“Hulp soek! Hulp word vir iemand
gesoek deur sy eie mense.”*

Dit beteken: ’n Werk word vir iemand
gesoek deur sy eie mense. Dit beteken: jou
eie mense sal jou help.

19. Hulle sê:

“Die swart Onderstebo.”

Hulle bedoel ’n weduwee of wewenaar.

Al die dolosse is onderstebo. Daar is
nie een wat loop nie. Hulle dui aan dat
daar iemand van julle familie oorlede is.

20. Hulle sê:

*“Die bek van die leeu is wawyd oop;
hulle gaan daardeur, hulle val in.”
(Kôtôtwane is om die mond oop te
rek.)*

D.w.s. deur die ‘leeu’ bedoel ons die
kaptein. Wat by die kaptein se mond in-
gaan, gaan nie verby nie. Dit moet bestendig
word. Selfs as dit ’n gesprek was, dan moet
hy dit ‘insluk’ en dan moet hy dit later
beantwoord.

21. Hulle het geval:

*“Weerligstraal wat die oorwinningslied
verbreek!
Is daar dan nie manne nie?
Die stat brand!”*

Dit beteken: Is daar nie geskikte manne
wat die stat kan beveilig (1) sodat dit nie
brand nie? Om te verhoed dat die weerlig
in die stat kom.

(1) *thaya*: om te beveilig teen toordery (*boloi*) deur *diphoko* (kragmiddele) aan *dimépê* (houtpenne) te smeer en in die grond vas te pen.

B.37

22. Ditlhako tsa re:

*“Sedikwedikwe sa motse
ka morero yo mogolo
kgotsa moraro o mogolo.”*

Ke tsa ntwā. Ntwā e e tla
bolayang batho, le ge e le ba
morafe o mongwe

23. Tsa re:

*“Morerwana. Sa Morerwana
ga se kgole. Se mabulelong
a ntlo ”*

Ke go re se re se batlang ga se
kgakala. Le ge e le motho o a
suleng, ke se ke ka yo mmatla
kgakala. O fano fa gae fa:

24. Ditlhako di wele:

*“Lomatla, Lomatla la kgomo.
Kgomo e matla ka namane.”*

Fa ke go re:

Ge e le motho o re mmatlang,
o tlaatla a tshotse ngwana. Ge e le
kgomo e dusa, re itse ge e tlaatla
le namane. Kampo, le monna a ka
tla le ngwana, a tlogetswe ke mmaagwe.

25. Ditlhako di wele, tsa re:

*“Tsweleke, ’ntswē la Ritha,
’ntswē la bothulakgeru. Seboko
se se tlhogo tshibidu, Modimo
o o kwa thabeng.”*

Ke go re: Motho o sule, athe
bana ba gagwe ba ne ba sa mo tshola
pila. Jaanong baa tshwenyega, ka ba
ne ba sa direle batsadi ba bona. Ke
sona se se ’irang gore o utlwe gontse
gotwe go tlhabelwa badimo.

26. Ditlhako tsa re:

*“Meletharipelo boela bonnong.
Malla se gagwe o se boné.”*

Ke go re: Se o neng o se
ngongoregela, se teng. Le ge e le
motho o o suleng. o kgotsafetse ka
se bana ba gagwe ba ne ba se dira.

Ebile, ke yona pheko ya
ditlhako ge o di tlhapisā.

27. Tsa re:

*“Kgorwana, khupamarama
re swa le yona! ”*

Ke mafoko a sephiri a re
swang le ona.

22. Die dolosse sè:

*“Die omsingeling van die stat is die
groot beraadslaging of anders die
groot rankplant.”*

Dit het betrekking op oorlog. ’n Geveg
waar mense om die lewe gebring sal word, al
is dit dan van ’n ander stam.

23. Hulle sè:

*“Dit het vanself begin
Dit wat self begin is nie ver nie. Dit is
by die deur van die huis.”*

Dit beteken: wat ons soek is nie verweg
nie. Al is dit iemand wat dood is, ek moet
hom nie ver weg gaan soek nie. Hy is hier
vlakby die huis.

24. Die dolosse het geval:

*“Soektog, die soektog na ’n bees.
’n Koei is sterk deur haar kalf. ”*

Dit beteken hier:

As dit ’n mens is wat ons soek, sal sy
terugkom met ’n kind. As dit ’n koei is wat
dragtig is, dan weet ons dat sy met haar kalf
sal kom. Selfs ’n man kan met ’n kind kom,
van wie die ma weggehoop het.

25. Die dolosse het geval en hulle sè:

*“Gaan uit na die heuwel Ritha,
die heuwel waar pitte gestamp word.
Die wurm met die rooi kop, nl. ‘Modimo’
is daar by die berg ”*

Dit wil sè: ’n Mens is dood, maar sy
kinders het hom nie mooi versorg nie. En
nou kom hulle in die moeilikheid, aangesien
hulle nie hulle ouers behoorlik versorg het
nie. Dit is dít wat veroorsaak dat jy dikwels
moet hoor dat daar vir die voorouers geoffer
moet word.

26. Die dolosse sè:

*“Die liggaam is ’n abbavel; hart, gaan
terug na jou plek. Wat hy wou gehad
het, het hy gevind.”*

Dit beteken: Dit waaroor jy ontevrede
was, is gevind. Al is dit dan ’n gestorwe mens,
hy is tevrede oor wat sy kinders vir hom ge-
doen het.

Dit is ook die kragmiddel vir die dolosse
as jy hulle ‘was’ (opwek).

27. Hulle sè:

*“Smal poortjie, geheim, ons sterf
met hom.”*

Dit beteken dit is geheime woorde
waarmee ons sal sterf.

B.37

28. Ditlhako di wele:

"Theledi ya mfolwe; ngwana wa go rongwa ka lefifi, ka lesedi nka ikganna! "

Di ntsha bolotsana. Le ge e le ene o o mo laolang, ke molotsana!

29. Ditlhako tsa re:

"Tibola ya tlhako ya pitse. Ya bogwadi e ntse e re pula ga e a nna, e phalaotse. E tlhatswitse dipitse mebala."

Go kaiwa pula ya ntlha, gore e tlaa nna, mme diphologolo tsotsotlhe di tla ntsha mebala ya tsone.

30. Ditlhako tsa re:

"Mogolorô. Ngwana wa go tsewa legodi la mo isa teng-nyana-teng."

Ke go re motho wa mofuta o, ke o a neletsweng ka ditlhare gore a ye legofa, ke go re a tsamaele ruri.

Ke go re: ge re batla motho, kampo kgomo, mme tsa wa Mogolorô, ga se o re tlholang re mmona. Athe o santse a phela. Jaaka bana ba ba ileng Makgoweng.

31. Ditlhako di wele:

"Thipa ya mpa."

Ke go re molwetse o, o bolawa ke mala a a segang. Ditaola di tlaatla di supa gore ke bolwetse ba mofuta ofe.

32. Ditlhako tsa re:

"Morupi wa kubela, kubela teng o ntse madi, o ntse matshetlela "

Di ra'a motho ge a tsholla madi, kampo kgomo e bolailwe, kampo pula e e tliho nang ka sefako.

33. Tsa re:

"Mpheretere Kotsikwa ke kgaola e nkgwe mogala."

Lewa le, le kaya ge bogosi bo fela. Modimo o bo kgaotse, Ge di laola motho mme di wa ka lewa le, di kaya gore kemo ya gagwe e fedile. Kampo kgomo, gore e feletswe ke bophelo.

28. Die dolosse het geval:

"Die knieskyf van mfolwe; As kind wat in die duisternis gestuur word, sal ek in die lig moontlik weier."

Dit dui op oneerikheid. Selfs hy vir wie jy dolos gooi kan 'n skelm wees!

29. Die dolosse sê:

"Die eersgeborene onder die hoewe van die zebras. Die een onder die opstandiges sê nog steeds dit het nie gereën nie, dit het net gesprinkel, en net die zebras se kleure gewas "

Hier word gepraat van die eerste reën, dat dit sal val, en dat al die diere se kleure dan mooi uit sal kom.

30. Die dolosse sê:

"Mogolorô. Die kind vir wie 'n legodi-voël gegee is, dié het hom al dieper (in die bos) gelei."

Dit beteken dat so 'n persoon, iemand is aan wie toormiddele ingegee is dat hy heeltemal weg moet gaan, d.w.s. vir goed vertrek.

Dit beteken: as ons iemand soek, of 'n bees, en hulle (die dolosse) val *Mogolorô*, dan sal ons dié bees of persoon nie weer sien nie. Maar hy leef nog. Net soos die jongmense wat weg is (om te gaan werk) by die Witmense.

31. Die dolosse het geval:

"Die mes van die maag "

Dit beteken dat hierdie kranke se maag seer is wat hom krampe gee. Die dolosse sal nog aandui watter soort siekte dit is.

32. Die dolosse sê:

"Die bloeding van 'n vel met 'n stok af te druk, wat die bloed laat stort en so daar sit."

Hulle praat van iemand wat bloed stort, of as 'n bees geslag word, of van reën wat met hael gaan kom.

33. Hulle sê:

"Beroering van Kotsikwa, ek sny die tou af van die witrug os."

Hierdie val, praat van die opperhoofskap wat ophou. God het dit afgesny. As daar oor 'n mens dolos gegooi word en hulle so val, dan bedoel hulle hierdie persoon het aan die einde gekom. Of 'n bees, dat hy nie meer sal leef nie.

B.37

34. Ditlhako tsa re:

“Letlhakana Mfyefyana.

Ke bolwetse bo re bo bitsang nkopane. Ke go re ge ngwana a tshwanetse go ithoma, o tswa molatelo o motelle o bo o kgome fa fatshe.

35. Tsa re:

“Mogotlhoana o lebakeng, modika o se nang wabô.

Di ra’a go re motho o o tswetswe a le mongwe fela. Ebile lesika a sena le lona.

34. Die dolosse sê:

“Die klein rietjie en die Mfyefyana-plant”

Dit is die siekte wat ons ‘aambeie’ (?) noem, d.w.s. waar ’n kind wat wil ontlaas se derm saam uitkom en selfs aan die grond raak.

35. Hulle sê:

“Die kameeldoringboom pie staan alleen op die vlakte, ’n omringde sonder sy eie soort.”

Hulle bedoel dat iemand die enigste kind is. Ook het die kind nie ander familie nie.

B.38

THUSO YA DITAOLA

Ke kile ka laola ge go no go timetse ngwana wa mosimanyana o dingwa di ka bang lesome.

Mo leweng la pele, *Moremogolo* o ne a hupile; *Kgadi* o ne a hupile. *Mosadimogolo* o ne a tlhakotse, a kaya setopo.

Kgatšane o ne a tlapile, Modimo a tsama’a.

Di ne di kaya gore motho o sule, mme ga a swela Modimo. Jaaka ge a sule *Kgatšane* o tswa setlhako, go re kaya gore re ya kae.

Modimo ona o lebile botlhaba-tsatsi go le gonye.

Kegore Modimo o dumela gore re tsamae, mme o re kaela kwa re tshwanetseng go ya teng. Re ’o o bona ka one Modimo.

Lewa la bobedi ge re tsena kwa nokeng *Moremogolo* o wa a tlhakotse. Tse dingwe di wela fela jaaka pele.

E ntse e le:

“mabyana a motlhakola a Sesunkwane.”

Ke go re: go tewa ‘molalatlhageng’. Ke gore: *“Se se ileng se ile; se se ileng ke moswela Teledi.”*

Ke go re: le ge re sena kitso, molato o teng fa, mme ke wa motho o o suleng. O teng fa. Ke go re o mo ditkhutlong.

HOE DOLOSSE HELP

Ek het eens dolos gegooi toe daar ’n seuntjie van omtrent tien jaar oud weggeraak het.

In die eerste val het die ‘Ouer man’ (dolos) geval in die posisie van ‘asem ophou’; so ook die ‘Jong man’. Die ‘Ouer vrou’ was ‘onderstebo’ en het daardeur ’n lyk aangedui.

Die jong vrou was ‘gewas’ (in die loopposisie), en die Opperwese (erdvark) het ‘geloop’.

Hulle het aangedui dat iemand dood is, maar dat hy nie vir die Opperwese gesterf het nie. En soos wat hy dood is was die ‘Jong vrou’ in die loopposisie om vir ons te wys waarheen ons moet gaan (soek).

Hierdie opperwese kyk effens ooswaarts.

Dit beteken dat die Opperwese tevrede is dat ons gaan, en hy wys ook vir ons aan watter rigting om te neem. Met *Modimo* se hulp sal ons hom vind.

Die tweede valwyse toe ons by die rivier aankom val die ‘Ouer man’-dolos in die ‘onderstebo’ posisie. Die ander het net weer geval soos voorheen.

Dit is nog steeds die val:

“Die omgekeerde rotse van Sesunkwane ”

dit beteken: hier word gepraat van ’n ‘ruigtelêr’ (’n lyk). Dit wil sê: *“Wat weg is, is weg; wat weg is sterf in die vreemde.”*

Dit beteken: al het ons nie kennis nie, hier is iets verkeerd, en dit is met betrekking tot ’n mens wat dood is. Hy is hier. Dit wil sê hy is in die hoeke (inhamme, draaie).

B.38

Selo se se tona ke noka. Ge re fitlha kwa teng noka e bola'a motho, Ke gore noka e kgolo mo 'hukung'. Ke fa re tshwanetseng go batla motho o o suleng o.

Jaanong gape go kaya go re ga go na tshipi O mo fitlhile ka diatla.

Mme gona, e rile ke se n'o ba kaela ba mpotsa dipotso, mme ka thala ka thobane, e ka ba dikgato di le tharo.

Moremogolo ene kana o thibetse Kgatsane tselä.

(Ra fata ra epolla setopo.)

Ga a ka a mo kanamisa; o mo latlhetse ka letlhakore; mme maoto a ne a lebile kwa 'hukung' ya lebotana la noka.

Ge tshipi e ka be e le teng, one Modimo (thakadu) o ka bo o no o epa. Foo le tlaa be le epa ka tshipi.

Tshipi e supywa ke Modimo le tau di le pedi fela.

Erile ge re tla tshwara monna ole, ditaola di ne di mo supa. Ke ne ke laotse ka ditlhako tso tsotlhe.

A supywa ke 'Morupi'. Tlou o ne a tshwaragane le tshweni. Tlou kana ke madi a motho a a tshologileng, Mme o tlhakotse.

Tshweni o lebile ngaka, ebong kolobe, le ene a le gaufi le tlou.

Tau ene e le lephodisa. Ka tshweni a ne a bapile le tlou, ba 'tlhapile madi', nna ngaka ke utlwa khudu a re: "*Sa morerwana ga se kgole; se mo mabulelong a ntlo.*"

Ke go re: se o se batlang se fa pele ga gago.

Mme ka nnete ka supa motho o o emeng fa pele gaaka ka re: "Mmotsengi! "

Die groot ding hier is die rivier. As ons daar kom dan maak die rivier 'n mens dood. 'n Rivier is dus kwaaieste op sy hoeke. Dit is hier waar ons hierdie mens wat dood is moet soek.

Dit wys dan ook verder dat hier nie sprake is van 'n yster nie; hy het hom met die hande begrawe.

Dit het dan ook gebeur dat nadat ek die opdrag aan hulle gegee het, en hulle my uitgevra het, dat ek 'n sirkel met 'n stok getrek het, van omtrent 3 treë (omtrek).

Die 'Ouer man' (dolos) lê nou in die pad van die 'Jong vrou'.

(Ons het toe gegrawe en die lyk uitgekry.)

Hy het hom nie op sy rug laat lê nie; maar het hom op sy sy in (die gat) gegooi; en die voete het gewys na die 'hoek' van die rivierwal.

As daar 'n yster gewees het, sou die Opperwese (erdvark) gegrawe het. Dan sou julle met 'n yster (graaf) gegrawe het.

'n Yster word aangedui alleen deur die twee: die Opperwese (erdvark) en die leeu.

Toe ons daardie man (die moordenaar) sou vang, het die dolosse hom aangewys. Ek het (toe ook) met al die dolosse gegooi.

Hy is aangewys deur: die 'Bloed'-valwyse. Die olifant was langs die bobbejaan. Die olifant is (dan) natuurlik 'n mens se bloed wat gestort is, en hy lê onderstebo.

Die bobbejaan kyk na die *ngaka*, nl. die vark (dolos), en hy is naby die olifant.

Die leeu, hy is die polisieman. Aangesien bobbejaan langs die olifant gelê het, en hulle 'bloed afgewas' het, hoor ek die *ngaka*, as skilpad sê: "*Dit wat ter sprake is, is nie ver nie, dit is by die deur van die huis.*" D.w.s. wat jy soek is voor jou.

En werklik, ek wys na die man wat voor my staan en sê: "Vra hom! "

B.38

Mme a tlhoka molomo. A tetesela,
a pallwa ke go bua le ge e le go re:
"Ga se nna!" (1)

En hy kon nie sy mond oopmaak
nie. Hy het gebewe, en kon nie praat
nie, selfs nie eens om te sê: "Dit is nie
ek nie!" (1)

B.39

DITAOLA (2)

(Kgatlá-ngaka van Botswana, 1955)

MPHEREFERE (3)

Moremogolo
Jaro
Mmakgadi
Lengwana

Di a tsama'a tso tsotlhe.

"*Di mpherefere,
Ke wa tsiko:* (4)
Kgaola nkgwe (5) *mogala,
O ye le yona
Phalaborwa.*"

- (a) Ke gore: Ge jaaka o batla dikgomo o tla wêla moraka o o nang le dikgomo kante batho ba le bantsi.
- (b) Kante o laola pula, gore e etla.
- (c) Mo bolwetseng: Ke gore motho o na le disô ka mo teng ga mala a gagwe.
- (d) Motlhamongwe di go bolella gore motho o, ba kile ba bua ka go omanya Ke gore ga ba na lerato. Mme mpherefere ó, o ka ba tsietsi, jaaka boloi.

DOLOSSE (2)

BEROERING (3)

Moremogolo (senior manlik)
Jaro (junior manlik)
Mmakgadi (senior vroulik)
Lengwana (junior vroulik)

Hulle 'loop' almal.

"*Hulle is in beroering
Dit is van tsiko* (4)
Sny die bonte (5) *se lyn af,
En gaan met hom na
die rooibok, van die suide.*"

- (a) Dit beteken: Soos wanneer jy beeste soek, sal jy op 'n veepos afkom met beeste of baie mense.
- (b) Of jy gooi die dolos oor die reën, naamlik dat dit kom.
- (c) In krankheid: beteken dit dat die persoon sere het binne in sy maag.
- (d) Of miskien sê hulle (die dolosse) vir jou dat hierdie persoon (i.v.m. wie die dolosse gegooi word) dat hy en ander rusie gemaak het. Dit wil sê hulle het nie liefde nie. En hierdie rusie, kan vir hulle teenspoed bring, soos byvoorbeeld toordery.

-
- (1) Die *ngaka* het beweer dat hulle dié persoon toe na die polisie-stasie geneem het en dat hy skuldig bevind is. Skynbaar is hier 'n voorbeeld van die verlamme uitwerking wanneer die dolosse iemand in die openbaar van toordery of moord beskuldig. Soos by die verduideliking van elke 'val' blyk, gee die *ngaka* sy eie interpretasie volgens die omstandighede wat ondersoek word.
- (2) Die vier hoofdolosse van hierdie *ngaka* is plat skyfies, van 'n bees se been gemaak. Die vorm van die vier onderskei hulle. As die simbole boontoe wys dan 'trap' of 'loop' die dolosse. As die simbole grond-toe gekeer is, dan is hulle 'omgekeer'. Twee is manlik: Senior en Junior; en twee is vroulik: Senior en Junior.
- (3) *Mpherefere* of *Moferefere*: Al vier die dolosse se simbole wys boontoe: ' 'n Opstand, rusie, opskudding, beroering.
- (4) *tsiko*: (?)
- (5) *ngwe*: 'n bees met 'n wit gestreepte rug.
- (6) *Phalaborwa*: 'letterlik die rooibok van die suide.'

B.40

'MOTLHAKOLA'

Di *ribegile* (1) tsothle:
ga di tsaamae.

*"Motlhakola, go tweng
fa go tlhakotswe?
Go tlhakotsweng mogatsa
kgosi?
Mogatsa kgosi ga aa
tswala."*

O ra'a motho o re: Ke a go laola.
Ke go ra'a ke re: O kile wa bona
nôga mo ntlung ya gago. Ge e
se gore ke yalo, go na ie *moitlobo* (2)
wa nôga o epetswe mo lapeng la'go.
Ke gore ke boloi.

Yôna taola ê, e bolela gore motho
ge a loilwe ka *moitlobo* wa noga, mme
o epetswe mo sakeng, ke gore r'o
tsaya setlhare se se bidiwang
Morarwana (3) re rarolla golô fa.

Ke gore re fela *matlakala* (4)
le go tlhatswa lapa leo. Ke *lefoka*. (5)

'OMKERING'

Hulle is almal omgekeer (1):
Hulle 'loop' nie een nie.

*"Omkering, wat beteken dit as
hulle omgekeer is?
Waarom is die hoofman se
vrou omgekeer?
Die hoofman se vrou het nie
aangetrek nie."*

Jy sê vir 'n mens: Ek gooi vir jou
dolos. Ek sê vir jou: Jy het op een
of ander tyd 'n slang in jou huis gevind.
As dit nie so is nie, dan is daar 'n slang
se vervelsel (2) in jou *lapa* begrawe.
Dit beteken daar is toordery.

Hierdie dolos (valwyse) sê dat as
iemand getoor is met 'n slang se ver-
velsel en dit in die beeskraal begrawe
is, dan gaan ons 'n plant neem wat
Morarwana (3) genoem word, en ons
gaan daarmee die toordery ontrafel.

Dit beteken dat ons die ongereg-
teid (4) gaan wegvee en daardie 'lapa'
reinig. Dit word 'wegveging' (5) ge-
noem.

B.41

'DIMATLA' (6)

*"Ke dimatla,
Re a matlamatlana.
Kgomo e matla ka namane,
Podi e matla ka potsane;
Ga go se se sa matleng,
Ge e se pitse le kgokong.
Ke tsona tse di sa matleng.
Gatwe kwa Mogôfu pula e nele,
Ga e a nna,
E phalaotse (7) fela;
E tlhatswitse dipitsi mebala
Go mmatla bo tlou
Bo kgabutle (8)
Ba kgôtle (9) leraga."*

'RONDTRAP' (6)

*"Dit is 'rondtrap'!
Ons loop oral rond.
Die koei spring rond met haar kalf;
Die bok spring rond met haar lam;
Daar is niks wat nie rond trap nie,
Behalwe 'n perd en wildebees.
Dis hulle wat nie rondtrap nie.
Hulle sê dit het gereën by Mogôfu.
Dit het nie gereën nie.
Dit het net verbygetrek.(7)
Dit het net die zebras se kleure
gewas.
Die olifant, trap rond,
En die apies hulle, (8)
Hulle maak spoortjies (9) in die
modder."*

-
- (1) *ribegile*: soos 'n kleipot omgekeer, onderstebo.
(2) *moitlobo*: 'n slang se vervelsel.
(3) *Morarwana*: 'n rankplant.
(4) *matlakala*: vuilgoed; hier toormiddels.
(5) *lefoka*: go foka om te waai; om weg te vee, om iets wat getoor is te 'onttoor'.
(6) *Dimatla*: Die manlike dolosse 'loop'; die vroulikes is 'omgekeer'.
dimatla ke go tsamaya ka maoto: *dimatla* is om te voet te reis.
ook plant No. 553: *Dicerocaryum zanguebarium*: duiwelsdis, dubbeltjiedoring, seepbossie
(7) *phalaotse*: verbytrek van reën, 'stof nat maak'.
(8) *kgabutle*: die blouapies (?)
(9) *kgôtle*: om 'n gaatjie te steek; spoortjies te maak.

B.41

Ke gore: Jaaka ge go ntse yaana ga go a loiwa. Ke gore o tsee ditlhare fela, o mo alafe. Motho o o tla fola.

Setlhare se o alafang ka sona ke *Dimatla*. Ke gore ke *Lematla*. Go tsewa segwere sa teng, o se thuge, Ge se sen'oma o se sile. O se loka mo mogopyaneng, o tshetse metsi mo teng. Se tihole matshegare a otlhe. Mantsiboa o bo o mo tihapisa ka sona. O ka mo tihapisa ka matsogo mmele otlhe fela.

Gape *Lematla* o tla le omisa o bo o le mo arametsa o le tshubile mo magaleng. (10)

Dit beteken in hierdie geval is daar nie getoor nie. Dit beteken dat jy net medisynes moet neem en hom behandel. Hierdie persoon sal gesond word.

Die plant waarmee jy behandel is duiwelsdis. Mens neem die bol en stamp dit stukkend. Nadat dit droog geword het maal jy dit fyn. Jy plaas dit dan in 'n bakkie nadat jy daar water ingegooi het. Dit moet die hele voormiddag daarin bly. Teen die aand was jy die kranke daarmee. Jy kan dan sy hele liggaam met jou hande was.

Ook sal jy van die duiwelsdis droog, en hom dit laat inasem nadat jy dit op gloeiende kole (10) gegooi het.

B.42

'MORARO' (11)

"Moraro wa thetha-motse (12)
Ke legora.

Wa ga sedikedike (13)
Ke a dikologa.

Ya re: tlou nka be
e bipela baditsaba. Bana ba
ga Mmasemôtô sa nawa."

Ke gore: Fa teng fa, o raregile.
Ke gore dilo tsa gago tsotlhe ga dinke di tswela pele.

Gape ke gore ge re batla sengwe kante kgomo kante motho, re tla mmona.

'DEURMEKAAR' (11)

"Die deurmekaar wees van 'n stat
te omring is by sy omheining.
Van om en om gaan omring ek dit.
Sê hy: die olifant kan liewers
tussen die volklere wegsteek.
Die kinders van Mmasemôtô van
boontjies."

Dit beteken: Hiersô is jy vasgedraai. Dit wil sê nie een van jou ondernemings sal suksesvol wees nie.

Ook beteken dit dat as ons iets soek, of 'n bees of 'n mens, sal ons dit vind.

B.43

'MORARWANA' (14)

"Di morarwana wa thethemotse: (15)
Ke legora.

Ya tsoga, kolobe;
Ya phôkô mašibila
'Tsoku la me, ke
tlôla mmele,
Ga ke a silikwa
Ke silikwa ke ntsi mafsing."

'BIETJIE DEURMEKAAR'

"Hulle is bietjie deurmekaar
van statsomheining:
Dit is 'n takheining.
Die vark staan op;
Die bokram van mašibila.
Met my rooklei smeer ek die liggaam.
Ek word dom gemaak, Dom gemaak
deur vlieë in die melk."

-
- (10) Die fyngemaalde poeier word op die kole in 'n potskerf gegooi en die dampe dan ingetrek, deur die pasiënt wat gehurk sit met komberse toe te pak om uit te sweet, d.w.s. *arametsa*.
- (11) *Moraro*: waarskynlik van *rarega*, om vasgewoel of deurmekaar gekoek te wees; ook (Pl. 592): *Cyphostemma sulcatus* C.A.Sm.
- (12) *thetha*: omring, afrol, rondom.
- (13) *sedikedike*: van '*go dikadika*', in die rondte draai, omring.
- (14) *Morarwana*: die naam van 'n rankplant.
- (15) *thethemotse*: heining of muur om 'n stat.

B.43

Ke gore: ge re batla sengwe, re tla se bona kapele.

Ge re tsoma, re tla bona diphologolo ka bonako.

Ge e le molwetse di mmolella gore ge e le ngwana o na le dinôtana (16) mo meleng. Ke makhura⁽¹⁷⁾ di pala 'o tswa.

Ke gore o agile le motho o o leng molôtsana.

Dit beteken dat as ons iets soek, dan sal ons dit spoedig vind.

As ons jag, dan sal ons gou-gou wild vind.

As dit 'n kranke is dan sê hulle (die dolosse) dat as dit 'n kind is, dan het hy krampe in die liggaam. Dit is swere wat weier om uit te gaan.

Dit beteken dat jy saam met 'n slegte persoon woon.

B.44

DITAOLA

(Kgatla-ngaka van Mathubudukwane, Botswana)

Modimo ke *theledi* (18) ya thakadu.

Ya e e namagadi

Ke *Modimo* o monamagadi.

Ya e e tonanyana ke ya

Modimo o motonanyana.

Modimo ke bontataago ba ba suleng. E ka baa rraago o a go tsetseng, kampo rraagomogolo kampo rraagwe o a mo tsetseng.

Gape e ka nna *Modimo* o o bopileng lefatshe.

Modimo o monamagadi ke bonkoko'ago.

Ngaka e e tonanyana ke *theledi* ya kolobe e tonanyana.

Ngaka e e namagadi ke *theledi* ya kolobe e namagadi.

Ngaka e tonanyana e supa kepu,⁽¹⁹⁾ jaaka ge molwetse a lwala gore o mo epele melemo a fole.

Ngaka e monamagadi ke gore ga o kake wa mo alafa, wena ngaka e tonanyana. O mmatlele ngaka e monamagadi. Ke yona e e ka mo alafang.

DOLOSSE

'Modimo' (God) is die astragalus.⁽¹⁸⁾ (dolos) van 'n'erdvark'. 'n Wyfie erdvark se dolos is die vroulike godheid. 'n Manlike erdvark syne is die manlike opperwese.

'Modimo' is jou vaders-hulle 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* (God) wees wat die aarde geskape het.

Die vroulike *'Modimo'* is jou oumas-hulle.

Die manlike *ngaka* is die astragalus van 'n manlike 'vark'.

'n Vroulike *ngaka*, is die astragalus van 'n 'varksog'.

Die manlike *ngaka* wys na die graafyster, soos wanneer die pasiënt krank is en jy vir hom plante moet grawe sodat hy kan gesond word.

'n Vroulike *ngaka* (dolos) beteken dat jy haar nie sal kan behandel nie, jy wat 'n manlike *ngaka* is. Jy moet vir haar (nl. die pasiënt) 'n vroulike *ngaka* soek. Sy sal haar kan behandel.

(16) *dinôtana*: letterlik: knypies. Dus 'steke' in die ingewande.

(17) *makhura*:

(18) *theledi*: astragalus, dolos; hier die 'dolos'-beentjie in die agterste hakskeen van die erdvark. Die erdvark wat 'in die aarde woon' is in verbinding met die voorouergeeste wat ook onder die grond in grotte woon.

(19) *kepu*: die graafyster waarmee die *ngaka* plante uitgrawe.

B.45

'MOTLHAKOLA WA GA BIBI' (1)

*"Ga go na banna mo gae,
 Ba go namolela letlhaka,
 Letlhaka le fsa le rôra
 Ke motlhakola o mogolo
 waga lekgorokgoro. (2)
 Wa ga leupana (3) le mollo
 Wa ga 'tlhakana' fsa la
 rôra."*

Ke gore: Di tshwa'a selo se se ntsho. Go kaya yaaka ge motho a sule.

'WEKROEP – OMKERING'

*"Daar is nie mans tuis
 Om die riete te red nie,
 Die riete brand uit en knetter.
 Dit is die groot omkering van
 'n groot lawaai.
 Van warm kole en vuur,
 Van riete wat knetterend brand."*

Dit beteken: Hulle verwys na iets wat swart is. Dit het betrekking op soos wanneer iemand dood is.

Ook: indien jy iets soek, dan sal jy dit nie vind nie.

B.46

'MORARO WA SEDIKADIKE' (4)

*"Wa sedikadike thatêlêgô (5)
 ke matlhako; Lesepa le le golo
 ke la moeng,
 La mong, 'a gae pipitlwana. (6)
 Se re: 'bola bogo'.
 Bo go ntsha wa lôba;
 Wa re: 'Ga se nna',
 Ka moraro wôd."*

Tlhaloso: Lesepa le moeng ka ke ene o o jang thata, o nyela go le go tona. Ebile o nyela mo gae. Athe rona re ya kgakala mme e le go le pipitlwane.

Tlhaloso ke go re ge a loile, re tla re go loile o wa moeng o o tlang a tsamaya. Tsona ditaola di bolella di ganetse. Di re: se yeng kgakala. A re: tshwarang matlhako a mong a gae. Ke ene o o mólotsana.

'DEURMEKAAR IN DIE RONDTE' (4)

*"Van in die rondte gaan die
 omringing (5) is 'n takheining;
 Die groot ontlasting is van 'n besoeker,
 Die huiseienaar s'n is niksbeduidend. (6)
 Moenie sê: Straf die skoonfamilie nie.
 Dit wys jy steek iets weg.
 Jy sê: 'Dis nie ek nie',
 In daardie deurmekaarspul."*

Verduideliking: 'n Besoeker eet meer en ontlas baie naby die huis waar hy kuier. Maar ons (huismense) gaan verder en ontlas minder.

Die betekenis is dat as daar getoor word dan sê ons dit is hierdie besoeker wat kom en weer gaan. Maar die dolosse beweer die teenoorgestelde. Hulle sê: moenie vër gaan nie. Hulle sê: beskuldig die gekapte takke van die huisbewoner. Hy is die slegte persoon.

(1) Al vier die dolosse is omgekeer en lê onderstebo.
'Bibi', ke mokgosi: 'n wekroep, hulp geroep.

(2) *lekgorokgoro:*

(3) *Leupana:*

(4) Drie van die dolosse 'loop'. Net *Jaro* (junior manlike dolos) is omgekeer.

(5) *thatêlêgô:* omringing, gevleg.

(6) *pipitlwane:* klein, verpot.

B.47

'MORARWANA WA SELESELE' (1)

"Morarwana wa Selesele.
Ke a sellêga. (3)
Ke sala ke ja selabyê mafsing.
Selabyê (4) se tla le motsa-a-
kgamelo."

Ke gore: Ge re tsholelwa dijo mme
ra welwa ke kotsi mo dijong tse, o
neng a re fa dijo, ke ene o a itseng
molemo (5) o mo dijong.

'BIETJIE DEURMEKAAR MAAR
SNAAKS' (1)

"Bietjie deurmekaar wat baie snaaks
is.
Ek voel snaaks.
Ek het laas iets giftigs in die melk
gedrink.
Die gif het saam met die emmer-
draer gekom".

Dit meen: as kos vir ons opgeskep
word en 'n onheil ons oorval vanweë
hierdie voedsel, dan sal die een wat vir
ons kos gegee het weet van die giftige
bestanddeel wat in die kos is.

B.48

MORARWANA WA SEDIKADIKE WA
THATELEGO KE MATLHAKU. (6)

"Morarwana wa Sedikadike
Thatêlêgô ke matlhaku. (7)
Ya re sa morarwana ga se kgolê,
Se mabulelong a lobati."

Tlhalosô: Ke yaaka motho ge a jele
molemo mo sejong, (moloji) ga a kgakala,
o gaufi.

BIETJIE DEURMEKAAR IN DIE
RONDTE VAN OMRINGING MET
GEKAPTE TAKKE. (6)

"Bietjie deurmekaar in die rondte
omringing is gekapte takke. (7)
Hy sê die deurmekaarmaking is
nie vêr nie
Dit is by die deurse ingang."

Die betekenis is: Soos wanneer 'n
mens iets giftigs in sy voedsel geëet
het, dan is die toornaar nie vêr nie,
maar naby.

-
- (1) *selesele*: heeltemal anders, snaaks, vreemd.
- (2) *Moremogolo* is omgekeerd. *Jaro o hupile* hy 'hou die asem in', steek iets weg, hierdie dolos staan op die gesnyde kant.) Die ander twee vroulike dolosse 'loop'. *hupile*: om 'n teug vol te neem (soos bier). By dolosse meen dit: 'het iets wat hy wegsteek'. so lyk iemand wat boos is: opgeblase vol mond!
- (3) *sellega*: om snaaks te voel van 'n vol maag (*gê mpa ya me e tletse*).
- (4) *selabyê*: *molemo o o bolayang*: 'n dodelike middel.
- (5) *molemo*: *setlhare se se bolayang*: 'n plant (middel) wat doodmaak, gif.
- (6) By hierdie valwyse 'loop' al die dolosse behalwe *Moremogolo* wat omgekeerd op sy rug lê.
- (7) *Thatelego ke matlhaku, ke bodikologa*: is 'n omringing, omsingeling.

B.49

'DIMATLA' (1)

Pubagadi le Kgatsane ba ribegile
ba robetse
ga di na mmala
ga di 'bereke' sepe.

"E dimatla, (2)

Tlhabana a kgomo'. (3)

Ya re matlane wa matlamatla.

Kgomo e matla ka namane,

Motho o matla ka setlhako." (4)

Ke gore ge o batla selo, o bolle, (5)
o'o se batla. O tiye mòkò, (6)
mme ge Modimo o rata wa se bona.

'OP REIS' (1)

Pubagadi en Kgatsane is omgekeer
hulle slaap
hulle het geen kleur nie
hulle doen niks nie.

"Sy is op reis,

Die donkerbruin geelbek koei.

Sy sê reis, reis,

Die bees loop weg met haar kalf.

'n Mens loop met skoene aan."

Dit beteken dat as jy iets soek,
moet jy op reis gaan om dit te gaan
soek. Jy moet moed hou, en as
Modimo wil sal jy dit kry.

B.50

(a) 'MOGOLORE' (7)

"Mogolore (8) wa mmele

Wa mojasefuta, (9)

tsa nna manna-a-ditshôlê." (10)

Tlhalosô: Ke gore motho ge
a le mogolowô mme a go tsere kgaba. (11)
Ke gore bolwetse bo ga bo na boloi. Bo
dirisitswe ke pelobotlhoko ya mogolowô.

(a) DIE BLOUKRAANVOËL (7)

"Kraanvoël (8) met die liggaam wat
allerlei eet (9)

word die velvreterinsekte." (10)

Die betekenis is dat as iemand jou
ouer broer is en met 'n verwensing teen-
oor jou staan. (11) Dit beteken dat
hierdie siekte geen toordery het nie.
Dit is veroorsaak deur die kwaai
gevoelens van jou ouer broer.

B.51

(b) 'MOGOLORE WA MAKOKOMA' (12)

"Mogolore wa mmele

Makôkôma wa Moja-sahuta

Sentse manna- a - ditshôlê."

Tlhaloso: (a) Ke boloi ba ga
mogolowe ene molwetsi o.

(b) Kampo ge o batla dikgomo: ga o
kake wa di bona, ka di loilwe ke
mogolowô.

(c) Kampo ge ntlo yago e fselê, ke
tla re: Ke boloi ba mogolowô. (13)

(b) 'DIE BLOUKRAANVOËL VAN
SWELSEL' (12)

"Die kraanvoël van die liggaam
Swelsels van allerlei te eet is nog
die vel-vreter insekte."

Die betekenis is: (a) dit is toordery
deur die ouer broer van hierdie kranke.

(b) Of as jy beste soek: sal jy hulle
nie kry nie, daar hulle deur jou ouer
broer getoor is.

(c) Of as jou huis afgebrand het,
sal ek sê: Dit is die toordery van jou
ouer broer. (13)

(1) Die manlike twee 'loop', die vroulike twee is 'omgekeer'.

(2) *dimatla, ke go tsamaya (ka maoto): matla* is om (te voet) te reis.

(3) *tlhabana*: rooibruin koei met geel bek.

(4) *setlhako*: skoen, hoef, dolos.

(5) *bolla*: om op reis te gaan.

(6) *tiya mmoko*: 'die murg hard maak', moed kry.

(7) Die Senior paar 'loop', en die Junior paar 'slaap'.

(8) *Mogolore*: bloukraanvoël.

(9) *mojasefuta*: allerlei eet.

(10) *manna-a-ditshôlê, ditshôlê* is goggatjies wat velle eet.

(11) *kgaba, ke go tshwara motho ka pelo e botlhoko*: verwensing: om met kwaai gevoelens teenoor iemand te staan.

(12) Die Junior paar 'slaap'. Senior vrou 'loop'. Senior man 'het 'n mond vol', d.w.s. steek iets weg (staan op gesnyde kant).

(13) Hier vind ons die oorsaak, nl. hierdie valwyse, vir wat dikwels aangevoer word: "Dit is toordery deur my familie wat jaloers is op my".

B.52

'SETLHAKO' (1)

*"Setlhako sa bo Rare:
Sa ka, ga se a ntekana, Kana
ke se segetswe ke Rare
Kana yaanong se ntekana
dinao."*

Kegore: (a) Ge ke batla selo, ke be ke di laola jaaka dikgomo, ke tla re di tshwerwe ke rraago; ke dikgaba.

(b) Kampo mo bolwetseng e tla be e le kgaba yo rraagwe. Ene raagwe o a phelang.

'SKOEN' (1)

*"Vader se skoen:
My eie (skoene) pas my nie,
Vader het vir my skoene
gesny
Nou pas dit vir my voete."*

Dit beteken: (a) As ek iets soek en daaroor dolos gooi, soos bv. beeste, dan sal ek sê: "Jou vader hou hulle vas; dis 'n verwensing."

(b) Of by siekte sal dit die verwensing van sy vader wees. Sy vader wat nog leef.

B.53

'MOGOLORE WA KUDUMELA' (2)

*"Mogolore wa Kudumêla
Kudumêla mo tshware!
Kudumêla mo lesê"*

Ke gore ge o tshwerwe ke bolwetse, o le bollô, yaanong ge, ke: 'Kudumêla mo tshware'.

Ge gotwe 'Kudumêla mo lese', go teiwa gore bollo bo fokotsegile. Go kaya gore bollo bo tla feta. Ke ge a le bolwetse.

Ge e le mo dikgomong, re tla re: 'Moremogolo, ene Rraago, pelo e botlhoko mo dikgomong tse. Mme mo re a tle re di tshapise, (3) mme di tla fola.

Ge rraagwe a sule, re ya kwa phupung ya'gwe. Re yo tsaya mmu wa phupu ya ga rraagwe. Re be re tsa'a *Morarwana* le *Selaole* (4) *Kgopo* (5). Re a di thuga re lôka mo metsing a lengeta. Re yo *foka* (6) ka ona, dikgomo tse, re tshotse seditse. Yaanong re tla be re di alafile. Kegore di *kgopologile*. (7)

'DIE KRAANVOËL VAN KUDUMELA' (2)

*"Blou kraanvoël van Kudumêla
Kudumêla vang hom!
Kudumêla laat staan hom!"*

Dit beteken dat as jy siek is en koorsig is, dan is dit: 'Kudumêla vang hom!'

As daar gesê word: 'Kudumêla laat staan hom', dan word bedoel dat die koorsigheid bedaar het. Dit beteken dat die koors sal verbygaan. Dit is in gevalle van siekte.

In die geval van beeste, sal ons sê: 'Die Senior manlike dolos, jou vader, sy hart is seer wat hierdie beeste betref'. In hierdie geval 'was' (3) ons hulle gewoonlik, en hulle word gesond.

As sy vader dood is, dan gaan ons na sy graf. Ons gaan neem van sy vader se graf se grond. Ons neem dan ook van plante *Morarwana*, laventelbossie (4) en *Commelina* (5) Ons stamp dit fyn en sit dit in 'n potskerf met water. Hiermee gaan ons die beeste dan besprenkel (6) met 'n (wildebees-) stert. Dan het ons hulle genees. D.w.s. hulle is 'reguit gemaak'. (7)

-
- (1) Die Senior vrou en Junior man: 'slaap'. Die Junior vrou en Senior man: 'loop'.
 - (2) Senior manlik: 'hou sy asem in', is boos.
Junior manlik en vroulik: 'slaap'.
Senior vroulik: 'loop'
 - (3) 'was', rituele reiniging deur besprenkeling met 'reinigings'-medisyne.
 - (4) *Selaole*: (Pl. 510) *Lippia rehmannii* Pears; laventelbossie.
 - (5) *Kgopo*: (Pl. 157) *Commelina albescens*.
 - (6) *go foka*: om medisyne te sprenkel vir reiniging of beskerming teen toordery.
 - (7) *kgopologa*: van *kgopo*, krom. dus reguitmaak.

B.54

'MASOKOMABE A BOMATLA' (1)

*"Tsa re:
Di masokomabe a bomatla,
Tsa re:
Matlana o a matlamatla."*

Tlhalosô:

(a) Ke jaaka ge re le fano re laola re re: 'Maru a tloga a duma'. Yaaka ge ke le mo nageng ge mekgoro e le kgakala, ke itaola, di wa yaana di re: 'Masoko', ke a tshaba, ke re: 'Pula e etla'. Mme ge Modimo o rata, e nne.

(b) Ge ke ile go yo laola molwetse di fete di wa di re: 'Di masokomabe a bomatla, 'ka re: 'Ao monna, o ngaka! ' Ge a nkganetsa ka re: 'Ditlhako, tse di a mpoella gore o ngaka'. Ge a nth'a a re: 'O bonang? ' Ke tla mo ra'a a ke re: 'Kana di nthaa di re: "O laola motlhale jaaka wêna." (2)

Mme ge ke biditswe fa lapeng, gotwe: "Moletswe o teng fano, tla o mo laole," ele molwetse wa mosadi, mme ge di fitlha di re: 'Di masoko-mabe', ke a tloga ke mmolella ge a nth'a a re ke mo laole, ke tla mo ra'a ke re: "Ditaola tse di Masoko-mabe. Tsa re: 'Lapa le makete' ". Ke kgaogana le enel! (3)

'SLEGTE KRAGTE' (1)

*"Hulle se:
Hulle is slegte kragte.
Hulle sê:
Die reisiger loop vinnig."*

Verduideliking:

(a) Dit is soos wanneer ons nou hier dolos gooi en ons sê: 'Die wolke sal netnou dreun'. Soos wanneer ek in die veld is en die hutte vêr weg is, en ek vir myself dolos gooi, en hulle só val en sê:

'Masoko' dan is ek bang en sê: 'Die reën kom'. As *Modimo* wil, dan reën dit ook

(b) As ek gegaan het om vir 'n kranke dolos te gooi en hulle val en sê: 'Hulle is 'slegte kragte', dan sê ek: 'maar man, jy is 'n *ngaka!* ' As hy met my stry dan sê ek: 'Hierdie dolosse sê vir my jy is 'n *ngaka*. As hy vir my sê: 'Wat sien jy?' dan sal ek vir hom sê: 'Hulle sê mos vir my: "Jy gooi dolos vir een net so slim soos jyself." (2)

Indien ek geroep word na 'n *lapa* (tuiste) en hulle sê: "Hier is 'n kranke, kom gooi vir haar dolos", en dit is 'n vrou wat siek is, en as ek daar aankom en die dolosse sê: 'Slegte krag' dan sê ek vir haar as sy sê ek moet vir haar dolos gooi: 'Hierdie dolosse val: 'Slegte kragte'. Hulle sê: 'die *lapa* is moeilik' ".

Ek gaan dan weg van haar! (3)

B.55

'MABYANA A TLHAPADIMA' (4)

*"Mabyana (5) a tlhapadima(6)
o thumathuma
o tlhapathapa yaang
segogwana?
Tlheng o thumathuma
o tlhapathapa la go tsewa ke kwêna? "*
Ke gore: mo leweng lê, ke jaaka:

Ge ke bileditswe motho a agile motse wa gagwe mme a re ke tle ke laole motse o wa gagwe, ge di fitlha di wa 'Mabyana a 'o tlhapang segogwana', ke mo ra'a ke re: "O tshwenya batho. O romolla batho, mme o tla fetsa ka go swa." Ke a mo tlogela.

'SPITSKOPPE VAN DONDRSLAE' (4)

*"Spitskoppe (5) van donderslae (6)
Hoe swem-swem jy,
hoe was-was jy dan, padda?
Waarom swem-swem jy
en was-was jy
om deur die krokodil gevang te word.*

Dit beteken dat met hierdie valwyse is dit soos:

As ek ontbied word vir iemand wat sy huis gebou het en hy sê ek moet kom dolos gooi vir sy huis, as hulle dan val op hierdie valwyse: 'spitskoppe' van: 'hoe was jy padda', dan sê ek vir hom: "Jy pla die mense, en jy bewerkstellig jou eie dood " Ek verlaat hom dan.

-
- (1) Die twee manlike dolosse: 'hou die asem in'. Die twee vroulike dolosse: 'slaap'.
 (2) Hier is 'n voorbeeld van hoe die *ngaka* self glo in wat sy dolosse sê.
 (3) D.w.s. die mense van hierdie *lapa* is 'wolwe', nl. toornaars.
 (4) Senior manlik: 'hou die asem in'. Junior manlik 'loop'. Junior vroulik: 'loop'.
 Senior vroulik 'slaap'.
 (5) *mabyana*: klipkoppe, spitskoppe.
 (6) *tlhapadima*: donderslag, knalskoot.

B.55

Fa gongwe o tla ntha'a a re: "Nkalafe". Mme ke tla mmatla podi. Ke a e bola'a ke mo phekola ka yona ka *Mpitike* (7). Ke thutufatsa metsi gore a bele, ke be ke tlhakanya le moswang wa podi e, le *Mpitike* o, mme ke mo ra'a ke re: "Apola". Ke be ke tsa'a seditse saaka, ke se ina mo metsing a a belang a, mme ke mo gasa ka ona. Ke tla be ke *foka*. (8)

O a tshoga, a re o tla fsa; mme ga a kake a mo fisa, mme a na a ntse a bela, metsi a.

Jaanong ke tla kgona go mo epela melemo e a tla e apayang a e nwa, ebong *Seretlwana* (9), le *Kgophane* (10) *Phate-a-ngaka*, (11) le *Mogabala*. (12)

Ge e le kaga masimo, tshimo e tla be e loilwe, e loilwe ka kwena. Mme re tla tsa'a kwena re e thuga re e tlhakanya le *Mosimama*, (13) le *Thetjane*, (14) le *Sejabaleki* (15) le *Matlwadiolo*, le *Mogobagoba* (16) le *Kgophane*, re e tlhapisa ka seditse.

O tsaya one mabele a a tlhogang, ke sone seditse se o fokang ka sone. Ge a seyo, ke gore o ka tsaya seditse sa kgokong.

Moontlik sal hy vir my sê: 'Behandel my'. Ek sal dan van hom 'n bok vra. Ek maak dié dan dood en voorsien hom van kragmiddele met die *Mpitike*-plant. (7) Ek verhit water totdat dit kook, en meng dit met die pensmis van hierdie bok en hierdie *Mpitike*-plant, en ek sê aan hom: "Trek uit". Ek neem dan my wildebeesstert en doop dit in hierdie kokende water, en besprinkel hom daarmee. Ek is dan besig met 'n besprinkeling teen toordery. (8)

Hy skrik, want hy dink hy sal brand; maar dit sal hom nie brand nie, hoewel hierdie water staan en kook.

Nou sal ek vir hom middele kan grawe wat hy kan kook en drink, nl. Die *Seretlwana*-plant (9), die gras-aalwyn (10), die bolplant *Brunsvigia radulosa* (11), en *Mogabala* (12).

As (hierdie valwyse) betrekking het op landerye, dan is die land getoor met 'n krokodil. Ons neem dan van 'n krokodil en stamp dit fyn en meng dit met *Senecio longiflorus*, (13), *Schizocarphus*, (14) *Scilla lancifolia*, (15) *rysmiernes*, *Plectranthus* (16) en gras-aalwyn, en ons besprinkel die land met die stertkwas.

Jy neem van daardie koringplantjies, wat groei, dit is jou 'kwas' waarmee jy besprinkel teen toordery. As daar nie jong plante is nie, kan jy die wildebees se stertkwas neem.

(7) *Mpitike*:

(8) *foka*: besprekeling om te beskerm teen toordery.

(9) *Seretlwana*:

(10) *Kgophane*: *Aloe Transvaalensis*.

(11) *Phate-a-ngaka*: *Brunsvigia radulosa* Herb.

(12) *Mogabala*:

(13) *Mosimama*: (Pl. 4) *Senecio longiflorus*. (DC.) Sch. Bip. sambokbossie.

(14) *Thetjane*: *Schizocarphus* of *Scilla* sp.

(15) *Sejabaleki*: (Pl. 535) *Scilla lancifolia* Bak.

(16) *Mogobagoba*: (Pl. 346) *Plectranthus cylindraceus* Hochst. ex Benth.

B.55

Ge e le mo kgomong, go kaya
gore di loilwe ka 'tlhapi e tona ya noka',
kegore kwena. Ge e se teng, go tsewa
masepa a yona. Re a a thuga re be re
a lôka mo lengeteng. Ke be ke tsa'a
motlhaka wa noka, modi wa ona, le
Morara, (17) le *Mabofe*, (18) le
Sejabaleki, le *Mpitike* le *Bogoma*, (19)
le *Mogabala*, segwere sa yona,
Lematla (20) le *Selaole*, (21) le
Motshwarakgano, (22) le *Mfhitswana*; (23)
ke di thuga tsotsotlhe ke di loke mo
lengeteng

Ke tshella metsi a eseng a nowe ke
ope ge mosadi a tswa nokeng. Ke ga
one, ke be ke ya kwa sakeng ka lengeta
le, ke tshotse seditse, mantsiboa ge
dikgomo di goroga. Ke tla di foka ka
seditse ke se ina mo lengeteng mo, mo
ditlhareng. Ke tla be ke di gasa tso
tsotlhe, ke be ke tsamaa.

Ge di tsala, ba tla be ba mpha kgomo
e ba ntebogang ka yôna.

In die geval van beeste, beteken
dit (hierdie valwyse) dat hulle getoor
is met 'die groot riviervis', d.w.s. met
die krokodil. As daar nie van hom (die
krokodil) beskikbaar is nie, kan van sy
mis geneem word. Ons maak dit fyn en
gooi dit in 'n potskerf. Ek neem dan
rivierriet se wortels, asook van die
Cyphostemma plant (17) en *Cissus*
quadrangularis (18), *Mpitike* en
Sataria sphacelata, (19) die *Mogabala*-
bol, duiwelsdis, (20) laventelbossie (21)
en *Tavaresia grandiflora* (22) en
swartstorm; (23) ek stamp hulle fyn
en sit hulle in 'n stuk kleipot.

Ek gooi water wat geen mens nog van
gedrink het nie daarin, wat die vrou van
die 'rivier' (waterbron) gebring het.
Ek skep daarvan en neem dan hierdie
stuk kleipot na die beeskraal saam met
die stertkwas, in die aand wanneer die
beeste tuis gekom het.

Ek sal hulle (die beeste) teen toordery
besprinkel met die stertkwas wat ek in
die potskerf doop in die 'medisynes'.
Ek sal hulle almal natspat en dan weg-
gaan. As hulle gekalf het, dan sal hulle
(die eienaars) vir my 'n bees gee waar-
mee hulle my dank.

B.56

'MABYANA A GA: KONOPA
MOKGATLA'

"*Mabyana a ga konopa* (25)
Mokgatla (26) ke *kobê* (27)
o tla bona *Mokgatla a tloa*
a ba a *gôna* (28) *tlhafu*." (29)

Ke tla ra'a motho o ke mo laolang
ke re: "O *Mokgatla*, o bina kgabo,
ka e le 'Mabyana a Bakgatla!'

'SPITSKOPPE VAN: GOOI DIE
MOKGATLA' (24)

"*Spitskoppe van: Gooi die blouaap*
met 'n assegaai.
Jy sal sien die Mokgatla spring en
hou op met kou."

Ek sal aan die persoon vir wie ek
dolos gooi sê: "Jy is 'n *Mokgatla*, jou
totemdier is die blouapie, daar hulle
(die dolosse) van die *Bakgatla*' (geval
het).

(17) *Morara*: (Pl. 592) *Cyphostemma sulcatus* C.A.Sm.

(18) *Mabofe*: *Cissus quadrangularis*.

(19) *Bogoma*: *Sataria sphacelata* (Schum.) Stapf. & Hubb.

(20) *Lematla*: (Pl. 553) *Dicerocaryum zanguebarium* (Lour.) 'duiwelsdis.

(21) *Selaole*: (Pl. 510) *Lippia rehmannii* Pears, laventelbossie.

(22) *Motshwarakgano*: (Pl. 74) *Tavaresia grandiflora*.

(23) *Mfhitswana*: (Pl. 412) *Cadaba aphylla* (Thunb.) Wild, swartstorm, bobbejaanarm.

(24) Die senior manlike dolos 'loop'; die junior manlike 'hou die asem in'.

die senior vroulike dolos 'slaap', die junior vroulike 'loop'.

(25) *konopa, kolopa*: gooi.

(26) *Mokgatla*: die blouapie, totem-dier van die *Bakgatla*.

(27) *kobê, lerumo*: assegaai.

(28) *gôna*: snork, intrek.

(29) *tlhafu, tlhafuna*: om te kou.

B.56

Ge e le mo bolwetseng, go kaya kgaba ya Mokgatla mongwe le mongwe wa lesika la gabô o a binang kgabo le ene.

Yaanong ke tla mo tlapisa ke mmatlile *Mabyana* (30) ke a thuga, ke a tshella mo mogopong, le *Morarwane* (31) le *Bofitlha*. (32)

O a tlhapa a bitsa barwarraagwe ka maina ba ba tsetsweng nae, mme ge a fetsa o a tlhapa. A ba a ribêga mogopo fa kgorwaneng. Kgaba yaanong e tla fôla (33) mo go ene, mme Modimo o rata, o tla fola.

MASOPYE (34)

(Kgatla-ngaka, Saulspoort Tvl. 1962)

Ge dikêlêrô (35) di re:
"Masopye o nole metsi dikgageng,
Tshwarang masopye le
mmolae.
Tse di dinaka di ya re pillä." (36)

Go tewa motho a kgôna go ja ka kelello ya gagwe, a phedisa nama ya mmele wa gagwe ka mo batho ba bangwe ba a go ila ka go phedisa kemo ya botho. (37)

In 'n geval van siekte wys die val na verwensing deur 'n *Mokgatla*, enigeen van hul familie wat die aap ook as totemdier het.

Ek sal hom dan 'was' nadat ek vir hom 'Sutera burkeana' (30) gesoek het, en dit fyn gestamp en in 'n houtbord gegooi het, saam met die *Morarwane*-plant en die *Bofitlha*-plant

Hy was (daarin) terwyl hy die name uitroep van sy vader se seuns wat saam met hom verwek is. As hy klaar is dan was hy. Dan keer hy die houtbord om by die poort. Die verwensing sal dan afkoel (33) in hom, en as *Modimo* wil sal hy gesond word.

B.57

DREUNING

As die dolosse(35) sê:
"Masopye het water in die klipkuile gedrink,
Vang vir Masopye en maak julle hom dood.
Die wat horings het raak ons baas." (36)

Hier word gepraat van 'n mens wat dit reg kry om deur sy vernuf te lewe, wat dit reg kry om sy liggaam te laat lewe, en wel in so 'n mate dat ander mense jou haat deurdadig jy jou persoonlikheid in stand hou. (37)

(30) *Mabyana*: Sutera burkeana Hiern.

(31) *Morarwane*:

(32) *Bofitlha*:

(33) *fôla*: om af te koel, gesond te word. Koelheid hangs saam met gesondheid.

(34) *Masopye*: dreuning. Al die dolosse 'loop' behalwe die Senior vrou wat 'slaap'.

(35) dikêlêrô, ditaola: dolosse.

(36) pillä, di a pallwa: nie in staat wees, baas raak.

(37) So het die dolosse geval toe die huis van E.M. deur die weerlig getref is (1962). Die interpretasie wat gegee is was dat sy vrou se tante (haar vader se suster) van haar (hierdie vrou van E.M.) beste opgepas het en van die jong kalwers vir haarself gebrand het, en die tante wraak wou neem toe sy hierin gestuit is.

B.58

MAKGOLELA (1) A KGATLHA A KHUNWANA (2)

*“Ke makgolela a kgatlha a khunwana,
E mogwe ya re ge a bona mogwagwadi,
a nne a ntse a inamainama.”*

Makgolela ke gore: go newa mpho jaaka kgomo, kampo diaparo kampo 'tselete'.

DIE GESKENK WAT DIE ROOIBRUIN KOEI BEHAAG. (3)

*“Dit is die geskenk wat die rooibruin koei behaag.
Die skoonseun as hy sy skoonmoeder sien,
Bly gebukkend sit.”*

Makgolela beteken dat daar 'n geskenk gegee word soos 'n bees, of klere, of geld.

B.59

MAKGOLELA A SELOMI (4)

“Makgolela a Selomi” ke ge o newa selo se se tla utlwisang mala botlhoko ge motho a se jele.

Ke gore dikêlêrô di raya selo se se jewang mme se le maswe, ka gore e le sa boloi se motho a sa tshwanelang go se ja; gobane se na le ditlhabi.

'DIE GESKENK VAN DIE BYTER' (5)

“Die geskenk van die Byter” is wanneer iets aan jou gegee word wat die maag sal seer maak as mens dit geëet het.

D.w.s. die dolosse verwys na iets wat geëet word maar wat nadelig is, nl. iets van toordery wat mens nie behoort te eet nie, want dit sal pyne veroorsaak.

B.60

BOKGATHA (6)

Tsa re: *“Bokgatha. Ke gore bogara (8) bo garatsa dingaka.”*

Dikelero ge di wa di re: 'Bokgatha', di kaya selo se se popota se se pallang dingaka; kgotsa sengwe le sengwe se se tla pallang batho, jaaka puo kampo potso, kgotsa tiro kampo bolwetse bo le thata go alafisega.

'NUWE GROND BRAAK' (7)

Hulle sê: *“Nuwe grond braak. Dit beteken die ineengestregelde (8) probleem verstrik die dingaka.”*

As die dolosse val en sê: 'nuwe grond braak', dan bedoel hulle iets groots wat die *dingaka* nie kan oplos nie; of enig-iets wat mense nie sal regkry nie, soos 'n saak of probleem, 'n taak of krankheid wat moeilik is om te genees.

B.61

'MABYANA'

“Tlhabana ya kgomo ya re: 'Mabyana a dilo, Le dirile ka go tlholla bo Mmaalona go beolwa! ”

Go bua Moremogolo le Kgadi tsa kgomo fêla.

'SPITSKOPPE' (9)

“Die rooibruin koei met die geelbek sê: Spitskoppe van goed, Julle het 'n fout gemaak deur jul moeders te verhinder om hul hare te skeer.’ ”

Slegs die senior en junior manlike bees dolosse 'praat'.

-
- (1) *Makgolela, ke go re go newa mpho:* 'n geskenk.
 - (2) *Khunwana:* rooibruin koei.
 - (3) Al die dolosse 'loop' behalwe die junior vroulike dolos wat 'omgekeerd' is.
 - (4) *Selomi:* byter, iets wat maagkrampe gee.
 - (5) Almal 'loop' behalwe *Jaro* (junior manlik) wat boos is en sy 'asem inhou'.
 - (6) *Bokgatha:* om nuwe grond te braak.
 - (7) Die twee manlikes: 'trap' (loop); die twee vroulikes: is omgekeerd; *Modimo* is omgekeerd, 'slaap'. As *Modimo* in hierdie posisie is, is hy neutraal en beïnvloed nie die omstandighede nie.
 - (8) *bogara bo garatsa:* hierdie ineengestregelde probleem kan die *dingaka* nie oplos
 - (9) *Modimo* het 'die komberse gebind' en 'loop'. Die twee manlike dolosse 'het 'n mond vol'. Die twee vroulike dolosse 'loop', hulle is in opstand.

B.62

LEGWAME (1)

*"Se se ileng
Ke moswela teledi."*

Ke gore: se se ileng, se ile. Ge e le kgomo, kgotsa motho, ga a kitla a bonala gope. O timetse ka bosena bokhutlo.

WILDEDRUIF (2)

"Wat weg is, is weg."

Dit beteken: Wat weg is het vir goed weggegaan. As dit 'n bees is, of 'n mens, sal dié nie weer gesien word nie. Hy is vir goed weg.

B.63

'MORERO O MOGOLO'

(Kgatla-ngaka Rustenburg distrik, 1962)

*"Tlhabana 'a kgomo
Ya re Morero o mogolo,
Wa Sedikwedikwe sa motse,
Thetelego ke lebalelo."*

Ke gore: Ke tumellano ya morafe mo kgang ya tshiamo 'kgotsa' bosula.

'DIE GROOT SAAK' (3)

*"Die rooibruin koei met die
geelbek
sê die saak is groot
binne die ommuring van die
stat,
omring soos die dwarslatte
(van die hut)."*

Dit beteken: daar is ooreenstemming onder die stamlede met betrekking tot 'n saak, goed of kwaad.

B.64

'MORERWANA'

*"Sa morerwana ga se kgole,
Sa Morerwana se mabulelong
a ntlo,
Go bua Kgatsane e mabala."*

Ke gore: Se re se batlang, kampo puo, ke e e tla beng e diregile kabosigo.

'KLEIN SAAK' (4)

*"Betreffende die klein saak is dit
nie ver weg nie,
Die klein saak s'n is by die opening
van die deur van die huis.
So sê die kleurryke Kgatsane
(die 'junior vrou')."*

Dit beteken: Dit wat ons soek, of 'n saak wat bespreek word, sal môre vervul word.

B.65

'SELOMI SA MFYEFYANE'

Di re:
*"Selomi sa Mfyefyane,
Nku e tswa borwa
E moitlho (6)
Le letsôgô la yona le lengwe
le mogapi wa yona o mogapa (7)
le lebogo la gagwe le lengwe."*

'BYTER VAN MFYEFYANE'(5)

Hulle sê:
*"Selomi van Mfyefyane:
Die skaap kom van die suide met
net een oog.
Hy het ook net een voorpoot.
Ook sy aanjaer het net een oog,
en hy het net een arm."*

-
- (1) *Legwame*: (Pl. 480) *Cyphostemma puberulum* (C.A.Sm.) Wild & Drummond.
(2) Die senior manlike dolos het omgekeer. Die junior manlike dolos 'loop'. Die senior vroulike dolos 'het gewas' (loop). Die junior vroulike dolos is omgekeer. *Modimo* het 'die komberse gebind'. hy kyk na die weste.
(3) Die senior manlike dolos het omgekeer. Al die ander, ook *Modimo* 'loop'.
(4) Die twee manlike dolosse en die senior vrou en *Modimo* 'loop'. Die junior vrou is omgekeer.
(5) Die junior man'hou die asem in'; die senior man is omgekeer. Die senior vrou is omgekeer; die junior vrou is in opstand (loop). *Modimo* het 'die komberse gebind' en kyk (loop) weswaarts.
(6) *moitlho*: met net een oog.
(7) *mogapa*: die tweede oog is uit.

B.65

Re tshwara bolwetse ka ditlhako.
Re tshwara madi a a tlhofotseng
go tlhopa ga ona.

Selomi (8) ke pheko ya bolwetsi
bo bo thuntsang marapô a motho go
ya dinameng le letlalo. Bogolo jang
'dithoe' tsa mmele wa motho.

Ons 'vang' (diagnoseer) die siekte
met die dolosse. Ons vang die bloed
wat swak geword het deur dit uit te
soek.

Die *Rhynchosia* plant is 'n krag-
middel teen die siekte wat die bene
laat pyn, en selfs die vlees en vel. Veral
die ledemate van 'n mens.

(8) *Selomi*: (Pl. 558) pr. *Rhynchosia burkei* Benth.

C.1

LESWALO LA BORENA

(Kgatla-ngaka, Pilanesberg, Tvl. 26.6.62)

Ge ke tihamela leswalo (1) la borena e leng la go phutha merafe, ke gore le tihangwa ka:

Dintsi tsa nōga e kgolo ebong *Madipela*, mo e nang teng le ge ele mo legageng kampo mo motlhakeng wa noka e kgolo.

Ge o e bonye, bosigo e ne e tsama'a, o ka re ge o batla *masepa* a teng, o o a fitlhela ale 'plêkê' e lengwe E a a disa. Kegore masepa a ke leswalo le le golo le le tsenang mo dintsing tse, tsona tse di tsamayang le nōga, kwa pele ga nōga le kwa morago ga yone.

Motswako wa tsona, kegore dipheko tse di tihokofalang jaaka *seboka*, se bokella ditšhaba, o tsena mo leswalong. *Seboka* (2) ke pheko e e tsewang kwa Thabazimbi kampo kwa Waterberg. Ke setlhare se se tihogang se se nang le monko o monate thatathata.

Gape go tsena *magogodi a noka* ge e tlhatsa;

go tsena *makeke*.

Seboka se, monko wa sone o dumallana le monko o o monate wa dintshi tse tsa nōga e kgolo.

Ke tsenya pagamela (3) mo teng. Pagamela tsaaka di dintsi. Tse dingwe di nna mo ditlhareng. Pagamela ke byang, bo a tihoga mme bo tihogela mo setlhareng.

Ke gore ge nka fitlhela setlhare jaaka sa morula, mme se na le letshwago, ke tla tsaya byang bo bo tihogang ba pagamela, ke bo byala mo teng, le ge e le ka mmunyana. Mme se tla itshwarella ka letshwago le, se tihoga mo teng.

Mme ke tla ra'a ngwanake o ke mo nayang bongaka baaka ke mo ra'a ke re: "Lefa o ka 'go ruta bongaka kae le kae, pheko yaka ke é, ke go fa pagamela e e tsenang mo ditlhareng tsa gago tsothle." Ke gore ga go na setlhare se a ka dirang ka sona, pagamela e, e sa tsene mo teng. Ke byang bo bo makete thata. Byang bo ke bo bonye kwa Portong.

KRAGSALF VIR KAPTEINSKAP

As ek 'n kragself (1) vir kapteinskap moet berei, nl. om die volkere te versamel, dan word dit berei deur:

Die vliegies van die groot slang nl. 'moeder van die dasse', (bergluislang), waar hy bly, selfs in die grotte of in die riete van 'n groot rivier.

As jy hom gekry het nadat hy deur die nag getrek het, sal jy as jy sy mis soek, dit vind op een plek. Hy 'pas dit op'. Dit is omdat hierdie mis 'n groot kragmiddel is wat by die vliegies gevoeg word, hulle wat saam met die slang beweeg, voor die slang en agter hom aan.'

Die versterker van hulle, d.w.s. die middels wat nodig is, soos 'versamelaar', wat die volkere versamel, moet in die kragself kom. Die 'versamelaar',

Clerodendrum (2): is 'n middel wat van Thabazimbi af kom, of Waterberg. Dit is 'n groeiende plant met 'n baie lekker reuk.

Ook kom 'opdrifsels van 'n rivier' wat oorstroom, daarin:

daar kom (ook) gestrepte snymiere in.

Die reuk van hierdie 'versamelaar' gaan saam met die aangename reuk van die vliegies van die groot slang.

Ek sit 'opklim' (3) daarin. Ek het baie soorte 'opklim'. Party is in bome. 'Opklim' is gras wat in bome groei.

D.w.s. as ek op 'n boom afkom soos 'n morula, en daar is 'n skeur of 'n gat in, dan neem ek gras wat groei van die 'opklim' soort en plant dit daarin, selfs met 'n bietjie grond. En die gras sal vassit in hierdie gat of skeur en daarin groei.

En ek sal aan my kind sê, die een aan wie ek die *ngaka*-skap oordra; ek sal aan hom sê: "Al sou jy ook *ngaka*-skap wáar ookal gaan bestudeer, hier is my kragmiddel, ek gee 'opklim' aan jou wat in jou medisynes kom, in almal." Dit beteken daar is geen middel wat hy kan gebruik sonder dat 'opklim' ook daarin is nie. Dit is 'n baie 'gewigtige' (kragtige) gras. Hierdie soort gras het ek by "Vliegepoort" gekry.

-
- (1) *leswalo*: 'n kragself van ongeskroeiende middels wat vir voorspoed gebruik word.
 (2) *Seboka*: (Pl. 519) *Clerodendrum triphyllum* (Harv.) Pearson.
 (3) *Pagamela*: (of phagamela) gras of orgidee wat so in 'n boomskeur of mik groei, is 'n baie waardevolle kragmiddel.

C.2

PHEKO YA MMITSA (1)

(Kgatla-ngaka, Pilanesberg, Tvl. 2 4.1963).

Pheko e kgolo e re e batlang ke serufele (2) gammogo le *seboko sa mothwa*, le *dintsi tsa semaana*. (3) Re di tsenya le *boletswa*.

Go rialo ke go re: serufele se tsama'a se ntse se mona 'malômô'. Ke gore ge se tsengwa mo *leswalong* (4) le dira gore leswalo le le bitse kwa le kwa.

Gape *seboko* se tsena gore wena mong 'a leswalo, batho botlhe ba nwe mo wena.

Boletswa ke gore bo tshwara mongwe le mongwe.

Dintse tse tsa semaane, ke gore batho ba go latelle. Ba seke ba fela pelo go go latella.

Kana Modimo o bopile motho kafa re mo fitlhelang ka teng; fela, ka dipheko re ka thusa kemo ya gagwe mo bathong.

Ge o bona motho a se ema pila mo gare ga batho, o ka na wa mo thusa jalo, go mo tlatsa mo kemong ya gagwe.

Tse ke *ditomela* (6) tsa lenaka, tse di gakatsang gore go 'berekelwa' kae.

Go pheko e re e tsenyang moo: Ke *Mokokona* (7) 'mo-jewa-ke-tso-tsothle'. Ke gore: noga e a o rata, motho o a o rata. Ke go re ge ke fetola ka re: 'Se o se buang ke boammaaruri mo go batho bale ba ba leng fa pele ga gago': Ba kokona puo yotlhe e o e buang: ba tlilo natefelwa ke puo ya gago e o e buang.

Mo leswalong le go tsena: *Seboka* (8), le *Motokwana wa naga* (9), le *Makejane* (10), le *Mokibisela*.

DIE ROEPER MEDISYNE

Die belangrikste kragmiddel wat ons seek is die lemoen-mot (2) asook die wurm van die rysmiere (die koningin), en die fyn bergvliegies. (3) Ons voeg hulle by saam met voëlent.

Dit word gedoen omdat die mot of skoenlapper rondvlieg en proe aan al die blomme. Dit meen dat as ons hom in die voorspoedsalf (4) sit, dit meebring dat die mengsel oral sal roep.

Ook word die wurm (rysmierkoningin) in gesit dat by jou, die gebruiker van die salfmengsel, al die mense by jou kan kom drink.

Voëlent (word geneem) omdat dit elkeen vang (en toevoeg).

Hierdie bergvliegies (kom in) sodat die mense agter jou aan sal kom. (5) Hulle moenie moeg word om al agter jou aan te kom nie.

God het wel die mens gemaak soos ons hom aantref; maar met die kragmiddele kan ons hom (die mens) help in sy stand onder mense.

As jy sien dat iemand nie sy plek kan inneem tussen ander nie, kan jy hom so help deur sy posisie te versterk.

Hierdie is die 'versterkers' van die horing (6) wat hom kwaaiier maak en die aard van inwerking bepaal.

Daar is 'n middel wat ons daar byvoeg nl. die *Mokokona*-plant (7) 'dit-wat-deur-alles-geëet-word'. D.w.s. 'n slang is lief daarvoor, en 'n mens is lief daarvoor. Dit meen dat as ek dit toepas en sê: 'Dit wat jy spreek is die waarheid vir daardie mense wat na jou luister': Dan smul hulle aan alles wat jy sê, en hulle gaan hul verlustig aan jou hele gesprek.

In hierdie salf-mengsel kom: Clerodendrum triphyllum (8), 'wilde dagga' (9), die *Makejane*-plant (10) en die *Mokibisela*-plant. (11)

-
- (1) *mmitisa, bitsa*: om te roep, dus hier: die 'roeper' of middel om mense te versamel.
 - (2) *serufele*: 'n mot of skoenlapper. Hier spesifiek die swart en gele.
 - (3) *semaana*: klein vliegies by grotte wat glo altyd naby 'n luislang bly.
 - (4) *leswalo*: die salfmengsel wat geluk, voorspoed verseker.
 - (5) Net soos wat die bergvliegies in 'n groep al agter die groot slang beweeg.
 - (6) *ditomela*: 'die dinge wat vasbyt', die versterkers wat almal in die medisynehoring moet kom om hom kragtig te maak.
 - (7) *Mokokona*: groei noord van Thabazimbi in die berge;
 - (8) *Seboka*: (Pl. 519) Clerodendrum triphyllum (Harv.) Pearson.
 - (9) *Motokwana wa-naga*: (Pl. 545) Teucrium capense Thunb. 'wilde dagga'.
 - (10) *Makejane*:
 - (11) *Mokibisela*:

C.3

MMITSA, NONYANE YA DINOTSHE
 (Kgatla-*ngaka*, Pilanesberg, Tvl. 7.7.1962)

Ke pheko e e tlhokofalang thata.
 Ditiro tsa yona ke gore:
 E dira lethogonolo la *mmitsa*, ke gore go
 kgobokanya batho. O seke wa nna o nosi.

Kapa ge re tlhoka motho, re sa itse kwa
 a ileng teng, re mmitse ka yona.

Gape ke kalafiso mo *botsenweng*. Ge
 motho a tsenwa, o tshwanetse wa e
 ngatha, wa e sila, ya tsena le motlhatsiso,
 ya ba ya tsena le moithimodiso. Ke gore
 ge o fitlha wa mo sunedisa.

Le tlhōgō ya gagwe, ge a ithimolla e
 tlhatlhamolla bolwetse ba *botsenwa*,
 gore tlhaloganyo ya gagwe e be e tle.

Re be re mo nosa *tshetlho* (1)
 e tlhakane le motlhatsiso, a tle a kgone
 go tlhatsa se se ka beng se le mo
 mafatlheng a gagwe. Ge a loilwe o tla
 se tlhatsa.

Motlhamong go ka tswa ntsi, kapa
 seruufele. Ke go re: ge di fofa ka mo
 teng ga gagwe o a tshaba. Yanong o tla
 di kgwa, a di fetsa fa pele ga *ngaka*.

'ROEPER', DIE HEUNINGVOËLTJIE

Dit is 'n kragmiddel wat baie gesog
 is. Hy word gebruik vir:
 sukses in die middel: 'Sameroeper'
 d.w.s. om mense bymekaar te bring
 sodat jy nie alleen bly nie.

Of as ons iemand soek en nie weet
 waarheen hy is nie, dan roep ons hom
 hiermee.

Ook is dit 'n middel vir 'besetenheid'
 (malheid). As iemand mal is, dan moet
 jy 'n stukkie (van 'n heuningvoëltjie)
 afbreek, dit maal, en dit moet dan ver-
 meng word met 'n braakmiddel, en 'n
 niesmiddel. As jy daar aankom moet jy
 hom laat snuif.

Ook sy kop, as hy nies breek dit die
 siekte van malheid af, sodat sy verstand
 kan terugkom.

Ons laat hom dan drink van die
 heuningvoëltjie gemeng met die braak-
 middel, 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. Die ding is: as hulle
 binne in hom rondvlieg dan vlug hy.
 Nou sal hy hulle uitspuug en hulle
 klaar maak (uit hom uit) voor die *ngaka*.

C.4

SEBOKA

(Kgatla-*ngaka*, Pilanesberg, Tvl. 2 April 1963)

Seboka (2) ke ditshoswane tse di rwalang
 di tsama'a ka tsela ya tsona. Re dira
serwalo (3) ka tsona.

Kegore, o kgone go ja, mme o seke wa
 fetsa go ja. Re se kopanya le *matlho-*
maganyang. (4). Ke gore ge o mongwe
 a tswa, o mongwe o etla mme ba tlhaga
 ba rwele!

Go tlhokofala *masepa a tholo*.
 Tholo ge e nyela e nyela dikgaragana tsa
 mantle. Jalo ge di omile re di tlhakanya
 le pheko tse.

VERSAMELAAR

'Versamelaar' (2) is die miere wat dra
 en langs hulle eie paadjie loop. Ons maak
 'n drag (3) van hulle. Sodat jy kan eet,
 en jy nie sal ophou om te eet nie. Ons
 meng dit met die 'opeenvolging'-plant. (4)
 D.w.s. as een (persoon) uitgaan kom 'n
 ander een aan en hulle dra net (kos) aan,
 (soos die miere)!

Ook is koedoemis nodig. As 'n koedoe
 mis dan is dit ronde bolletjies ontlasting.
 En so, as hulle droog is meng ons hulle
 met hierdie kragmiddele.

(1) *tshetlho*: heuningvoëltjie, wat ook *mmitsa* genoem word.

(2) *seboka*: go bokela, om bymekaar te bring. Hier: die miere wat versamel, dus
 'versamelaarkragmiddel'.

(3) *serwalo*: iets wat jy op jou kop dra; o.a. ook 'n kroon.

(4) *Matlhomaganyang*: plant met knolletjies wat aanmekaar vasgroeï.

C.4

Ke gore: masepa a tholo ga a nke a tswa a pataganye a le mabedi. A tswa a tlhomaganye. Le bone batho ba, ba tla ba le 'one', ge o mongwe a tswa, go tsena o mongwe, Ba tliilo tlhomaganya fela jalol

Ke pheko ya dingaka ka gore a ka seke a kgona go ba alafa ge ba tliile mmogo. Ba tshwanetse go tlhomoganya.

Ge morena a ka nth'a a re: "Dira seboka! " ke tliilo tsa'a lerapo la phuka ya lenong.

Ke tla e thiba e lengwe ka *boka*, ke gore lelota la moôka. Ke be ke tshela mafura a seothamollo' mo teng, ke gore motho. (5)

Ke be ke tsaa pheko ele ya seboka sa ditshoswane, go sitswe mme ke tshela bupi ba tsona mo teng, ka nko ya thipa fela.

Sethibo sa teng, ke sentlhaga sa *tshetlho*. Se dirwa ka maodi a *letseta* kampo pheko e e bidiwang *letlhogotshweu*. (6)

Ge o no o laola ditlhako, di wele di re: "*Tlhogotshweu ke rwele diala Bantsi ba sule ba sa o bona,*"

ke gore di ntsha sona setlhare se. E aga sentlhaga mo letshwagong ka letseta le le sweu le. Ga e nke e fuduga yona. Fa e tsalang teng, e tlo ne e fetse foo.

Mo phetollong ke gore le ene o o bôkelwang o tla nna a tsofale foo.

Phala (7) e, ene kgosi o tshwanetse gore a ne a e tshole, e nne fela mo ene. Ge a mema phutego, ke gone a ka e letsang.

Die bedoeling is: die mis van 'n koedoe kom nie uit twee langs mekaar nie. Hulle kom ná mekaar uit. Só 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 kragmiddel want hy sou hulle nie kon genees as hulle geklyktydig kom nie. Hulle moet na mekaar kom.

As die stamhoof vir my sou sê: "Maak 'n versamelaar!" dan sal ek 'n aasvoël se vlerkbeen neem.

Ek sal dit aan die een kant toe maak met was, d.w.s. die was van die *môka* - bye.

Ek gooi dan vet van 'die vuursitter' daarin, d.w.s. van 'n mens. (5)

Ek neem dan daardie kragmiddel: die versameling van miere, fyngemaal, en ek gooi hulle poeier daarin, net 'n mespuntvol.

Die proppie (van die been-houer) is die nessesie van die heuningvoël. Dit word gemaak van die vesels van wildekatoen of van die plant wat 'witkop' (6) genoem word.

As jy die hoewe (dolosse) gegooi het, en hulle geval het en sê:

"*Witkop ek dra bedekking.*

Baie is dood sonder dat hulle dit gesien het,"

dan beteken dit dat hulle verwys na daardie middel.

Hy (die heuningvoëltjie) bou sy nes in 'n boomskeur met hierdie wit katoen. Hy self sal nie daarvandaan vertrek nie. Waar hy kleintjies kry daar sal hy klaar kry (sy lewe lank bly.)

Die betekenis is dat hy wat so geprys word ook net so, daar oud sal word.

Hierdie fluit (7) moet die kaptein altyd by hom hê; dit moet net aan sy persoon wees. As hy 'n vergadering byeenroep dan kan hy daarop fluit.

(5) *seothamollo*, 'go otha ke go nela mollo, ke go ora mollo.'

otha, ora: om by die vuur te sit. Dus die vuursitter: 'n mens.'

(6) *Letlhogotshweu:* (Pl.44) *Heliotropium lineare* C.H. Wright.

(7) *phala:* 'n rooibok. *Go letsa phala*, om die trompet of horing te blaas. Die been fluite wat *dingaka* gebruik word ook '*phala*' genoem.

C.5

MORENA WA DINOTSHE

Dinotshe di phela ka morøna wa tsona, mme ke phoso fa pele ga Modimo go bolaya kgosi ya tsona, ka e tla re ge a sule di swe tso tsotlhe.

Fela mo lenakeng la borena, ene kgosi ya dinotshe o tshwanetse go tsena mo lone. Go rialo ke gore morafe o tle o kgobokanele kgosi o re: 'tsitsitsitsi', jaaka dinotshe fela mo kgosing ya tsona.

Ke sephiri se se tona, gobane yona kgosi ya dinotshe ga e kake ya yo bereka e sena *sethwe* (1) se motho.

Motswako (3) wa teng ke 'Motse-o-modumo'. Ke dintsi tse di nyenyane tse di nang mo dikgageng tsa dinoga. Tsone ke: *Phuthaditšhaba*.

DIE BYEKONINGIN

Die bye leef met hul koning(-in) en dit is 'n fout voor God om hulling koning dood te maak, want as hy sou doodgaan dan gaan hulle almal dood.

Maar in die horing vir die kapteinskap behoort hy, die koning(-in) van die bye te kom. D.w.s. die volk moet versamel by die kaptein en sê: "tsitsitsitsi" net soos die bye hulle koning(-in).

Dit is 'n groot geheim want daardie byekoning(-in) sal nie gaan om te gaan werk sonder dat hy 'n liggaamsdeel (1) het van 'n mens (2) nie.

Die versterker (3) (van die middel) is 'stat-vol-lawaaï'. Dit is die klein bytjies wat in die (groot) slange se grotte bly. Hulle word genoem: 'versamel-die-volkere'.

C.6

MOÛPAKÔMA (4)

(Kgatla-*ngaka*, Saulspoort, Tvl., 14 September 1966)

Moûpakôma ke pheko e kgolo ya mmita e e malebaneng le ditiro tsa go *kokoanya* (5) kgotsa go phutha merafe ka mefuta ya batho.

Metswako ya yona ke ditshoswane tse di bidiwang *seboka* (6) le ditshoswane tse di bidiwang *penane*. (7)

Go sebetsa ga tsona: ge di utlwa selepe se re: "kgô! " di tswa tsotlhe mo tshwagong di go batla go go bona le go go namela tsotsotlhe.

Le motho jalo, o tla kgatlhega go go bona le go go utlwela dipolelong tsa gago.

DIE VOLKSVERSAMELAAR(4)

Hierdie plant is 'n baie belangrike versamelaar om mense op te roep na jou werk, of om volkere van alle soorte bymekaar te bring.

Die middel wat toegevoeg word is die miertjies wat *seboka* (6) genoem word, en ook die miere wat *penane* (7) genoem word.

Hulle funksie is: As hulle 'n byl hoor "Kgo! " kap, dan kom almal uit tussen die barste van die stomp en soek hulle jou om jou te sien en om almal op jou te klim.

'n Mens net so, hy sal bly wees om jou te sien en te luister na wat jy te sê het.

(1) *sethwe*: liggaamsdeel.

(2) Hier gaan dit om die noodsaaklikheid van baie sterk, of kragtige middele, en daarom moet die sterkste, nl. die mens self hier inkom.

(3) *Motswako*: toevoegsel by kragmiddel om dit te versterk.

(4) *Moopoakoma*: plant by Saulspoort (agter pastorie).

(5) *kokoanya*: om te versamel, mense bymekaar te bring.

(6) *seboka*: 'n volksversameling; 'n soort mier.

(7) *penane*: ook 'n soort miertjie wat "baie nuuskierig is".

C.7

GO BEELA MORITI O O MAKETE

(Kgatla-*ngaka*, Modipane, Botswana, 1955)

Go beela moriti o o makete, ke go re ge o tseba mo bathong ba imege. Ke go re ba go rate, mme ba se ke ba go ratela go go bolaya.

Setlhare sa teng ke *Lesisimogo* (1). Gape se bidiwa *Maima*, kampo '*Fela-ba-hleke*' ka Setebele. Jaaka ge se bidiwa Maima, ke go re ke setlhare sa dikgosi.

Jalo ke setlhare sa mathogonolo ge o se tshotse, ke go re tiro engwe le engwe e go busetse.

Ge e le basimane, ba bolla ba ya Makgoweng, ba a se fiwa, ba tle ba ithuse jaaka tsela e tletse matshwenyego, jaaka mapodisi kampo balalle ba ditsela.

Ge o se tshotse o bona mapodisi kwa pele, o supa fela ka sone. Ke go re mapodisi a bule tsela, wa feta. Wa se ngatha wa kgwela kwa pele wa re: "Ke feta ka Lesisimogô le!" Jalo o tla bona tsela e tla bulega.

Setlhare se ke selthare se se kobang legadima thata, le sefako. Bogolo thata legadima le le tla beng le dirilwe ke batho gore ba go senyetse ka lona.

Mme ka setlhare se, legadima ga le kake la fitlha fa o emeng teng, le ge e le selo se se ka romelwang jaaka noga, kampo tshere, kampo jaaka ge ba romile dinonyane gore di go itee di go lokele bolwetse. Jaaka motorkara gore e go thule kampo koloi e go gate. Kampo motho a go *kgweloge* a go itaya. Ga go na go kgonega go dira jalo.

Teng mo lenyalong re se kopanya le *Serokolo* (2) le *Tlhonya*. (3) Re tla tshgetsatsa modiro o wa lenyalo gore o seka wa nna le diphapang.

OM 'N 'SWAAR' SKADUWEE NEER TE SIT

Om 'n 'swaar' skaduwee neer te sit, beteken om tussen mense in te kom en op hulle te 'druk'. Dit wil sê hulle moet van jou hou maar nie van jou hou om jou dood te maak nie.

Die plant wat hiervoor gebruik word is: Die wilde-winde (1) wat ook 'die swaar-drukker' genoem word. Dit is 'n plant vir kapteins.

Dit is net so ook 'n plant vir seëninge, as jy dit het, want dan sal elke onderneming van jou suksesvol wees.

As dit jong manne is wat uittrek om by die witmense te gaan werk, dan word dit aan hulle gegee, sodat hulle hulself kan help, aangesien hul weg vol ontberinge is, soos die polisie of rondlopers. ('voorlêers op die pad')

As jy hiervan het en die polisie daarvoor gewaar, dan wys jy net daarmee. Dan maak die polisie die pad oop en jy gaan verby. Jy byt 'n stukkie daarvan af en spuug dit voor jou uit en sê: "Ek gaan verby met hierdie 'wilde-winde'! Jy vind dan dat die pad vir jou oopgaan.

Hierdie plant kan die weerlig maklik wegjaag, en ook die hael. Veral die weerlig wat deur mense gemaak word om daardeur jou (te toor) en te beskuldig.

Maar met hierdie middel, kan die weerlig nie kom waar jy staan nie; selfs iets wat gestuur kan word soos 'n slang of 'n bobbejaanspinnekop, of soos wanneer hulle voëls stuur om jou te tref en siekte op jou oor te dra. Of soos 'n motor dat hy jou moet stamp of 'n wa dat hy oor jou moet trap. Of so ook 'n mens om op jou te spring en jou aan te rand. Dit alles sal nie gebeur nie.

In die geval van 'n huwelik voeg ons *Carissa bispinosa* (2) by en *Dicoma gerardii*. (3) Ons onderskraag dan hierdie onderneming van die huwelik sodat daar nie onenigheid moet kom nie.

(1) *Lesisimogo*: *Maima* (Pl. 117) en (Pl. 251) pr. *Ipomoea crassipes* wilde-winde, 'terug-laai-deinser'.

(2) *Serokolo*: pr. *Carissa bispinosa* — noem-noem.

(3) *Tlhonya*: (Pl. 538) *Dicoma gerrardii* Harv.

C.7

Le ge e le 'dinaphati' (4) e re e dirileng kwa tropong, re e thaya ka 'tlhare se. Ke go re: batho ba tle, mme e le batho ba ba ratanang. Ge o ka utlwa bangwe ekete baa fapaana, o tla se tsaa o se tshuba gore musi o ye kwa teng kwa ba tshanokelang teng. Ke go re batho bao ba tle ba utlwane.

C.8

MOETAPELE

(Kgatla-*ngaka*, Modipane, Botswana, 1955).

Go go baballa mo dikotsing tse di ka go tlhagelang, o dirisa sepheko sa bongaka, e le gore se go thuse.

Ke *Moetapele* (5). Batho ge ba bolla, ba ya kwa Makgoweng, ba tsamae ba ntse ba tshotse setlhare se, gore jaaka ba tla batla mosebetsi mo Makgoweng, ba se ke ba etelwa ke bangwe pele.

Gape ke setlhare se e leng ge motho a se tshotse, se bidiwa *mogafadibe* (6) Ke go re: Ga e le botsotsi ba tshwanetsi gore ba moife.

Gape ge e le matshwenyego a go bereka ge a tshwengwa ke ope mo mmerekong.

Gape ge pula e ka gadima kwa pele kwa a yang teng, o a phura modinyana wa teng a re:

"Se nketelepele! Monna ga a etelwe pele e se mosimane! Se nketepele, Mpulele tsela!"

Le ge sefako se tla se suma, o tla se phura o se kgwela kwa teng o re: "Golela godimo"! Ke yona thuso kampo tlamelwa ya setlhare se. Ga se e nosiwang.

DIE VOORLOPER

Om jou te bewaar teen onheile wat jou mag oorval, gebruik jy die kragmiddel van die *dingaka* sodat dit jou kan help.

Dit is 'Die voorloper' (5) (plant). As mense uittrek, en gaan na die Witmense toe, gaan hulle in besit van hierdie plant, sodat: soos wanneer hulle werk soek by die Witmense, daar nie andere sal wees wat voor hulle daar sal wees nie.

Dit is ook 'n plant wat, as jy dit het dit genoem word: 'die afskrikker van onheile'. D.w.s. as dit bv. skurke is, hulle vir hom bang moet wees.

Dan weer (word dit gebruik) vir teen-spoed i.v.m. werk, as iemand hom pla om sy werk te doen.

Ook as die reën gepaard gaan met weerlig vorentoe waarheen hy gaan, dan kou hy 'n stukkie van die wortel en sê: *"Moenie voor my loop nie! Mens loop nie voor 'n man nie, hy is mos nie 'n seun nie! Moenie voor my loop nie, Maak vir my die pad oop!"*

Selfs as die hael met 'n gedreun aankom dan kou jy van die wortel en spuug dit daarheen en sê: *"Groei boontoe!"* Dit is alles die hulp of beskutting van hierdie plant. Dit word nie gedrink nie.

C.9

GO LOMA THOTSE

(Kgatla-ouderling, Mathubudukwane, Botswana, 19.8.1952).

Ge go jewa thotse, kegore go tla tsewa thotse ya *Mogakangwaga*. (7) E tla latlhelwa mo metsing. Mme babotlhe ba ba fetang ba tla tlhapa ka metsi ao, ba be ba feta.

*'OM DIE PIT TE BYT':
'EERSTE VRUGTE'*

As die 'pit geëet' word, word die pit van die wilde karkoer (7) geneem. Dit word in die water gegooi. En almal wat daar verbygaan sal met daardie water was, en verder gaan.

(4) 'dinaphati': 'dinner party'.

(5) *Moetapele*: pr. Thesium utile A.W. Hill (vgl. Watt & Br. br. p. 928)

(6) *mogafadibe*: die afskrikker van onheile.

(7) *Mogakangwaga*: wilde-karkoer. Hierdie is die 'eet van die eerste vrugte'.

C.9

Banna ba lekgotla bone ba meditse dithotse tsa teng.

Mogakangwaga o butswa ka kgwedi ya Phatwe. Ge re o bona, re tsa'a leungwo re o isa kwa kgotleng. Ke lerotse la molomô wa ntlha wa ngwaga. Ke gona ge gotwe 'go loma thotse'.

Mme lerotse le ga le nke le jewa ke ope. Le jewa ke kgosi pele. Kgosi e a rapelwa.

Die manne van die stamvergadering het die pitte self ingesluk.

Die wilde-karkoer word in Augustus ryp. As ons dit raakloop dan neem ons 'n vrug na die *kgotla*. Dit is die karkoer vir die 'eerste byt van die (nuwe) jaar. Daarom word gesê 'om die karkoerpit te byt'.

Maar hierdie karkoer word deur niemand geëet nie, alvorens die stamhoof nie daarvan geëet het nie. En die stamhoof word gesmeek (om te eet).

D.1

THAPELO YA PULA (1)

(Kgatla-*ngaka*, Pilanesberg, Tvl. 1961)

Ke ne ke le kwa motse wa X, mme kgosi ya Bakwena Morena Z, a epa pitso ya go latlha *Mogaga*. (2)

Labobedi a epa pitso ya thapelo ya pula. Ke ne ke le teng. Maru a nna a tsoga a ba a robala mantsiboa.

Kgosi ya batlisisa gore ke go reng ge maru a ba a tsoga a ba a robala.

Jaanong, ditlhako tsa rona tsa ba tsa tshwara (3) : '*Moraro o mogolo wa sedikadikwe sa motse, thetelo ke matlhaku*'.

Lewa le ke motlhakola o mogofo wa kgomo. (4)

Jalo ge, ge re fitlha mo leweng le, kegore: Maru a tshwerwe, a tlhoka sengwe se se ka a bofollang.

Mme nna ka tshwara *Morara* (5) go rarolla maru.

Ra tswa ka one ka kwantle go ya go rapela Modimo. Mme bannabagolo ba motse ba ne ba o itse. Ba makala ka gore ke bogologolo go sa tlhola go dirisiwa. Mme wa baa teng. Ka moo wa thugwa ke bone boorre.

DIE 'GEBED' OM REËN (1)

Ek was in die stat X, en die kaptein van die Bakwena, hoofman Z het 'n volksvergadering byeengeroep om maerman (Urginea altissima) te gaan uitstrooi. (2)

Hy het toe weer later 'n volksvergadering byeengeroep om te bid vir reën. Ek was daar teenwoordig. Die wolke het opgekom en dan saans weer gaan lê.

Die hoofman het toe laat ondersoek instel (deur dolosgooiers) waarom is dit dat die wolke opkom en weer gaan lê.

Ons dolosse het toe verwys na (3). "Groot ranker wat om en om die stat vleg en 'n takheining vorm".

Hierdie valwyse is die groot 'omkering op sy rug' van die bees. (4)

As ons dan by so 'n valwyse uitkom, dan beteken dit: Die wolke word vasgehou, en hulle kom iets kort wat hulle los kan maak.

My (dolosse) dui toe op *Morara* (5) die ranker, wat die wolke moet losrank.

Ons is toe met die plant uit om die Here aan te roep. En die ou manne van die stat het dié plant geken. Hulle was verwonderd, want dit was iets van vervloë dae wat in onbruik geraak het. Dit is toe stukkend gestamp deur die ou manne.

- (1) Hier word 'n deel van die reën-seremonie beskryf, d.w.s. van 'n werklike geval; daarom word die name ook verswyg.
- (2) *Mogaga*: Urginea altissima, maerman (pl. 103) word gebruik vir rituele reiniging.
- (3) *dithako tsa tshwara*: 'die skoene het aangeraak' beteken: 'die dolosse het so geval'.
- (4) *Moremogolo*: die hoof beeskloutjie dolos lê op sy rug.
- (5) *Morara*: 'die ranker' een van die rankplante, nl. *Tinospora caffra* (Miers) Troupin.

D:1

Pollo ya bollela thabeng ka *kgomo*
ya poo e ntsho, ka phakela go ose go je
ope, le eseng sepe

Kgomo e bolaetswe nageng, mme e
sa tshwarwa ka dikgole. E ne e tshwerwe
ka diatla fela.

Bo rre, ba ne ba setse ba e rarile (6)
maoto le kgopolo ya yone.

Kgomo ya apolwa letlalo. (7)

Gwa tsena dithôkô (maboko) tsa baroka
ba pula.

Jalo ga tswelwapele: kgomo yotlhe
ya beswa mo mollong. Mosi wa tshumo
ya kgomo o no o bonala o le kgakala thata.

Kgosi e ne e ora mollo, mme a le mo
thapelong go rapela borraagwemogolo le
borraagwe.

Mme a ora mollo go se na ope o a
rweleng setlhako. Le ene kgosi a ntse fela
a sa apara sepe. Mollo ge o santse o le bogale,
ke ene a tshwanetseng go o ora.

Go no go sena motho yo o ngathelwang
nama; go se na letswai.

Jalo kgomo ya retelela ba makgolo ba
ba neng ba le teng.

Ke lemoga e ka ba makgolo a mane ka
bontsi ba bona, e le banna fela.

Ge go fetswa, go jewa nama e ya kgomo.

Dinama tso tsoitlhe tse di paletseng batho,
go le marapo, le letlalo, ke tse di besitsweng
mo mollong ka pheko ee bidiwang:
Morara. (9) Re bone leru le tswa bophirima.
Jalo ra lemoga gore Modimo o utlwile
thapelo, ka gore e kile ya re kgwela mathe (10)
ge re phatlalla re boela kwa gae.

Jalo go ne go se na yo a ka boelang kwa
'gae la gagwe. Ke gore re boile re eteleditse
kgosi gape go ya kwa kgotleng.

Die optog het toe uitgetrek na die
berg met 'n swart bul, vroeg in die
more, voordat enigeen nog iets geëet
het.

Hierdie bees is in die veld doodgemaak,
en sonder dat hy met rieme vasgehou
word. Hy was net met die hande vas-
gehou.

Die ou manne het toe reeds sy pote
en sy gedagte 'vasgerank'. (6)

Die bees 'se vel is van hom afgehaal'. (7)

Toe het die prysliedere gekom van
die reën-'makers'.

Hulle het toe voortgegaan deur die
hele bees op die vuur te braai. Die rook
van die verbranding van die bees was
baie ver sigbaar.

Die hoofman het voor die vuur gesit
terwyl hy in gebed was, om te bid tot
sy grootvaders en sy vaders.

Hy het daar voor die vuur gesit,
waar niemand sy skoene aangehad het
nie. Ook die hoofman het daar gesit
sonder enige klere aan. (8)

Terwyl die vuur nog goed brand,
moet net hy daar voor die vuur sit.

Aan niemand is 'n stukkie vleis uitge-
deel nie; daar was ook nie sout nie.

So kon die honderde wat daar was
nie die bees opkry nie.

Ek meen dit kon 400 persone gewees
het wat daar was, en almal net mans.

Toe hulle klaar is, eet hulle hierdie
bees se vleis.

Al die vleis wat die mense nie kon
opkry nie, en ook die bene en die vel,
dit is die wat in die vuur gebraai is saam
met die kragmiddel wat genoem word:
'ranker'. (9) Ons het gesien 'n wolk kom
in die weste op. Toe het ons geweet
dat God die gebed verhoor het, aangesien
die wolk toe op ons 'gespoeg' het (10)
net toe ons begin terugkeer huistoe.

Maar daar was niemand wat na sy
huis kon gaan nie. Want ons het terug-
gegaan stat toe voor die hoofman uit
terug na die *kgotla* (of stam vergaderplek).

(6) Hulle het die bees met 'medisynes' magteloos gemaak.

(7) 'Sy vel is van hom afgehaal', waarskynlik nadat hy net agter die horings met 'n mes die murg afgesteek is.

(8) Sy kindskap en afhanklikheid word openbaar daardeur dat hy nakend voor sy voorouers verskyn.

(9) *Morara*: *Cyphostemma sulcatus* C. A. Sm.

(10) '*ya re kgwela mathe*': dit het op ons gespoeg 'n uitdrukking wat meermale gebruik word vir die eerste reëndruppels.

D.1

Jalo ge, banna ba ne ba tshotse mogaga⁽¹¹⁾,
bomme ba agile lesaka. Banna ba tseba ka fa
teng ga bomme, jaaka dikgomo.

Kgosi a nna mo setilong, mme batho
babotlhe, banna le basadi ba latlha megaga
mo godimo ga gagwe. Ba bua puo e lengwe
ba re: "Pula"!

Ga go a re tsaya metswetswe e se mekae,
pula e be e na. E tsholotse metsi gore
'pata' di tlale metsi. Ya na naga yotlhe eo.
Pula e ne e le engwe fela ka go ela ga one.

Mme pula e nele Vrytaga, Satertaga,
otlhe le bosigo Sontaga otlhe, Mantaga
otlhe go fitlhela ka nako ya motshegare,
pula ya emisa.

Morara ke pheko e kgolo ya pula. E
sebediswa ga golo nakong tsa letsatsi.
E dirisiwa thata le *ditšhobelo* ⁽¹²⁾ tsa pula.
E tshwanelwa go *bya* ⁽¹³⁾ le kgomo e
thugegile boleta gore e kgonege go *bya*,
pheko e. E tsewa digwete fela.

Die manne het dan van die maerman-
plante ⁽¹¹⁾ gehad, en die vrouens
het 'n kraal om hulle gevorm. Die man-
ne gaan dan almal binne in net soos
beeste in 'n kraal.

Die hoofman sit op 'n stoel, en dan
gooi al die mense, mans en vrouens
van hierdie maermanplant op hom.
Hulle sê net een ding nl. "Reën!"

Dit het net 'n paar minute geduur,
en toe reën dit. Dit het so gereën dat
die paaie vol water geword het. Dit
het oral in die omgewing gereën. En
soos dit gestroom het, was dit net een
reën.

Dit het Vrydag gereën en Saterdag
die hele dag en nag, en Sondag en die
hele Maandag tot in die middel van die
dag. Toe het die reën opgehou.

Die *Cyphostemma sulcatus* (rankplant)
is van groot belang vir reën. Dit word
veral gebruik as die son kwaai is. Dit
word dikwels gebruik met die reën-
middels. Dit moet saam met die bees
braai nadat dit fyn gestamp is sodat
dit kan braai.

Slegs die bolle daarvan word gebruik.

D.2

GO FEELA DIBE GORE PULA E NNE

(Kgatla-*ngaka*, Modipane, Botswana, 1 Des. 1955)

Ge *dibe* tsothle *di feetswe*, ⁽¹⁴⁾ maru a tla
rata felo foo go oketsa marothodi.

Ledutla la seloko ⁽¹⁵⁾ ke setlhare sa
pula. Ke go re o se kopanye le *Ledutla la
thaba* ⁽¹⁶⁾, le *Motlapatlapa* ⁽¹⁷⁾ le
Tlhobokwe. ⁽¹⁸⁾

OM AL DIE ONGEREGTIGHEID WEG TE VEE, SODAT DIT KAN REËN

As al die ongeregtigheid weggee is ⁽¹⁴⁾
sal die wolke van daardie plek hou, om
die druppels bietjie meer te maak.

Die 'Turflelie' ⁽¹⁵⁾ is 'n plant vir die
reën. Dit moet jy saam gebruik met
die poeierkwas, ⁽¹⁶⁾ *Ammocharis
coranica* ⁽¹⁷⁾ en *Tephrosia
polystachioides*. ⁽¹⁸⁾

(11) *Mogaga*: *Urginea altissima* Pl. 103, maerman.

(12) *ditšhobelo tsa pula*: reën offerandes.

(13) *go bya*: saam gebraai te word (?)

(14) *dibe di feetswe*: 'die ongeregtigheid is weggee' beteken dat taboe's wat nie nage-
kom was nie en dinge wat die veld 'warm' gemaak het, soos lyke, nou gereinig is.
Dibe word in die Christelike kerk gebruik vir 'sonde'.

(15) *Ledutla la seloko*: (Pl. 445) *Crinum macowanii* Bak. turflelie.

(16) *Ledutla la thaba*: (Pl. 184) *Mathubadifala*, Haemanthus, poeierkwas.

(17) *Motlapatlapa*: (Pl. 65) *Ammocharis coranica* Herb.

(18) *Tlhobokwe*: *Tephrosia polystachioides* Bak. f.

D.2

Ditlhare tse ka bone ba tsona, di a tlhagetlwa di batlelwe nkgwana ya mokgabo, ke go re e mpsa. Yaanong di batlelwe metsi a eseng a nowe ke ope. O bo o di tsenya mo pitseng eo, o di fetlhe ka lefetlho la *Moologa*. (19) Mme o lokele setlhare se se bidiwang *Lefetlhwane* (20)mme o tla fuduwa ka *Moologa*, o naya banyana ba ba eseng ba senyege, gore ba gase mo ditseleng, o loketse *Mabofe* (21) le *Mogaga* (22) mo teng.

Mme o tla ya mo thabeng, o batla dimpa di le nne tsa *Mongololo*, (23) ke go re: *Moreba*.

Makgarebe a le a le mane a tla tshella setlhare sele mo marakanelo a ditsela, mme mongwe a betsa fa teng foo ka mpa eo ya *Moreba*. Mme ge ba betsa, ba buela gongwe ba re: "Pula! "

Ba be ba ya jalo fela mo ditseleng tsotlhe. Ba be ba boela gae ba yo gorogela fa mogobeng. Ba be ba tlhapa, ba tlhatswa le nkgo eo. Ke gona ba yang gae.

Al vier hierdie plante word fyn gestamp en 'n mooi nuwe kleipot daarvoor gesoek. Ook word hiervoor water gesoek waar niemand nog van gedrink het nie. Jy sit dit dan in daardie pot en kliits dit met 'n kliitsstok van bergboegoe. (19) Dan moet jy ook die plant wat 'roerplant' genoem word daar byvoeg, en jy roer dan met die bergboegoe(kliitsstok) (20) en gee dit aan dogters wat nog ongeskonde is, sodat hulle dit op die paaie kan sprinkel nadat jy *Cissus quadrangularis* (21) en maerman (22) daarin gesit het.

Jy gaan dan op die berg en soek vier wildebraam (23)-latte, ook *Moreba* genoem.

Daardie vier dogters sal dan daardie preparaat uitsprinkel waar paaie bymekaar kom, en een van hulle sal daar op die kruispad slaan met daardie wildebraam-lat. Terwyl hulle slaan sê almal dan gelyk: "Reën! "

So gaan hulle dan na al die paaie. Daarna keer hulle terug huiستoe en bereik hul eindpunt by die waterkuil. Dan was hulle hulself en was ook daardie kleipot en daarna keer hulle terug huiستoe.

D.3

**RE BITSA PULA KA
 THALABODIBA (24)**

(Kgatla-ngaka, Pilanesberg, Tvl. 14 Feb. 1967)

Thalabodiba ke setshedi sa metsi, e phela mo bodibeng ba metsi.

Jalo re bitsa pula ka yona, gammogo le lerapo la *noga* e kgolo ya *metsi*, (25) le nonyane ya pula e e bidiwang *tthatlhamedupe* (26) le magogodi a noka e kgolo.

**ONS ROEP DIE REËN MET DIE
 'DIEPTEBEWONER' (24)**

Die dieptebewoner (groot paling of waterslang) woon in die dieptes van water.

Ons ontbied die reën met hom, saam met die ruggraat van die groot waterslang, (25) en die reënvoël wat trou pant (26) genoem word, en ook die opdrifsel van 'n groot rivier.

(19) *Moologa*: (Pl. 422) *Croton gratissimus* Burch. bergboegoe.

(20) *Lefetlhwane*:

(21) *Mabofe*: (Pl. 1) *Cissus quadrangularis*. L.

(22) *Mogaga*: (Pl. 103) *Urginea altissima* Bak. jeukbol, maerman.

(23) *Mongololo, Moreba*: (Pl. 330) *Pouzolzia hypoleuca* Wedd. wildebraam.

(24) *Thalabodiba*: die groot paling of waterslang.

(25) Die groot waterslang is *Kgogela*.

(26) *tthatlhamedupe*: trou pant.

D.3

A tswakantswe ka go a silela mmogo le tsoitlhe tseo, gagolo jang magogodi a lewatle le *motlapatlapa wa metsi*. (27)

Motswako wa tsona ke pheko: *mmitsa*. (28)

Ge Modima o rata e tshwanelwa ke go kgona go nnisa pula.

Mmitsa o, o bonwa mo nokeng tse kgolo fela.

Motswako wa yona ke *motho*. (29)

Dilo tse ke di rutilwe ke marena a pele ka *tumedi* (30) ya bona sentle.

Modiri wa tsona o tshwanetse go *ila*, (31) a sa je.

O tlhakanya dilo tse, a sa ja sepe, a letse ka tlala, a ba a tsoga fela a be a dira tiro ka go di tshuba mo dithabeng, a le fa motswedi wa metsi. 'Tsholofelo ga e tshabise ditlhong'.

Seo ke *ngwao* (32) ya Setswana sa pele.

Re bolaya noga ka dipheko le nama ya kgomo, re e tlotitse ka *Ngogo* (33); mafsi a yona fela.

Re a baa fa nokeng e e nang yona noga ya metsi e re e bitsang *Kgogedi*. (34)

Hulle word vermeng deur hulle saam fyn te maal, veral die opdrifsels van die see en die waterlelie (27)

Die versterker van hulle almal is die kragmiddel: '*Mmitsa*' (roeper).

As God wil dan behoort hulle in staat te wees om dit te laat reën.

Hierdie 'roeper' word net by groot riviere gevind

Die versterkmiddel daarvoor is 'n *mens*. (29)

Hierdie dinge is deur vroeëre kapteins aan my geleer volgens hulle oortuiging.

Die reënmaker moet vas, en niks eet nie

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 ou oorgelewerde Tswana-volksgebruik.

Ons maak die (water) slang dood met kragmiddels en beesvleis, wat ons gesmeer het met naboom (33), d.w.s. slegs die 'melk' van die boom.

Ons sit dit by die rivier waarin hierdie waterslang is wat ons '*Kgogedi*' (34) noem.

(27) *Motlapatlapa wa metsi*: waterlelie (?)

(28) *Mmitsa*: 'roeper', hier is dit 'n rivierplant; ook die heuningvoëltjie.

(29) menslike liggaamsdele.

(30) *tumedi*: beroemdheid, of die geloof wat hulle daarin gehad het, oortuiging.

(31) *go ila*: om jouself te onthou van, soos om te vas: *moila*, *taboo*.

(32) *ngwao*: 'n oorgelewerde volksgebruik.

(33) *Ngogo*: *Euphorbia ingens*, naboom. Die melk is dodelik giftig en maak die groot paling dood.

(34) *Kgogedi*: die groot 'waterslang', waarskynlik of moontlik 'n groot paling

D.4

**'MAROTHODI-A-PULA-MOETAPELE-
MPHE-LESEDI'**

**REENDRUPPELTJIES-LEIER-
GEE-VIR-MY-LIG'**

(Matabele-*ngaka* woonagtig tussen Kgatla van Botswana, Oktober, 1952)

Se ke *segwana* (1) se se bidiwang
'Moetapele mphe lesedi' kampo:
'Marothodi a pula kampo: 'Monna,
moetapele nketele.'

E na le letlalo la mpa ya kwena, le
mmôpa wa tlou, le mafura a phofu.
Ebile e na le phepha ya noko ka mo
teng.

Ge e ka robala ka lotlhakore o le
beile mo metsing, e tla supa gore go
tlaatla phefo, ke go re: sefako.

Ge e ka ema ka dinao, go supa go
re e tla ba ngwaga wa letlhogonolo.

Ge e ka tlhaba ka lenaka e supa matlapa
a sefako.

Ge o ka e beya mo metsing, ya nwela,
e supa gore pula e ntsi thata. (2)

Ge o batla go e 'berekisa' gore go tle
pula e e namagadi e e se nang modumo,
o e 'bureka' ka 'tsôgô la mogotlho. Ge o
'bureka' ka la ntja o batla e e dumang.

Mme ge o 'bureka' ka yona, o se ke
wa robala le mosadi. O se ke wa lwantsha
motho. O se ke wa 'kwatella' motho,
go fitlhela batho ba ja letlhafula.

Go tsogeng foo o ka e ba'a wa simolla
tsa gago o di gopotseng.

Ge e ka supa sefako mme o batla
go e thibella, o tla tsaya lefetlho la e
e namagadi o tshase mutla wa noko ka
yona, e nte e we ka name. O phatlaladitse
sefako. Ka Sekgatla go bidiwa:
'Mfalatsamaru'.

Hierdie is 'n kalbassie (1) wat genoem
word 'Leier-gee-vir-my-lig' of: 'Reën-
druppeltjies' of 'Man, leier, besoek vir
my'.

Hierin is die vel van 'n krokodil se
pens, en die slurp van 'n olifant en die
vet van 'n eland. Ook het hy die (wit)
haarpennetjie van 'n ysrervark in.

As hy op sy sy sou gaan lê as jy hom
in die water gesit het, dan wys hy dat
daar 'n 'wind' sal kom, d w.s. hael.

Indien hy regop sou staan, dan wys dit
dat dit 'n geseënde jaar sal wees.

Indien hy met die 'horing' sou steek
dan wys hy na haelstene.

Indien jy hom in die water sou plaas,
en hy sink dan wys hy dat daar baie
reën is. (2)

As jy hom wil gebruik om 'n 'vroulike'
reën te laat kom, wat nie 'n gedreun
(van donder) het nie, dan hanteer jy
hom met jou linkerhand. As jy jou
regterhand gebruik dan wil jy 'n reën
met gedreun hê.

Terwyl jy hom gebruik moet jy nie
by jou vrou slaap nie. Jy moet ook nie
iemand beveg nie. Jy moet ook nie vir
iemand kwaad word nie, totdat die mense
somervrugte eet.
Daarvandaan kan jy hom wegsit en begin
met jou eie sake waaraan jy dink.

Indien hy hael sou wys en jy dit wil
keer, dan neem jy die haarpen van 'n
wyfie en smeer die pennetjie van die
ystervark daarmee en laat hom vanself
val. Dan het jy die hael uitmekaar laat
spat. In *Sekgatla* word dit genoem:
'Wat die (hael) wolke uitmekaar laat
gaan'

- (1) 'n Kalbassie van omtrent 3" hoog met 'n vernouing 1" van bo. In die boonste deel is 'n gaatjie gesny en hierdeur is die boonste deel van die kalbassie volgestop met 'n swart vetterige preparaat. Ook steek hier 'n wit ystervarkpennetjie of haar, omtrent 1/2" vêr uit. Hierdie wit pennetjie stel die hael voor.

Die kalbassie 'Leier-gee-vir-my-lig' is 'n belangrike kragmiddel teen hael en om dit te laat reën

Hierdie Matabele-*ngaka* woon al 20 jaar onder die Kgatla.

- (2) Soos hier beskryf, word die kalbassie se gedrag as dit op water geplaas word geïnterpreteer as 'weervoorspelling'. Maar dan kan dit ook hanteer word om reën of hael of stilte te bewerkstellig.

D.5

GO FETLHA PULA

(Matabele-*ngaka* woonagtig tussen Kgatla van Botswana 1952)

Go fetlha (1) pula, o lokela
Ntšhengwe (2) mo nkgwaneng ya
Setswana, o tshelle metsi mo teng,
o sa e tlatse: e le metsi a o a
gellang kwa nokeng a sa nowa ke batho.

O tsei *Thetsane* (3) o di kyabetlele
mo pitseng.

O tsei lefetlho la *Morala* (4), o tsei
kgophane (5) le yona o e kgabetlele.

Yaanong o lebella letsatsi, nte le
tswe, o bo o ye mo lebatleng o epele
nkgwana, o e epele fatshe o loketse
lefetlho.

O bo o batla *motho o montsho*, a e
fetlhe. Le tla tswa lefulo le le tona. Mme
ge a ka bona lefulo le wela ntlha engwe
ya pitsana, a se ke a fetlha A tlogele,
a se ke a ntsha lefetlho. Ke gore go ka
tsoga phefo, sefako le le seng pila.

Ge a ka fitlha lefulo le tshologa dintlheng
tsotlhe, le siame; o tla fetlha a ba a tsa'a
lefulo la teng a e tshella mo gare ga tlhogo.
Go tsweng fano a siame mo gae, le be le
wele fatshe.

Mme pula e tla nna ka letsatsi leo e be
e tlatse pitsa eo!

Ge re tsa'a *Ntšhengwe* re latela mafsi
a yona, gore pula e rothe, e se ke ya nna
maru fela.

Ge re tsa'a *Thetsane* re lata lefulo la yona,
ke go re e tle ka pele.

Ge re tsa'a *Kgophane*, re lata borethe
gore pula, e se ke ya tla ka modumo, kampo
phefo, kampo sefako.

OM REËN TE 'MAAK'

Om reën te maak,⁽¹⁾ plaas jy melkbol⁽²⁾
in 'n Tswana-kleipot en gooi daar water
in sonder om dit vol te maak: - d.w.s.
water wat jy by die rivier skep (of put
of fontein) waarvan mense nog nie ge-
drink het nie.

Jy neem dan *Schizocarphus* (3) en
kerf hulle fyn in die kleipot.

Jy neem dan 'n klitsstok van Trans-
vaalse katjeepering (4) en neem ook
'n grasaalwyn (5) en kap die ook fyn.

Jy wag dan vir die son om op te kom
en dan gaan jy na 'n kaal stuk grond
en grawe 'n gat vir die kleipot en sit
die daarin met die klitsstok binne in.

Dan soek jy 'n swart mens om dit te
klits (deur die hande vinnig te draai).
Dan sal daar baie skuim kom. As hy sou
sien dat die skuim aan die een kant van
die pot wil afloop dan moet hy nie klits
nie. Hy moet ophou, sonder om die
roerstok uit te haal. Die rede is: dat daar
dan wind kan ontstaan, hael wat nie mooi
is nie.

As hy vind dat die skuim aan al die
kante oorloop, dan is dit reg; hy 'klits'
en neem dan van daardie skuim en gooi
dit bo-op sy kop. Hiervandaan moet hy
in die stat in hardloop sodat dit afval
op die grond.

En dit sal dan daardie dag reën en
daardie kleipot vol maak!

As ons die melkbol neem dan is ons
agter die melk aan sodat die reën kan
drup en dit nie net wolke bly nie.

As ons die *Schizocarphus* neem dan
wil ons die skuim daarvan hê, omdat dit
baie gou te voorskyn kom.

As ons die grasaalwyn neem dan is ons
agter die glibberigheid aan sodat die reën
nie met donderweer moet kom nie, of
wind of met hael nie.

(1) *fetlha*: om met die twee hande 'n stok vinnig te draai, soos vir vuurmaak, of om 'n vloeistof te klits. '*Go fetlha pula*' 'n vaste uitdrukking vir 'om reën te maak'.

(2) *Ntšhengwe*: (433) *Raphionacme burkei* N.E. Br. melkbol; 'n bolplant met 'melk' wat kan skuim.

(3) *Thetsane*: (16) *Schizocarphus* (of) *Scilla* sp.

(4) *Morala*: (344) *Gardenia spatulifolia* Stapf & Hutch. Transvaalse katjeepering

(5) *Kgophane*: (75) *Aloe transvaalensis*, grasaalwyn.

D.6

RAMAITSANE

(Kgatla-segman, Sikwane, Botswana, 1953)

Ramaitane, ke gore motho o a neng a tsoma basimanyana mo nageng. O na a romilwe ke kgosi go tsoma mosimanyana wa go *fetlhela* pula. (1)

E tla re ge lefatshe le omile, pula e sa bonale, morafe o tla ya kwa kgosing ba re: "Morena, re batla pula, re bolawa ke tlala. A ko o re rapelle pula."

Jaanong o tla ba busetsa kwa gae, a re:

"Ke a utlwa, ke tla ne ke bona."

Jaanong o tla roma motho o o ikanyegang o o bidiwang Ramaitane, a mo raya a re:

"Tsamaya o ye o batle konyana e ntshunyana mo nageng! "

Go tloga teng foo, ene monna o o tlhopilweng ke kgosi, o tla ya kwa nageng kwa legageng, kwa diaparo tsa gagwe di nang teng. Mme diaparo tse ke tse a di dirileng ka matlalo a phiri. Kuane ke 'tlalo la tshweni, gammogo le molomo wa teng. Go na le kgetsi yagwe e tona ya matlalo, le molamu.

Ge a fitlha ka kwantle a sena go apara, o tlo tsama'a mo sekgweng.

Basimane yaanong ba tla ne ba tsamaya ba disitse. Ene Ramaitane o tla ba latela ka sephiri a kukuna. Ge a ba atamela o ema ka dinao, a re: "Tlhogomoime! Tlhogomoime! " (2)

Ge ba tshaba: "Yêê! , Yêê! " êne o koba o a mo setseng morago, a mo itaya ke molamu: 'ratha'! , a mmolaa a swa.

O mo lokela mo kgetsing e a e tshotseng. Jaanong o boela kwa legageng a ba a apola diaparo tsa gagwe. Le setopo o tla se tlogela foo. O tla boela kwa gae a yo bolella kgosi gore:

"Konyana ke e bonye."

RAMAITSANE

(Vanger van mensoffers)

Ramaitane, d.w.s. die mens wat seuntjies gevang het in die veld. Hy was gestuur deur die hoofman om 'n seuntjie te soek waarmee reën 'gemaak' (1) kon word.

Wanneer die land droog is, en daar geen reën is nie, dan sal die volk na die stamhoof gaan en sê: "Kaptein, ons het reën nodig, die honger maak ons dood. Bid tog vir ons vir reën."

Hy sal hulle dan huistoe laat gaan en sê:

"Ek hoor, ek sal sien."

Hy stuur dan iemand wat betroubaar is wat *Ramaitane* genoem word en sê aan hom:

"Gaan en soek 'n swart skapie in die veld! "

Van dan af sal daardie man wat gekies is deur die kaptein, veld toe gaan na 'n grot waar sy klere is. En hierdie klere is dié wat hy gemaak het van wolfvelle.

Die hoed is van bobbejaanvel saam met die mondstuk. Daar is ook sy groot sak van velle en 'n knopkierie.

As hy uitkom nadat hy aangetrek het, sal hy in die ruie bos beweeg.

Die seuns loop dan rond en vee oppas.

Hy, *Ramaitane* sal hulle in die geheim volg al bekruipende. Sodra hy naby hulle kom, staan hy regop en sê: "Kop word te swaar vir hom! Kop word te swaar vir hom! "

Terwyl hulle vlug (skreeuende): "Yêê! Yêê! " dan jaag hy die een wat hy agterna sit en slaan hom met die knopkierie: 'woep!' en maak hom dood.

Hy sit hom in die sak wat hy by hom het. Hy gaan dan terug na die grot en trek sy klere uit.

Ook die lyk sal hy daar los.

Hy sal dan huistoe gaan en aan die kaptein gaan sê:

"Die skapie het ek gekry."

-
- (1) '*go fetlha pula*': die uitdrukking wat gebruik word vir 'reën maak' kom van die gebruik om die reën medisyne vinnig met 'n roerstok tussen die twee hande te draai totdat die skuim soos wolke oor die kleipot se rante 'stort' ('n stok vinnig tussen die handpalms te draai is: *go fetlha*).
- (2) *Tlhogomoime*: 'n verwensing, as gevolg waarvan die seun se kop vir hom te swaar sou word om verder mee weg te hardloop; gaan gepaard met spuug van 'kragmedisyne' in sy rigting.

D.6

Bale ge ba tshaba, ba tshabela kwa gae, ba yo bolella ntata'a a bone gore: "Re bonye Ramaitsane a bolaya se-mang-mang."

Jaanong kgosi e tla phutha batho kwa kgotleng. A re: a go tswe banna, ba yo batla Ramaitsane, ba ye go yo mo tsoma.

O dira jalo go fatlha basadi, gore ba seke ba lemoga gore selo se ke se. se itsegeng. Ke sephiri sa kgosi.

Ba tla tsamaya malatsinyana, le ge a le mane, ba re: "Aowii! O ile. 'nna ga re mmone."

Kgosi e tla re:
"Se yang *gobe* (3), se ile;
Mo-se-bone ke moselatelle! " Ke go re: ga se sa tlholo se bonala.

Yanong kgosi e tla dira diphiri teng koo, gammogo le magosana, kafa ba itseng ka teng, ke nako ya bosigo. Go tle *mangaka* a matona a a bidiwang: *mangaka* (4) a *kôma*. (5)

Mme ba tla 'ira, ba tlhakatlhakanya nama ya motho ó ka ditlhare tsa pula. Mme pula e tla nna ka kgwedi ya Phatwe, e e bidiwang: Kgogolammoko. Ke go re pula ya ntlha.

Die ander wat weghardloop haas hulle huistoe en gaan se vir hulle vader: "Ons het vir *Ramaitsane* gesien toe hy vir hoe-se-naam doodgemaak het "

Die kaptein sal dan die volk bymekaar roep in die *kgotla* (vergaderplek). Hy gee opdrag dat daar manne moet uitgaan om vir *Ramaitsane* te gaan soek, dat hulle moet gaan om hom te 'jag'.

Hy doen dit om die vrouens te 'verblind', sodat hulle nie sal agterkom dat hierdie 'n bekende saak is nie. Dit is die hoofman se geheim

Hulle sal gaan vir 'n paar dae, selfs vier, en dan se:

"Nee-wat! Hy is weg. Ons kry hom nie."

Die hoofman sal dan sê:

"Wat vër gegaan het is weg; Net die langstert sal dit weersien! " D.w.s.: dit sal nie weer gesien word nie.

Vervolgens sal die hoofman in die geheim daar werk, saam met die wyks-hoofde, volgens hulle kennis en dit in die nag. Daarheen kom dan groot *dingaka* wat genoem word: Die *dingaka* van die oorwinningslied.'

Hulle sal dan werk, die vlees van hierdie mens vermeng saam met die reënmedisynes.

En dit sal reën in Augustusmaand, nl. die reën wat genoem word: 'Wegveër van die kaf'. Dit wil sê die eerste reën.

D.7

PHAFANA YA PULA

Ou Kgatla-segman (6), Mathubudukwane, Botswana. 19.8.1952)

'Phafana ya pula' ke setlôbo sa pôô. Ya re ge pôô e. boloiwa se be se tloisiwa go ntshiwa marêtê a yona.

Go bo go tshelwa mosutele mo teng, mme ya bewa gore e ome. Go bo go ntshiwa mosutele gape.

Yaanong go tla tsena setlhare sa pula mo teng:-
Go tsena masepa a *Kgwadira*. (7) Ge a goa, o bitsa gore ntwā e etla. Ke go re e bitsa ntwā.

DIE REËN-'KALBAS'

Die Reën-'kalbas' is die scrotum van 'n bul. As bv. 'n bul geslag word, dan word die scrotum geneem en die testes verwyder.

Daar word dan kraalmis in gegooi en dit word gebêre om droog te word. Daarna word die mis weer uitgehaal.

Nou word die reënmedisyne daarin gesit:-
Die mis van die visarend (7) kom daarin. As hy skree dan roep hy om te sê die vyand kom. Dit wil sê hy kondig stryd aan.

(3) *gobe*:

(4) *mangaka*: 'n seldsamer meervoudsvorm van *ngaka*.

(5) *kôma*: oorwinningslied.

(6) Hy was 'n gesiene ouderling in die kerk hoewel nie volwaardige *ngaka*. nie, tog kundig.

(7) *Kgwadira*: die groot vis arend, 'n baie gesogte kragmiddel. Selfs net sy mis wat in die water gevind word waar hy slaap.

D.7

Go bo go tsena *Mmamasiloanoka*.⁽⁸⁾
Re tsa'a ntlo yotlhe fela, ke go re sentlhaga.
E a tsenwa mo teng. Bogolo re batla
setswalo sa Mmamasilo, ke go re lebati la
sentlhaga.

Ge re ka baya legonyana le'fa
kgorwaneng ya lesaka la dikgomo gore di
se tloganye ge di tsena le ge di tswa, di
tla be di na le modisa; dikgomo tse!
Legonyana le ke modisa wa tsona.

Ke go re, le ge legodu le ka tla go di
utswa, legonyana le, kampo Mamasilo o
tla di thibella. Ge a di gapa, o tla mo
ngapa ka dinala.

Jaaka ge go tsenye masepa a Kgwadira
le ntlo ya Mamasilo' mo phafaneng, ke go
re mo: setlobong, mafura a teng ke metsi
a pula. Ke go re: go o le kwa Tlhabane,
kampo kwa Mokwena kampo kwa
Mangwato kampo kwa borwa, mme go nna
pula, o tsa'a metsi a teng ka lenakanyana,
mme o a tliša mo gae. Yaanonong o a
tshella mo phafaneng o a fudua. A tla
oma mme a ntse a le teng.

O di tshotse, wena! O bogôma ge o
'bereká', mme e tliša nna fela gogotlhe.

Kgosi ge gotwe ke e tona, kegore o
kgona dilo tse. Mo a re fetang teng ke
kgwanyape.⁽⁹⁾ Yona ga re e bone gope.

Ge gotwe kgosi e itse pula, e be e
tshotse *kgwanyape*. Ke ene fela o a e
kgonang.

Noga e, e kgonwa fela ke dipheko tsa
teng.

Daarna kom die hamerkop in (8)
Ons neem sommer sy hele huis, d.w.s. die
nes. Hiervan moet in (die reënmiddel)
kom. Ons wil veral graag die 'deur' van
die hamerkop hê, d.w.s. 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 opasser hê;
daardie beeste! Hierdie stokkie is dan
hulle oppasser.

Dit beteken 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

Soos wat daar die mis van die vis-
arend en die nes van die hamerkop in
die kalbas, d.w.s. in die scrotum gesit is,
daar is die 'vet' (om dit mee te meng)
reënwater. Dit beteken dat as jy in
Rustenburg is of in Kwenaland of by
die Mangwato of in die suide, en dit
daar reën, dan neem jy van daardie
reënwater in 'n horinkie en jy bring
dit huistoe. Jy gooi dit dan in die 'kalbas'
en roer dit. Dit sal droog word, en tog
nog daar wees.

Jý het dit nou! Jy is 'n kragtige as
jy werk en dit sal oral reën.

As hulle sê die stamhoof is die grote,
dan is dit omdat hy hierdie dinge kan
doen. Waar hy ons meerdere is, is met
die *kgwanyape*-slang.⁽⁹⁾ Hom kry
ons nêrens nie

As daar gesê word: Die stamhoof
kan reën maak, dan is dit omdat hy die
kgwanyape-slang het. Hy is die enigste
persoon wat die slang kan beheer.

Hierdie slang, kan alleen beheer word
deur die 'kragmiddele' daarvoor.

(8) *Mamasiloanoka*: die hamerkop, 'n gesogte kragmiddel by die beskerming van
beeste.

(9) *Kgwanyape*: die legendariese slang wat so vinnig trek dat sy wind verwoesting saai
en dakke afruk. Hy woon volgens tradisie op die berg *Modipe* in die Kgatla-gebied
van Botswana en trek soms oor die boomtoppe na die *Phutadikobô*-rante by
Mochudi.

D.8

GO THIBELA PHEFO

(Kgatla-*ngaka*, Pilanesberg, Tvl. 26 Jan. 1963)

Ge phefo e iletsa pula go nna ka mokgwa wa tlhago ya Setswana, go tsewa *lee la mpyê*, (1) *Lesitwane*, (2) *Mosetlha*, (3) *Kgwara*, (4) le *Lelota* la mooka. Tse nne di a silwa ka lwala boleta sentle. Jalo di katelwa ka mo teng ga lee ka lelota, o bo o le lebisa borwa, o le epetse ntlheng ya borwa. (5)

Tiro ya bobedi ya go thibela phefo ya mariga go tshuba mabele ka pele: re tsaya masepa a kôrwe a tswakangwa le lelota la moôka. Go dubiwa dipheko tse: *Mosetlha*, *Kgwara*, *Lesitwane*, lee la mpye, masepa a korwe.

O phunya lee, le tsenwa ke phefo ka mo teng ga lona pele, gore kgatsele ya lee a gatsele, o bo o e thiba, dipheko tse o di tsentse ka mo teng ga lee.

D.9

MOOKODI KA LEE LA MPSHÊ

(Kgatla-*ngaka*, Modipane, Botswana, 1955)

Ga go na pula e e tla go fetang.

Mookodi wat Setswana sa bogologolo, sa lefatshe le, ke *lee la mpshê*, legapa la teng. Go phungwa phatlhanyana kwa tlhagong. Go bo go dirwa tshitlho ya teng ka:-

OM DIE WIND TE KEER

As die wind die reën verhinder om te val volgens wat gebruiklik is onder die Batswana, dan word 'n volstruiseier⁽¹⁾ geneem, asook katdoring⁽²⁾, huilbos⁽³⁾, *Pelargonium luridum* ⁽⁴⁾, en môkabye se was.

Die vier word gemaal op 'n maalklip tot 'n fyn poeier. Dan word hulle in die volstruiseierdop gesit, en jy maak die eier (dop) toe met by-was, en wys dit in die rigting van die suide, terwyl hy dit so suid begrawe. (5)

Die tweede taak, naamlik om die wind te keer, sodat dit nie die koring te vroeg dood laat ryp nie; daarvoor neem ons boskraaimis. Dit word gemeng met mokaby-was. Die volgende krag-middele word gemeng: huilbos, *Pelargonium*, katdoring, volstruiseier, en mis van 'n boskraai.

Jy maak 'n gaatjie in die eier, en laat die wind eers daarin waai sodat die wit van die eier koud kan kry. Jy maak die gaatjie dan toe nadat jy hierdie krag-middele in die eier gesit het.

REËNMAKER MET VOLSTRUISEIER

Geen reën sal by jou verby trek nie.

Die Setswana 'reënmaker' van lank gelede, van hierdie wêrelddeel, is 'n 'volstruis-eier', die dop daarvan. Daar word 'n klein gaatjie bo-in gemaak, en dan word die kragmiddel daarvoor berei met:-

-
- (1) Dit moet 'n jong volstruis se eier wees. Nog die beste is as die voël rondgejaag word en dan die eier laat val van skrik.
 - (2) *Lesitwane*: (Pl. 570) *Asparagus suaveolens* Burch. katdoring.
 - (3) *Mosetlha*: *Peltophorum africanum*.
 - (4) *Kgwara*: (Pl. 508) *Pelargonium luridum* (Andr.)
 - (5) As die prop uitgetrek word en die wind waai in die eier, dan draai die wind en bring reën.

D.9

masepa a kwena,
masepa a tlou,
masepa a nare,
masepa a kubu,
lekakaeiye,
Lesisimogō, (1)
Moêtapele, (2)
Mokaekae, (3)
Dira-ga-di-bonwe. (4)

mis van die krokodil,
mis van die olifant,
mis van die buffel,
mis van die seekoei,
die grootpoot modder-padda,
die Lesisimôgo-plant
die Moêtapele-plant
Ipomoea magnusiana, en die
Dira-ga-di-bonwe-plant.

D.10

PHEMELO MO MARUNG

Kgwara(5) ke pheko ya *meleko*.(6)
E tswakwa le meleko ya matlapa jaaka
letlapa la *tšhadube*.(7)

Kgwara e kgona go femela motho
mo marung, ge maru a tla ka makete
a dikgadima.

Kgwara e tswakangwa ka lee la mpye
o monye wa morobana le letlapa la
legakwa(8), gore o gaise tumo ya maru
ka go iphemela ka yona pheko e.

E dira e le moleko ka bonosi:
Ke 'kgwara pallabanna'.

Ditlhako di e tshwara ka *lewa*(9) le le
reng: "Di tswa *boroka*(10), di tswa borwa;
di tlhaga di le bollo; di ageleng matlo. Ge
di tla di tla senya di bolaya motho le
ditshedi! "

Go rialo ke go re:

Le *thee* (11) ngwaga mo tshimologong
ka dimepe tsa *Monga*(12) o o tshwarang,
di tle di tshware ngwaga otlhe.

BESKUTTING TEEN ONWEER

Die Sphedamnocarpus-plant (5)
is 'n kragmiddel teen pogings om te
'toor' (6) Dit word gemeng met die
kragtige onder die klippe soos
tšhadube (7)

Die Sphedamnocarpus-plant kan
'n mens beskut teen die (donder)
wolke, as hulle opkom, swaar gelaai
met weerligte.

Hierdie Sphedamnocarpus-plant (se
knolle) word gemeng met die eier van
'n jong volstruiswyfie en 'n stukkie
vuurklip,(8) sodat jy die donderweer
kan oortref deur jouself te beskut met
hierdie kragtige middel.

Die plant is so 'sterk' dat dit alleen
kan optree: Dit is die *Kgwara* wat
manne baasraak'.

Die dolosse verwys na hom met die
valwyse wat sê: 'Hulle kom van die rigting
van die reënmakers, hulle kom van die
suide; hulle kom verhit; maak vir hulle
hutte. As hulle kom sal hulle verniel;
hulle sal mens en dier doodmaak.'

Deur so te praat, word bedoel:

Julle moet aan die begin van die somer
die jaar beveilig(9) met penne van swart-
haak wat vashaak, sodat hulle die hele
jaar kan vashou.

-
- (1) *Lesisimogo*: pr. *Ipomoea crassipes* Hook var. *longipedunculata* Hallier.
 - (2) *Moetapele*:
 - (3) *Mokaekae*: (Pl. 206) *Ipomoea magnusiana* Schinz.
 - (4) *Dira-ga-di-bonwe*:
 - (5) *Kgwara*-*Sphedamnocarpus pruriens*, *setlhare se se nang le digwete*, 'n boom met knolle soos ertappels wat as 'n kragtige middel beskou word.
 - (6) *meleko*: pogings om te toor, dus ook baie 'gevaarlike' middele, toormiddele.
 - (7) *tšhadube*: rooi korrelrige klip wat beskou word as die weerlig se urine.
 - (8) *legakwa*: vuurklip; hierdie klip het reeds die 'weerlig' in hom vasgevang; en word as 'n kragtige middel beskou.
 - (9) *lewa*: 'n wyse waarop die dolosse geval het.
 - (10) *boroka*: die rigting van die reënmakers.
 - (11) *go thaya*: is om 'gedokterde'penne in te slaan om te beveilig, oordragtelik om 'n fondament te lê, of iets te beveilig.
 - (12) *Monga*: *Acacia detinens*, swarthaak, hakiesdoring.

D.11

GO THIBELA DIPHEFO

(Kwena-*ngaka*, Marico dist. Tvl., 1953)

Ge bankane ba'ago ba ka go leka
ba re ba tl'o tsa'a ntlo e ya gago ka
phefo, o thibella diphefo ka
Moomane.⁽¹⁾ Ka sengaka ke *Moratletla*.
Ke setlhare sa diphefo

O a se sila, modi wa teng, o se
kopanye le ditlhare tsa lenaka go thibella
phefo.

Gape ke molemo wa baloi. Ke go re se
fapaanya batho gore ba nne ba omanyane.
Le legong la teng ga le gôdiwi, ka le a
omanya.

OM DIE WINDE TE KEER

As jou gelykes jou wil 'probeer'
deur te dink dat hulle hierdie huis van
jou gaan wegvat met die wind, dan
wend jy die wind af met "Die Rusie-
maker" Maerua schinzii.⁽¹⁾ Dit is 'n
middel teen wind.

Jy maal dit fyn, die wortel daarvan,
en meng dit met die ander middele van
die medisynehoring om die wind af
te keer.

Ook is dit 'n middel van die toor-
naars Want dit vervreem mense van
mekaar sodat hulle net rusie maak.
Selfs met die hout word nie vuur ge-
maak nie aangesien dit rusie maak.

D.12

*GO THIBELLA MARU: TLADI LE
SEFAKO*

(Matabele-*ngaka* woonagtig by Kgatla Botswana, 1953)

Go thibella maru, ke go re: tladi,
ge motho a rata go go kolopa ka sona,
ke go re o ka theisetsa ruri mo mmeleng,
gore motho a seke a go kolopa.

Ke go re ke tla tsa'a modi wa *Mmawa*⁽²⁾
le matlhare a *Leube*⁽³⁾ ke a kopanya, ke a
sila. E tla re ka kgwedi ya dipula ke tla
batla lephatsa la setlhare se se iteilweng
ke *tladi*. Ke go re ke tsee thata ya teng.
Le yona ke tla e sila ke e tlhakanya le
bupi ba ditlhare tsa *Mmawa* le *Leube*.

Ke tla duba ka metsi a *sefako*⁽⁴⁾, gore
le yona e tsene mo teng. Ke be ke kgetla
dimpa tse pedi tsa *Moretlwa*⁽⁵⁾, ke di
tshase ka molemo oo ke o dirileng, mo
dintlheng tsa teng, ke be ke o thathe.

*OM 'DIE WOLKE': WEERLIG EN
HAEL, TE KEER.*

Om wolke te keer, d.w.s. weerlig, as
iemand jou daarmee wil 'gooi', dan
kan jy permanente beskutting op jou
liggaam aanbring, sodat iemand jou
nie kan 'gooi' (tref) nie.

Ek sal dan van die *Mmawa*'-wortel
neem en die *Leube*'-blare, en hulle
meng en fyn maal In die reënmaand
(Des.) soek ek 'n splinter van 'n boom
wat deur die 'weerlig' getref is. D.w.s.
ek neem dan van sy krag. Dit sal ek
ook fyn maal en meng met die poeier
van die *Mmawa*' en *Leube*' plante.

Ek meng dit met haelwater⁽⁴⁾,
sodat dit ook daarin kan kom. Ek pluk
dan twee rosyntjeboslatte⁽⁵⁾ en smeer
dit met daardie middel wat ek berei het,
d w.s. ek smeer die punte en dan
knoop ek elke een (in 'n lus.)

(1) *Moomane, Moratletla (Nga.):* (Pl. 135, 417) Maerua schinzii. Pax.

Hierdie teks mag O.B. Miller interesseer waar hy in sy 'Woody plants' (1952 p.16)
sê van hierdie plant "much used by native 'doctors', purpose not known."

(2) *Mmawa:* (Pl. 130) (Nyanja).

(3) *Leube:* (Pl. 131) (Nyanja).

(4) haelstene word in 'n bottel gegooi en bewaar vir gebruik in die teenmiddel teen hael.

(5) *Moretlwa:* *Grewia flava* DC. rosyntjebos.

D.12

Yaanong ke tla di tlhoma ka fa teng ga ntlu mo byang, ebong marago a mpa. Go rialo ke go re ke thaisitse, gore ge motho a ka nkolopa ka tladi, tladi e tle e boele kwa morago kwago ene, e mo tshubele ntlu.

Gape ke tla tsaya molemo o, ke o baya mo leseleng ke o phutha ke be ke o rokela mo teng, ke se bofelle mo letsogong laaka. Ke go re yaanong kae le kae kwa ke yang teng, e tla re motho ole ge a leka go nkolopa ka tladi, go tla fsa ene.

Ge ke tsaya *Mmawa*, ke go re e na le modi o o tlhamaletseng o o boteng thatathata. Ke go re se itêla kwa tlase fela jaaka tladi.

Ge ke tsaya *Leube* mo molemo wa tladi ke go re matlhare a teng, ga a foforegi le ge e le mariga. Le ge o ka re se omeletse, se ntse se le tala. Ke go re ke dira gore molemo o ke o dirang o seke wa omella, o nne motala fela. Gape *Leube*, se fsa kapele, se le metsi. Ke go re ke dira gore tladi e tswela pele e boele kwa morago e itee motho ole o o nthometseng tladi eo.

Vervolgens steek ek hulle binne in die huis in die gras (van die dak), nl. die agterkante van die latte. Deur dit te doen het ek (die wip) gestel, sodat as iemand my 'gooi' met die weerlig, die weerlig (-voël) kan teruggaan na hom toe en vir hom sy huis aan die brand gaan steek.

Ook sal ek van hierdie middel neem en dit in 'n lap sit, dit toevou en dit daarin toewerk en dit om my arm bind. Dit beteken dan dat oral waarheen ek mag gaan sal daardie persoon as hy my probeer 'gooi' met die weerlig, dan sal hý brand.

As ek die *Mmawa* -plant neem dan is dit omdat dit 'n reguit wortel het wat baie diep is. D.w.s. dit slaan af net soos die weerlig.

As ek die *Leube* -plant in die middel teen weerlig sit, dan is dit omdat die blare daarvan nie afval nie, selfs nie in die winter nie. Selfs as jy reken hulle is droog, dan is hulle nog groen. Dit beteken dan dat ek maak dat hierdie middel wat ek berei nie moet droog word nie, maar net groen bly. En ook brand die *Leube*-plant gou terwyl dit nog nat is. Dit meen dan dat ek die weerlig aanhelp om terug te keer om daardie mens te tref wat die weerlig na my gestuur het.

D.13

NGAKA E A IPHEMELA

(Kgatla-*ngaka* en veearts-assistent, Botswana, 1955)

Ngaka ya Setswana e phela mo gare ga tsietsi ka nako engwe le engwe. O lebilwe ke marumo a dingaka tse dingwe tse di ratang go mmolaya: go mo lomisa noga, go mo otlala ka legadima, go mo tsentsa, go mo etsa setlai, go mo fetola semumu, go mo tseisa le noka, go mo rôba, go mo ntsha segole, go mo senyetsa leruo, go mo kgatlhanya le ditau.

Ga go go tona e ka reng, re ntse yana, ra bona tau e setse e le fa. Yago tsenya letshogo. Go o se monna, o se monna tota wa ngaka, e ka go tshosa, wa swêla ruri. Mme ge o iphetlhetsi ka melemo ya gago, gonko o tshoga sepe.

Go iphemela game, ke go tsaya lenaka lame. Ke yona thebe yame e ke iphemelang ka yona. Ke tla tsaa *thabêlana* yame, ke letsa phala, ke lokile molemo wame mo teng. Mme ke letsa nakana e lla. Mme ke lebile *tau* ka meno,

'N NGAKA BESKUT HOMSELF

'n Tswana-*ngaka* leef binne in gevaar te alle tye. Ander *dingaka* se assegaai is op hom gerig, wat hom wil doodmaak deur: hom deur 'n slang te laat pik, hom met weerlig te tref, hom besete te maak, hom onnosel te maak, hom stom te maak, hom deur 'n rivier te laat wegspoel, hom te breek, hom gebreklik te maak, sy besittings te verniel, hom leeus te laat raakloop.

Dit skeel nie veel nie, of terwyl ons nog so sit, sien ons 'n leeu hier. En hy laat jou groot skrik. As jy nie 'n man is nie, 'n regte *ngaka*-man, sal jy so skrik dat jy heeltemal doodgaan. Maar as jy jouself beskerm het, met jou 'medisyne', sal jy vir niks bang wees nie.

Ek beskut myself met my medisynehoring. Dit is my skild, waarmee ek myself beskut. Ek sal my beskermiddel neem, en op die fluit blaas, nadat ek my 'medisyne' daarin gesit het. Ek blaas dan hoorbaar op die fluit, terwyl ek na die 'leeu' wat vir

D.13

mme ke e silofatsa. E be e kgwafofala.
Ke be ke tloga fa go yona, e ntse e
ntebeletse mme e esile mmenô.

Mme ge e le *legadima*, ge ke le bone
pele la ntlha, le sa ntheka, mme le tla
ka bollo, e dimpa tsa ngaka tse dingwe,
mme ke letsa phala, mme kampô ke
matshegare, motho o tla utlwa fela le lla,
mme ke iphemela!

Mme ka lebaka leo, mong wa legadima
le, ge a sa tia, le tla boela go ene, mme le
tla tsena ka botlhoko mo go ene.

Ge e le *noga* e a e nthomeletseng, kampo
ke e gatile, ke tla tsaya ditlhare tsa me ge
e ntomile, mme ke tla itlhatsisa ka lenaka
le lame le, ke be ke itlhabela ka lenaka le;
nôga e, ke be ke e bolaya. E be e bowa
e yo bolella gore ke tshwerwe!

my knor kyk, en ek maak hom onnosel.
Hy word dan mak. Ek gaan dan van hom
weg terwyl hy nog na my kyk, maar sy
tande nou teruggetrek het.

En as dit 'weerlig' is, as ek dit die eerste
keer sien en dit my nie van agter oorval
nie en dit brandende kom, die swepe
van ander *dingaka*, en ek blaas my fluit,
miskien in die middel van die dag, sal
mens net die fluit hoor terwyl ek myself
beskut!

Om daardie rede dan, as die stuurder
van hierdie blits nie sterk is nie, keer dit
na hom terug en sal hom met leed tref.

As dit 'n 'slang' is wat hy na my gestuur
het, dat ek miskien daarop getrap het,
dan neem ek my medisynes as hy my
gebyt het, dan sal ek myself met (medisyne
in) hierdie horing van my laat opgooi, en
myself met die medisyne inkerf; ek maak
die slang dan dood. Hy gaan dan terug en sê:
Ek is gevang!

D.14

TSHIRELETSO MO LEGADIMENG

Mo lebakeng la maru, mo letsatsing
le le golo, 'le ka tlhagang ka legadima
le le bolayang motho gongwe phologolo,
tshireletso ke *pheko e e moleko* o o
sireletsang motho. Pheko e ke
Thwagadima. (1) Kamoo, yone e
tshwanetse go fetlhela mo marung, e a
kgalemela.

Ge o atisitse go tlhapa ka yona, o tla
bona gore bokete ba go duma ga maru,
a tllilo katoga fa o leng teng.
O e tshela mo metsing, o bo o tlhapa.

MARU GE A DUMA LE LEGADIMA

Maru ge a duma, ke ge dinonyane(2)
di tshameka mo go ona, di itumella,
di tsama'a le ona.

Ge go le bollo, bollo bo goga makete
a otlhe a dinonyane, ge di le kwa.

Mogote wa teng o fitlha kwa go tsone
mme di tuka mollo. E be e tlhaga e
fologa e ratha sengwe jaaka motho gongwe
phologolo.

BESKERMING TEEN 'N WEERLIGSTRAAL

Ten tye van wolke, as die son baie
warm is, dan kan dit 'n weerligstraal bring
wat 'n mens of dier kan doodmaak, dan
is die beskerming die 'towerkrachtige'
middel wat die mens beskerm. Hierdie
kragmiddel is 'Weerlig'-straal (1) (karee-
doring). Daarom moet die plant in die
wolke gaan afweer en hulle verdryf.

As jy 'n gewoonte daarvan maak om
daarmee te was, dan sal jy vind dat die
swaar dreuning van die wolke, sal padgee
van waar jy is.

Jy gooi dit in water, en dan was jy
daarmee.

DONDERWEER EN WEERLIG

As die wolke dreun, dan is dit wanneer
die voëls (2) 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 dan
slaan hulle aan die brand. Dan kom hy af
en tref iets soos 'n mens of 'n dier.

(1) *Thwagadima*: *Lycium oxycladum* Miers. (Pl. 573) ('weerligstraal') kareedoring.

(2) die 'weerligvoëls' word hier bedoel (sien verderaan in teks).

D.14

Nonyane e, e kana ka lenong.

Mae a yone a nna kwa lewatleng.

O ka e bona fela kwa lewatleng.

Batho ba basweu ba nale thata le botlhale go ka e tshwara.

Ka 1948 e ile ya wela mo tamong ya Manamakgothe, tamo e tletse.

Ge pula e tshwanetse go duma, ge e gadima e bonesa metsi a a mo tamong. A fetoga seiponi, ka go re a eme. A lewatle, a a tsama'a.

Yona nonyane eo, ya bo e wela mo seretseng mo gare ga metsi. Maru a ba a phatlalla. Mme Modimo o dirile gore e lebane le nna.

Ke ne ke bileditswe dikgomo di le mo sakeng gore ke di laole. Ditlhako tsa ntsha⁽⁴⁾ yona mo metsing. Mme ra ya kwa teng ra yo e fitlhela. Re e tsere metswetswe e e ka bang 'iri' gore re be re e tshware.

Ga e na matla go fofela ko'o dimo ge go se na maru. Thata ya yona ke maru. Mme ra e kgona, e le rona batho fela.

Mme ra lemoga gore selo se ke moleko. Jalo ge ya *setlhelwa* ⁽⁵⁾ mo dinakeng tsotlhe tse di tlhamang,⁽⁶⁾ ebong ya tlhago ya motho montsho.

Le 'berek'a' dikgomo le batho.

Mo lefukeng la teng, ga e na malokollo. Ke *ditshika* ⁽⁷⁾ fela tse di taologang.

E tshweu-tshweu! E ya phatsima. Engwe e tshwana le 'pou'.

Ge re bona legadima le ratha, ke gone ge re e bona e le mo lebelong.

Matlho a yona a masibidu. A tshwana le a *sekolo*.⁽⁸⁾

Hierdie voël is so groot soos 'n aasvoël.

Sy eiers die is daar by die see.

Jy vind hom net by die see.

Die wit mense het die krag en die wysheid om hom te vang.

In 1948 het een geval in Modderkuil⁽³⁾ se dam, toe die dam vol was.

Toe die reën moes dreun, en dit weerlig het dit die water verlig wat in die dam is. Dit verander toe in 'n spieël omdat dit stil (water) is. Die see (se water) beweeg.

Daardie voël, val toe in die modder in die water. Die wolke is toe uitmekaar. Maar Modimo het dit so beskik dat die voël vir my moes wees.

Ek was daarheen geroep vir beeste wat in die kraal was, om oor hulle dolos te gooi. Die dolosse wys toe ⁽⁴⁾ die (voël) aan in die water. Ons gaan toe daarheen en kry hom toe daar. Dit het ons ongeveer 'n uur geneem om hom in die hande te kry.

Hy het geen krag om boontoe te vlieg as daar nie wolke is nie. Sy krag is in die wolke. En ons het hom toe baasgeraak, net ons mense.

Ons het toe besef dat hierdie 'n toorkrag is. Daarom is toe van hom stukke afgesny⁽⁵⁾ en (ingewerk) in al die horings wat kragmiddele meng⁽⁶⁾, nl. volgens die gebruik van die swart mens.

Dit word gebruik vir beeste en mense.

Die(voël) het nie litte in sy vlerk nie. Dit is net spiere wat ontvou.

Hy (die voël) is spierwit! Hy blink. 'n Ander een lyk soos 'n 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

(3) Modderkuil: by Pilanesberg in die Rustenburg distrik.

(4) *ntsha*: uithaal, hier: aanwys.

(5) *Setlhelwa*: om stukke van af gesny te word.

(6) *tlhama*: om kragmiddele in 'n medisynehoring te meng.

(7) *ditshika*: kan spiere, are, geslagte beteken volgens die verband. (*mesifa*: senings, spiere).

(8) *sekolo*: nagapie.

D.15

MAFURA A TLADI (1)

(Kgatla-*ngaka*, Pilanesberg, Tvl. 2.4.1963)

Ke pheko e e batlegang thata mo lenakeng; le ge o ka rothetsa fela. Thuso ya yona ke go femela: ge e le gore maru a seke a go tshwenya, kampo motho ge a go kolopa ka yona, e ka seka ya go bolaya.

Lenaka le, o le tihamile ka *seboko sa motlhwa*. Seboko sa motlhwa ga senke se rathwa ke tladi. Ge pula e na, motlhwa o a tswala.

Ge pula e fetsa, motlhwa o ntsha phatlha gore mowa o tsene fa teng.

Monga (2) le *Montshwane* (3) ga di rathwe ke tladi. Ke tsone ditlhare tse di tihamang fela jaaka ge o lomela ka tladi.

Dimepe (4) tsa teng ke *Monga* mme modi wa teng ke one o o lokelwang mo lenakeng.

DIE WEERLIGVOËL SE VET (1)

Dit is 'n kragmiddel wat baie nodig is in die (medisyne-) horing; al sou jy net in drup. Die nut daarvan is om te beskut in 'n geval waar jy nie wil hê dat die (hael-)wolke jou moet pla nie; of as iemand jou met hom (die weerligvoël) gooi, dan sal hy jou nie doodmaak nie.

Hierdie horing het jy berei met 'die wurm van die rysmier' (koningin). Die rysmier-'wurm' word nooit deur die weerlig raakgeslaan nie. As dit reën, maak die rysmiere (hul nes) toe.

As die reën ophou, dan maak die rysmiere weer 'n opening sodat die lug daar kan inkom.

Die swarthaak (2) en *Cadaba termitaria* (3) word nie deur die weerlig getref nie. Dit is die plante waarmee die horing berei word. Hulle het net versterkers nodig, soos wat jy met die weerlig(-voël) kan versterk.

Die penne(4) daarvoor is swarthaak, en die wortels hiervan word in die horing gesit.

D.16

TLADI

(Mokalaka-*ngaka* van noord Botswana)

Ge ke batla go thibela tladi, ke tsa'a *tšhadibe* (5) Ke letlapa, mme ke moroto wa tladi. O epiwa fa tladi e iteileng teng. Ke a se sila. Ke tsa'a senke, ke a se tshasa sefapaano, ke e pega mo godimo ga ntlo. Sefapaano se leba kwa godimo. Se 'bureka' tladi se le nosi.

Bodibabontsho, (6) segwere sa teng, se 'bureka' t'adi (7) go e boisetsa kwa mong a yone, gore e yo mo ut'wisa bot'hoko. Ke yone t'adi. Ke nonyane. E nna kwa t'ase ga metsi.

WEERLIG

As ek die weerlig(-voël) wil keer, dan neem ek *tšhadibe*. (5) Dit is 'n klip, maar dit is die urine van die weerlig(-voël). Dit word gegrawe waar die weerlig geslaan het. Ek maal dit fyn. Dan neem ek 'n sink en maak 'n kruis daarop en sit dit bo-op die huis (se dak). Die kruis kyk boontoe. Dit 'bework' die weerlig -voël so alleen.

'Die donkerkuil' (6) se bol 'bework' die weerlig om dit terug te stuur na sy meester, om hom seer te maak. Dit is die weerlig. Dit is 'n voël. Hy woon onder die water.

-
- (1) Die weerlig is 'n voël wat van die see af kom, met skerp, rooi oë en lang vlerke. (seemeeu),
(2) *Monga*: (Pl. 402). *Acacia detinens* Burch. swarthaak. / (flamink).
(3) *Montshwane*: (Pl. 486) *Cadaba termitaria* N.E.Br.
(4) *dimepe*: penne met 'medisyne' aan wat by hut, land, kraal, of stat ingeslaan word vir beveiliging.
(5) *tšhadibe*: korrelrige rooi klip, na bewering die weerlig se 'urine' op sand.
(6) *Bodibabontsho*: pienk bolplant.
(7) Die Kalaka uit noord Botswana verswyg dikwels die 'l' bv. *t'adi* i.p.v. *tladi*; *bot'hoko* vir *bothoko* ens.

D.16

Lefoka la yone, *la t'adi*, le 'a lediwa. O e busa ka Bodibabontsho. O sila lekwati la Bodibabontsho; o le tsenya mo lerapong la t'adi, lefoka la yona. O bo o letsa, o re: pff! gore e boele kwa mong a yone Le ene o t'a ut'wa bot'hoko. E t'a mo gôlôfatsa; go tswa foo e tshuba nt'o.

Mosetsana ga-a-bonwe (8) o a silwa; o 'bureka' t'adi go e emisa gore e se ke ya be e atamela gaufi le wena.

Modi wa *Morotologana* (9) o a nowa O thibela motho ge a iteilwe ke tladi; o mo tsosa gore a eme, a tsoge, a tsamae.

Thetele (10) go tsewa lekwati la teng, wa le gasa ka metsi, o le thugile. Le a thibela gore e se ke ya ba ya fologa.

Selalabyanye (11), ke go re phogo ya motho: o ita'a gongwe le gongwe le ge e le mo lebitleng Motho wa teng, ke go re: o o bolaileng moswi, le ene o tla tsenwa. Go kopangwa le *Mogobagoba* (12)

O bopa motho, o 'ira 'pôpô' ka letsopa. O sila *Selalabyanye*, o kopanya le *Mogobagoba*, o gasa motho o o mmopileng o mo gasa ka seditse o mmita ka leina la yo o suleng.

Go tla tsena *Tšhadibe* le *Bodibabontsho* le *Selalabyanye* le *Mogobagoba*.

Ba bane ba, ba romiwa ka lefoka la t'adi (13) Ke go re o a e bitsa, e tl'o bola' motho yo o bolaileng yo mongwe. Mme tladi e fologe ge o e bitsa.

Die vlerk van die weerlig(-voël) word gefluit. Jy stuur hom terug met 'donkerkuil'-plant; jy maal van die bas van 'donkerkuil' en sit dit in die been van die weerlig(-voël), sy vlerk(-been). Dan fluit jy daarop: pff! sodat hy na sy eienaar kan terugkeer. Hý sal dan ook seer kry. Die (voël) sal hom vermink; en dan (sy) huis aan die brand steek.

Die wortel van 'die meisie-word-nie-gesien-nie'(8) word fyngemaal; dit word gebruik om die weerlig (voël) tot stilstand te bring sodat hy nie naby jou kom nie.

Die wortel van die suurpruim (9) word gedrink Jy keer 'n mens as hy deur die weerlig (voël) geslaan is; jy rig hom op om te staan, en te loop.

'n Stuk skil van die slangkop (10)-bol word geneem en jy besprinkel dit met water nadat jy dit fyn gestamp het. Dit keer dat hy, (die weerligvoël) nie moet afkom nie.

Die lêer-in-die-gras(11), d.w.s. 'n mensskedel. Hiermee 'slaan' (tref) jy enige plek, selfs op 'n graf. Die verantwoordelike persoon, d.w.s. die een wat die dooie dood gemaak het, dit sal ook in hom vaar. Dit word verbind met *Plectranthus cylindraceus*.(12)

Jy vorm 'n mens, deurdat jy 'n pop maak van klei. Dan maal jy mensskedel fyn en meng dit met die *Plectranthus* en dan sprinkel jy die mens wat jy gemaak het met 'n wildebees-stertkwas terwyl jy hom roep met die naam van die afgestorwene.

Hierby kom weerligvoël se urine, 'donkerkuil', mensskedel, en *Plectranthus cylindraceus*.

Hierdie vier, word gestuur deur die vlerk(-been) van die weerligvoël.(13) Dit meen: jy roep hom om daardie een te kom doodmaak wat die ander een om die lewe gebring het. En die weerlig(-voël) kom af as jy hom roep.

(8) *Mosetsana-ga-a-bonwe*:

(9) *Morotologana*: (Pl. 73) *Ximenia americana* L. var *microphylla*, suurpruim.

(10) *Thetele*: (Pl. 64) *Urginea* (burkei Bak.) *Sanguinea* Schinz., slangkop.

(11) *Selalabyanye*: 'Die lêer in die gras', 'n mens se liggaamsdeel, veral skedel, kopbeen.

(12) *Mogobagoba*: *Plectranthus cylindraceus*.

(13) *Tladi*: die weerligvoël is volgens hierdie Kalaka *ngaka*: "rooi met 'n krom bek, kort pootjies soos 'n eend, vlieg in die wolke; het groot toonnaels, word by die see van S.W.A. gesien. Sommige is ook gelerig en ander swarterig."

E.1.

DIPHEKO MO DIBATENG

(Ou Kgatla-segsman, Botswana 1951)

Ge re re: jêka kwena ge e sule, kampo tau, kampo noga, kampo phepeng, gore di na le tiro e kgolo, e ntse e sule jaana, go tshwana fela le setlhare:

O ka se epolla, sa ba 'sa swa. O bo o tsa'a modi wa teng o se sila o se fetola bopi. Mme o tla se fitlhella se na le matla. Fa gongwe matla a go fodisa; fa gongwe matla a go bolaya. Mme mo dibateng go tshwana fela jalo! (1)

DIPHEKO TSA DIPHOLOGOLO

(Ou Kgatla-segsman, 1951)

Kana phologolo ge o re o e bolaile, ga e a swela ruri. (2)

Jaaka kwena, ge e bolailwe, baloi ba tlil'o tsa'a sebeta sa yona, ba e sila, ba e anega, e omelle. Mme ge ba re ba lowa motho ka yôna, ba tliilo tsa'a bupi ba sebeta sa kwena ba se tsenya mo dijong, ba go naya. (3)

Mme dijo tse, ge di fitlha ka mo maleng, di tlil'o fetoga dikwenanyana mo maleng, mmaatsô a ntse a sule. Mme tsona di yo phela ge di utlwa metsi mo mpeng ya motho. Mme di tlaa duma mo mpeng. (4)

Dingaka di tlil'o re: "O jesitswe (dijeso) ka sebeta sa kwena. Mme dikwena tse di tlil'o ja mateng a'go." Motho a swa, mme e ne e le bupinyana fela!

Kana motho o a tle a dume mala ka ntlha ya tlala, kampo mowa mo mpeng. Foo ya be e se dijeso.

KRAGMIDDELE MET ROOFDIERE

As ons sê: soos 'n krokodil as hy dood is, of 'n leeu, of 'n slang, of 'n skerpioen, dat hulle 'n belangrike funksie het terwyl hulle so dood is, dan is dit net soos 'n plant:

Jy kan hom uitgrawe, en dit gaan dood. Dan neem jy daarvan 'n wortel en maal dit fyn en verander dit in poeier. En jy sal vind dat dit krag het. Miskien krag om te genees; miskien krag om dood te maak. En onder die roofdiere is dit presies dieselfde! (1)

E.2.

KRAGMIDDELE VAN DIERE

As jy dink dat jy 'n dier doodgemaak het, dan is hy natuurlik nie geheel en al dood nie. (2)

Soos 'n krokodil as hy doodgemaak is, dan sal die toornaars 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 se lewer en sit dit in voedsel en gee dit dan vir jou (om te eet.) (3)

As hierdie kos in die maag kom, verander dit in klein krokodilletjies in die maag, terwyl hulle moeder al die tyd dood is. Maar hulle gaan lewe sodra hulle die water in die mens se maag voel. En hulle sal geluide maak in die maag. (4)

Die *dingaka* sal sê: "Hulle het jou (vreters) laat eet deur krokodillewer. En hierdie krokodille sal jou ingewande eet." 'n Mens gaan dood, en dit was maar net 'n bietjie poeier!

'n Mens se maag maak soms geluide weens honger of winde in die maag. Maar dit is nie 'vreters' nie.

- (1) Hier wys Antipas op die Bantoe logika m.b.t. 'dooie' diere wat nog hulle 'krag' het.
- (2) Hierdie sin is 'n sleutel tot die begrip van die Bantoe denke: 'n Ding wat doodgemaak is is nog nie 'dood', of kragteloos nie. Sy wese of krag is nog daar aanwesig.
- (3) Gepoeierde lewer word gesien soos 'saad' van bv. krokodilvoortplanting.
- (4) 'n Bietjie krokodil 'saad' wat in 'n mens se maag groei, word verstaanbaar as ons dink dat vir die *Motswana* is dit die man en vrou se 'bloed' wat verbind en nuwe lewe vorm.

E.2.

Gape motho o a tle a loiwe ka dinama tsa motho o a suleng⁽⁵⁾ mme dingaka tsa bontate ba tla mo alafa gore a fole.

'n Mens word ook getoor deur die vlees van 'n mens wat dood is⁽⁵⁾, en die dingaka van my vader-hulle (se tye) sal hom 'dokter' sodat hy gesond word.

E.3.

LEOBU MO SETLHARENG SA DITSHEKO

DIE VERKLEURMANNETJIE⁽⁶⁾ IN DIE KRAGMIDDEL VIR REGSGEDINGE

(Motlhako-*ngaka*, Mathubudukwane, Botswana, 1955)

Re mo tirong e tona ; ge e ka bo e se wena, nka bo ke sa dumele. Tiro e ke ya bongaka mme e bosilo thata e. Ke go re ke tiro e tona tona thata, e e sa tseweng kwa gaufi. Ge e se motho jaaka wena, nka be ke seka ka e mo na'a.

Ons is besig met groot dinge; as dit nie jy was nie sou ek nie ingestem het nie. Hierdie is die *ngaka* se werk en is 'n kwaai saak. M.a.w. dit is 'n baie gewigtige werk, wat nie hier naby gevind word nie. As dit nie iemand was soos jy nie, sou ek dit nie aan hom gegee het nie.

Setlhare sa ditsheko ke *Motšhotlho*⁽⁷⁾, o epa modi 'a ona; o o thuge, o nne bopi, o o anegi, o o omisi.

Die medisyne vir regsgeedinge is *basterkaree*⁽⁷⁾; mens grawe die wortels, stamp dit fyn tot 'n poeier, en spreid dit uit om droog te word.

Jaanong gê:— o batla *leobu*. Le lona o le bolaye, o le omise ka mollo go re le omele, o tsee letlapa, o le sile go re le tswe bopi. Jaanong ge o tla le tlhakanya le modi wa *Motšhotlho*. Tsona di pedi fela, ga go tsene sepe mo teng.

Dan soek jy 'n verkleurmannetjie. Die moet jy ook doodmaak, dit droog oor die vuur totdat dit heeltemal droog is, dan neem jy 'n klip en stamp dit tot poeier. Dan meng jy dit met die basterkareewortel. Net die twee: daar kom niks verder in nie.

Jaanong ge: wa e bona letlhakanyana le? Ke e sega ka thipa, ke a phunya ka legonyana, ke le kgwaisa, go le ntsha phatlha. Yaanong ke tla tsaya leselenyana, ke le thiba ka fa tlhakore le lengwe mme ke tabole bupe bo ke bo bakantseng, ka lona. Yaanong ke thiba ka ntlha tsotlhe ka lesela. Lege nka dira di le tharo kampo di le nne.

Nouja: sien jy hierdie rietjie?⁽⁸⁾ Ek sny dit met 'n mes en steek die gaatjie oop met 'n houtjie, en hol dit uit om 'n opening te kry. Ek neem dan 'n lappie en maak dit aan die een kant toe en skep die poeier wat ek berei het, daarmee. Nou maak ek albei kante toe met lap. Ek kan selfs drie of vier maak (van hierdie rietjies met poeier).

O di ba'a mo teng ga 'tosing'⁽⁹⁾ ya sethlaro mo o beileng bopi bo mo teng.

Jy sit hulle in die 'dosie' met 'medisyne', waarin jy die poeier gesit het.

'Tsatsi le o tlelwang ke tshoko, o ya tshokong; o tsa'a lona letlhakana le, mme o tsama'a ka sona. Mme ge o ntse o tsama'a, o ntshe letlhakanyana le, mme o le thibolle ka ntlha tsotsotlhe. O le tspe, o le tlhome mo molomong, o bulle o re: "phuu! " Letlhaka o le latlhele fa pele ga gago o le tlolaganye, o fetele kwa pele kwa tshokong.

Die dag wanneer jy deur 'n regsgeeding oorval word, dan neem jy hierdie rietjie en gaan daarmee. Terwyl jy loop haal jy dan hierdie rietjie uit en maak dit aan albei kante oop. Jy neem dit, steek dit in die mond, en blaas: "phuu! ". Die rietjie gooi jy voor jou uit en stap daaroor en gaan voort na die hofsitting.

(5) Jy neem dan saad v.d. dood en plant dit in iemand om ook so dood te gaan.

(6) Die Verkleurmannetjie speel vanweë sy vermoë om sy kleur te verander 'n baie belangrike rol in die towery van die Tswana, soos hier en ook elders aan die lig kom.

(7) *Motšhotlho*: (Pl. 363) *Rhus leptodictya*, basterkaree, bergkaree.

(8) 'n Dun rietjie word geneem en 'n 2 duim lang stukkie afgesny. Die openinkie omtrent 1/4 dm. wyd, word goed uitgekrap.

(9) 'tosi' of 'toisi' van Afr. dosie. Enige blikkie vir snuifdoos gebruik is so 'n 'tosi'.

E.3.

Ge o fitlha kwa tshekong o tla disa go re go tsama'a jang. Ge go siame, o tla bona go re go siame. Mme ge go sa siama o tla nno o bona. Ke go re tsotsotlhe re di kopa mo Modimong, mme ge Modimo o sa dumele, ga go kake ga thusa sepe. Ge Modimo o rata, nka fenyatsheko e.

Ge o bona leobu le dirisiwa mo molemo o wa tsheko, ke go re e na le tiro e kgolo thata. Ge ke e bona, ke a e bola'a. Ke go re e fetoga mebala mme ga o kake wa bolela mala wa yona go re e ntse yang.

Ge se tsena mo molemong wa tsheko e ya thusa ka gobane le mo tshekong ge ba go sekisa, ga ba nke ba itse go re ba ka go sekisa jang, kampo ba ka go bona molato ra kae. Fa gongwe e tsaya ngwaga tse tharo, wa pala go athloga mme ba tla go tlogela ba sa itse go re ba ka:reng!

More o wa tsheko, ganke ke o naya motho o mongwe le o mongwe fela, ge e se o ke itseng go re o, ke a mo ikanya, ebile ke a rata go re Modimo ekete o ka mo thusa.

Ditlhare tse, ge re ntse re di dirisa jalo, ga se go re ke boitirelo ba rona. Go tswa ga *Lôwê*(10), mme bo tšile le bo-rra-etsho mogolwagolwane.

KUAMESI(11)

Kuamesi ke pheko e kgolo ya sephiri ya ditsheko.

Ke yona e e fenyang *legakabe* le *morubitshe* le *ntsu* le *ramolongwane* le *ma masiloanoka*.

Kana e a di pagama, e di nna mo magetleng mo gare ga diphuka tsa tsona e ntse e di loma. Ya ne e fofela mo tlhogong e di tobola e boele mo magetleng, di ntse di fofa. Ke go re: e nyenyane mme e di fenyatsotlhe.

Ke pheko ya ditsheko, mme e tswakantswe le *Matlhomaganyane-a-noka*. (12)

As jy by die hofsitting kom, dan sal jy oplet hoe dit verloop. As dit goed gaan sal jy sien dat alles reg is. Maar as dit nie goed gaan nie, sal jy dit bemerk. Dit wil sê ons vra alles van God, maar as God nie wil nie dan help dit niks nie. As God wil, kan ek hierdie hofsaak wen.

Waar jy vind dat die verkleurmannetjie gebruik word in hierdie hofsaakmedisyne, is dit vanweë die groot waarde daarvan. As ek een kry, maak ek hom dood. Die rede is dat hy van kleur verander en jy nie kan sê wat sy kleur is nie.

As hy in die hofsaakmedisyne gesit word, help dit, want as hulle jou onder kruisverhoor neem sal hulle nie weet hoe hulle jou kan skuldig vind nie. Miskien sal dit drie jaar duur en daar nie oor jou uitspraak gegee kan word nie; hulle sal jou laat vaar en nie weet wat om te doen nie!

Hierdie hofsaakmedisyne, sal ek nie aan enige persoon gee nie, behalwe aan een wat ek weet dat vir hom vertrou ek, en ook wil ek hê dat God hom moet help.

As ons so hierdie medisynes gebruik, is dit nie willekeurig nie. Dit dateer van *Lôwê*(10) af, en is deur ons groot-groot vaders gebring.

DIE SWART VOËLTJIE(11)

Die swart jaagvoëltjie, is 'n baie belangrike en geheime kragmiddel vir regsgedinge.

Hierdie voël wen die witborskraai, en die uil en die arend en die reier en ook die hamerkop.

Hy klim naamlik op hulle, en sit op hulle skouers tussen hulle vlerke terwyl hy hulle byt. Hy vlieg dan na die kop en pik hulle en sit dan weer op die skouers, alles terwyl hulle vlieg. Dit wil sê hy is klein, maar raak hulle almal baas.

Dit is 'n kragmiddel vir regsgedinge, nadat hy gemeng is met rivier-*Matlhomaganyane*.

E.4.

(10) *Lôwê*: Die plek waar die skepping sou plaasgevind het, of liewers: die grot waaruit mens en dier heel aan die begin uit die aarde gekom het. *Lôwê* is ongeveer 30 myl N.W. van Gaberones in Botswana.

(11) *Kuamesi*: die vinnige swart voëltjie wat die groter voëls jaag.

(12) *Matlhomaganyane-a-noka*: 'n swart wortel met verdikkings gaandeweg na onder, langs die oewers van riviere.

E.4.

Ke go re: Mo tshekong motshodi wa pheko e, o tla nna a bodiwa dipotso ke babatona, mme le ene a boa a botsa dipotso tsa gagwe tse di tla ba pallang; ba ntse ba mo sutisetsa kwa pele, a ntse a ba palla, mme go sena o a dumelang gore ke ene o a sekang nae.

Kgetse e be e latlhiwa, ke gore ga a na molato.

Fela, pheko e ga a batle gore a fiwe batho ba ba senyang. E batla go dirisiwa fela mo bathong ba ba tshwanetseng.

Dit beteken dat in 'n regseding, die persoon wat hierdie kragmiddel het, telkens vrae gevra word deur die senior manne, en dan sal hy ook sý vrae begin stel wat hulle nie sal kan antwoord nie. Hulle sal hom hoër-op aankla waar hy hulle ook sal baasraak en niemand sal glo dat dit hyself is wat 'n saak teen hom maak nie

Die saak sal uitgegooi word, dit wil se hy word onskuldig bevind

Net, hierdie kragmiddel moet nie gegee word aan mense wat skade aanrig nie. Dit moet net gebruik word deur geskikte mense.

E.5.

TLHOLWE

Go *tlholwe*⁽¹⁾ : ke mmutla wa lentswe me ge o o bona, wa re wa o bolaa, o tliilo le palla. Ke gore ke motlholo. Re re re re a o bolaa, mme wa pala. O tlo bo o tswa, o tsama'a gape o boela kwa o tswang, ka o romilwa.

Re tsa'a madi a tlholwe le boboya ba teng. Di tsena le meleko. Se o yo se makallang gore ke motlholo, ke tliilo se dirolla ka tlholwe.

Jaaka ge re le mo ntweng, nka roma tlholwe kwa go sera sa rona. Mme ba tliil e makalla e le mo gare ga bone. Mme fa ba goditseng mollo teng, e tshwanetse go tlo tlola mollo e be e tshaba ba ntse ba maketse.

Le ba ba ka reng ba e thuntsa, ga ba kake ba e bolaya.

Go rialo go kaya gore ntwā e tla tlhola, e fela e sa kgone sepe.

Ke gore ka gale ge tlholwe e ka tsena mo gare ga banna, ba tshwanetse gore ba e begele, e tle e 'bonwe'⁽²⁾ gore: nare mokgwa'a yona ke ge e tlhoma e reng!

DIE ROOIHAAS

Daar is die rooihaas⁽¹⁾ wat in die koppies bly en as jy hom sou sien en probeer om hom dood te maak, sal julle dit nie regkry nie. Dit is 'n wonder. Ons het probeer om hom dood te maak en kon nie. Hy kom net weer uit en gaan verder, weer terug na vanwaar hy gekom het, aangesien hy gestuur was.

Ons neem die rooihaas se bloed en sy hare. Dit word gevoeg by toormiddele. 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. En hulle sal hulle oor hom verwonder daar so tussen hulle. En daar waar hulle vuur gemaak het, moet hy dan oor die vuur spring en dan vlug terwyl hulle nog verwonderd is.

Ook hulle wat meen dat hulle hom kan skiet, sal nie in staat wees om hom dood te maak nie.

Dit beteken dan dat daar geveg sal word, en ophou sonder dat iets bereik is.

Dit meen dan dat altyd as 'n rooihaas tussen manne verskyn, dan moet hulle dit aanmeld sodat hy (met die dolosse) ondersoek kan word, om vas te stel: Wat dink hy eintlik doen hy as hy so maak!

(1) *tlholwe*: die berghaas of rooihaas.

(2) 'bonwe': gesien kan word, hier: deur dolosse ondersoek kan word.

E.6.

KGWADIRA⁽¹⁾

(Kgatla-*ngaka*, Pilansberg, Tvl. Okt. 1965)

Kgwadira ke pheko ya marena, le dingaka. Kgwadira ke *phepa*⁽²⁾ ya dipheko tsa meleko ya kago tsa merafe.

Kgwadira ke nonyane e e kgonang go phutha merafe ka bontsi thata ge kgosi e sebeta ka yona.

Dipheko tsa yona ke
seboko sa motlhwa,⁽³⁾
kgosi ya dintshi,⁽⁴⁾
motho,⁽⁵⁾
mpherefere,⁽⁶⁾
lenano⁽⁷⁾
borekhu ba moretlwa.⁽⁸⁾

Dintsi tse di tlhakaneng, ebong tsa mefuta yotlhe, go kaya mefuta ya batho ba ba kgobokangwang.

Gape go tsengwa *Kebodile*⁽⁹⁾ le *Mokaikai*.⁽¹⁰⁾

DIE VISAREND⁽¹⁾

Die visarend is 'n kragmiddel vir hoofmanne en *dingaka*. Die visarend is 'n 'reine'⁽²⁾ vir die middele teen toordery van die ontwikkeling van volkere.

Die visarend is 'n voël wat menigtes bymekaar kan bring, as die stamhoof met hom werk.

Die middele wat by hom toegevoeg word is:

die rysmierkoningin,⁽³⁾
die byekoningin⁽⁴⁾,
'n mens,⁽⁵⁾
die pendoring⁽⁶⁾,
die 'katdoring'⁽⁷⁾
en die gom van die rosyntjiebos.⁽⁸⁾

Ook allerhande vlieë, om daarmee alle soorte mense aan te dui wat bymekaar kom.

Ook word nog toegevoeg 'Ek het vrot geword' en *Ipomoea Magnusiana*.

E.7.

SELETSABANNA

Ge monna a lwala, a bolawa ke bolwetse ba basadi, ke gore ge a ikutlwa botlhoko mo letheke, o tla alafiwa ka *Seletsabanna*⁽¹¹⁾, se tlhakantswe le *Thepe*⁽¹²⁾ le ge e le *Mosetlha*⁽¹³⁾.

'DIE-MANS-LAAT-HUILER'

As 'n man krank is aan die siekte van vrouens, dit wil sê as hy pyn ondervind in sy lende, dan sal hy gedokter word met die *bont kewer*⁽¹¹⁾, nadat dit vermeng is met die *Thepe*-plant⁽¹²⁾ of met die huilbos.⁽¹³⁾

-
- (1) *Kgwadira*: die visarend, eintlik is dit die wit mis wat in die water val waar hy slaap wat so 'n gesogte kragmiddel is.
- (2) *phepa*: rein, reiniger.
- (3) *seboko sa motlhwa*: rysmierkoningin.
- (4) *kgosi ya dintshi*: die bye koningin.
- (5) *motho*: 'n menslike liggaamsdeel.
- (6) *Mpherefere*: *Gymnosporia tenuispina*, Mil. pendoring.
- (7) *Lenano*: (Pl. 643) *Asparagus virgatus* Bak. (katdoring-soort)
- (8) *borekhu ba moretlwa*: rosyntjiebos se gom.
- (9) *Kebodile*:
- (10) *Mokaikai*: *Ipomoea magnusiana* Schinz var. eenii (Rendle) A. Meeuse of *Cissampelos pareira* L.
- (11) Die *bont kewer* *Mylabris oculata* word deur vele 'dokters' gebruik, en na bewering gaan ook dikwels van die mans dood indien hulle 'n oordosis kry.
Die *bontkewer* bevat tot 3% van die skerp prikkelmiddel *kantaridine*. Dit kan: 'strawwe maagdermprikkeling en maagwerking veroorsaak by diere, bewusteloosheid teweegbring, ontsteking van die niere ten gevolg hê en die dood veroorsaak.' (sien Steyn, D.G. : Vergiftiging van Mens en Dier, p. 76, 77).
- (12) *Thêphê*:
- (13) *Mosetlha*: (P1.151) *Peltophorum Africanum*, huilbos.

E.7.

Go tsewa lekwati la Mosetlha, o a le thuga le sen'oma, o tlhakanye bupi ba teng, "half teaspoon."

Thepe, o tsa'a medi ya teng, o e thuge, lege e sentse e le metsi, o o tlhakanye le Mosetlha.

O bo o tsee khukhwane e e bidiwang *Seletsabanna*, o e omise ka mollo o bo o e sile. O tla nosa monna ka nko ya thipa, gole gongwe fela, ka se ka bola'a motho.

O tla mo nosa mo gotlhe mo ka byalwa; phafana. G'o sen'oma mo nosa, o tsa'a Thepe, wa mo apela gape, o e mo nose. Go ya go timolla bogale bo ba setlhare se.

Yaanong monna ge a sena go se nwa, o tla tswa madi mmogo le moroto mme go fisa thata. Go tla dira gore a kue.

Ka letsatsi leo o tla bo a ntse a le mo botlhokong. E tla re kamosa a ikutlwa botoka. O tla thusega.

Die bas van die Mosetlha word geneem, jy stamp dit fyn nadat dit droog geword het, en jy meng daardie meel, 'n halwe teelepelsvol, (in die medisyne).

Jy neem die wortels van die Thepeplant, stamp dit fyn, selfs al is dit nog sappig, en meng dit met die huilbos.

Vervolgens neem jy die kewe wat genoem word "Mans-laat-huiler", maak dit droog met vuur, en maal dit dan. Jy sal die man dan net 'n mespunt daarvan laat drink, slegs een maal, aangesien dit 'n persoon kan doodmaak

Jy sal hom dit alles laat drink met bier — 'n kalbas vol. Nadat jy hom laat drink het, neem jy Thepe en maak vir hom 'n aftreksel en laat hom dit drink. Dit help om die skerpheid van hierdie medisyne te verminder.

Nou sal 'n man nadat hy dit gedrink het, bloed saam met sy urine laat uitkom en dit sal verskriklik brand. Dit sal hom hardop laat gil.

Daardie hele dag sal hy in pyn verkeer. Die dag daarna sal hy beter voel. Hy sal baat vind (by hierdie behandeling)

E.8.

SENANATSWII(1)

(Kgatla-ngaka, Pilansberg, Tvl 30.7.1962)

Senanatswii ke pheko e kgolo ya boloi. Ke gore motho ge a loilwe ka yona o a budologa mme o nwa metsi thata. Mme la bofelo ke gore a swe Mme mo lenakeng la tshitlho le tshwanetse go tsena, le tle le thibelle meleko.

DIE OPBLAASPADDATJIE(1)

Die opblaaspaddatjies, is 'n belangrike kragmiddel vir toordery. Dit beteken dat as iemand daarmee getoor is, swel hy op en hy drink baie water. En op die ou end dan sterf hy. Maar in die 'medisynehoring' moet hy (die paddatjie) kom sodat dit pogings tot toordery kan afweer.

E.9.

TSHWENE LE BOTSOFE

(Kgatla-ngaka, Pilansberg, Tvl. 11.10.1962)

Ke bontshitswe ke ntatemogolo mo pontshisong gore ge batho ba kajeno ba sa tsofala jaaka ba bogologolo, molato ke gore ba tlogetse tlhago ya bogologolo ya dipheko tsa bo ntataabonamogolo.

BOBBEJAAN EN OUDERDOM

My afgestorwe oupa het aan my getoon in 'n openbaring dat die rede waarom vandag se mense nie soos dié van lank gelede oud word nie, is omdat hulle die sedes van lank gelede verlaat het, wat die kragmiddele van hulle voorvaders betref.

(1) *senanatswii*: opblaaspaddatjie

E.9.

Pheko ya go tsofala e e tsenang mo lenakeng, ke lerapo la tshwene e e kgologolo; e e sa tsholeng e na le bowa.

Ge e ka tsena mo lenakeng la mmele wa motho, ene o tliilo tsofala, moriri wa gagwe o bo o nna boleta jaaka wa tlhago ya motho; jaaka wa lesea ge le tsalwa.

Kegore a tsofala mo a kabeng a kopa Modimo wa gagwe gore bogolo a newe boikhutso ka a bonye bana ba bana bana.

E.10.

MOROTO WA TSHWENI(1)

(Hurutshe-ngaka, Pilansberg, Tvl. 23.2.1963)

Ke setlhare se se golo sa ditlhabi, le go *tshukgega* ga leoto.
Se siame thata.

Motho ge a bolawa ke *ditlhabi*, ke mo silela moroto wa tshweni. Ke tsaya ngatanyana e e kana ka leswana la tee. Ke tshela bupi mo metsing, ke fuduwa — aa nwa gangwe fela ka letsatsi. Mme o tla ikutlwa botoka ka letsatsi la boraro. 'Beke' e tlang a ka nwa gape. O tliilo fola.

Ge e le *matlho*, ke tshela lerole la moroto wa tshweni mo 'botlojaneng', ke be ke tshela metsi, ke se kgotlokgotsa se be se šibila. Ke be ke rothetsa mo matlhong. A tla nna botoka thata.(2)

Motho, ge go *tsibogile* leoto mo malakollong, gongwe mo lebogong, — mmele, fa gongwe le fa gongwe: re a se sila, re mo *tlhabele* ka sona.(3)

Le go jewa — se siame thata. Bo tlhatswa madi. — O tla fola. Fela se tliilo baba.

Die kragmiddel om oud te word wat in die medisynehoring 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 die beskerming) van 'n mens se liggaam, dan sal hy baie oud word, en sy hare weer sag word soos dié van 'n mens by sy aankoms; soos dié van 'n baba as hy gebore word.

Dit wil sê hy word so oud dat hy . . . liewers vir sy God wil vra dat aan hom rus gegee moet word, aangesien hy die kinders se kindskinders gesien het.

BOBBEJAAN-URINE(1)

Dit is 'n baie belangrike 'medisyne' vir pyne, en oë, en vir die swik van 'n voet Dit is baie goed.

As iemand ly aan pyne (in sy liggaam) dan maal ek vir hom van die (gekoekte) urine van die bobbejaan. Ek neem 'n stukkjie so groot soos 'n teelepel. Ek gooi die poeier in water en roer dit. Hy moet dit een maal per dag drink. En hy sal beter voel op die derde dag. Die volgende week kan hy dan weer drink. Hy sal gesond word.

As dit (seer) oë is, dan gooi ek Bobbejaan-urine-poeier in 'n botteltjie en voeg water by, en skud dit tot dit rooierig word. Ek drup dit dan in die oë. Hulle sal beter word.(2)

As iemand se voet by sy enkel verswik het, of in sy arm, — die liggaam, of enige plek: ons maal dit fyn en kerf hom daarmee in(3)

En wat eet betref — dit is uitstekend. Dit reinig die bloed. — Hy sal gesond word. Maar dit is net baie bitter.

- (1) Die 'Bobbejaanurine' is stukke hardgekoekte bobbejaan- en dassie-mis en urine, wat pikswart en glansend is van die urinedeurdrenking. Dit het 'n skerp ammoniak reuk, en dit sou 'n baie skerp smaak hê volgens Sesuane, wat 'n stukkjie afgebyet en geëet het om te demonstreer!
- (2) Hy noem die naam van 'n Bantoe leraar wat hy ook gehelp het.
- (3) '*tlhabele*': 'inkerf'; d.w.s. snytjies maak en die poeier invryf.

E.11.

SEOLO SA MOTLHWA

RYSMIERNES

(Kgatla-ngaka, Mathubudukwane, Botswana. 1953)

Seolo⁽¹⁾ se na le ditiro tse di dintse thata, yaaka ge se diriwa ke motlhwa, kagore ó se bopela ka mathe. Maswe a otlhe a lefatshe, mme motlhwa o 'ira selo se segolo thata.⁽²⁾

Ke molemo wa 'mmaaruri! Ke gore ke melekô yotlhe ya lefatshe.⁽³⁾

Re tsa'a bana ba ôna, ba ba kwa tlase ga seolo, mo di tsaletseng teng, ge motho a lwala, jaaka ditlhabi, a sena borôkô.

Re o apei *matlhôgotlhôgô*,⁽⁴⁾ kegore kobo ya kgosi. Mme go *moila*⁽⁵⁾ thata gore ge a fetsa 'o o nwa, o o apei gabedi molwetsi ô, *matlhôgotlhôgô* ana. Ge a fetsa, re a tshella mo matlhakung, Ga re. se boelle. Re simolla se sengwe gape.

Go seke ga rothélla sepê fa fatshe. Ke moila ge motho a ka se gata. Ke *mogatô*⁽⁶⁾ ge motho a se gatile. Molwetsi a ka se fole.

Ge ke epa *matlhôgotlhôgô* a seolo, ke a anega mo lapeng gore a ome. Ka gore ge ke sa a anega a tla tswa seolo, kagore a tlaa ba a bopagane, bana ba teng ba sa swa. Ke mo ke se rutilweng ka teng.

Seolo sa motlhwa, ge se na le tirokgolo yaana, ke gore se ka'a badimo, jaaka badimo e le ôna seolo.⁽⁷⁾

'n Rysmiernes se 'koeke'⁽¹⁾ het baie gebruike soos wat dit deur die rysmiere gemaak word, want hulle maak dit met speeksel. Al die onreinheid van die wêreld, maar die rysmiere maak (daarvan) iets groots.⁽²⁾

Dit is nou waarlik 'n middel! Want dit behels al die pogings tot toordery van die wêreld.⁽³⁾

Ons neem die rysmierlarwes wat onder in die nes is, waar hulle eiers gelê het, as 'n mens siek is en byvoorbeeld pyne het en nie kan slaap nie.

Ons kook daarvan die sponserige koeke⁽⁴⁾, d.w.s. die (rysmier) koning (-in) se kombers. Maar hier is 'n belangrike rituele vermyding (taboe)⁽⁵⁾ naamlik om nie weer nadat (die kranke) klaar gedrink het, dan vir die tweede keer dieselfde 'koeke' te kook vir hierdie kranke nie. As hy klaar (gedrink) het dan gooi ons (die koeke) in 'n takheining. Ons herhaal nie daarmee nie. Ons begin weer met 'n ander (koek).

Daar mag niks op die grond val nie. Dit is 'taboe' as iemand daarop sou trap. As iemand daarop trap dan is dit 'n 'vertrapping'⁽⁶⁾ Die kranke sal nie gesond word nie.

As ek rysmierneskoeke uitgrawe, sit ek dit oop in die son by my huis om te droog, Want as ek dit nie droog nie, dan sal hulle begin nes maak want hulle is dan saam, en die kleintjies is nie dood nie. So het ek dit geleer.

As 'n rysmiernes so belangrik is, is dit omdat dit die voorouergeeste bedoel, soos wat die voorouergeeste juis die rysmiernes is.⁽⁷⁾

-
- (1) *seolo*: rysmiernes, hier is dit die sponsagtige binneste van die nes.
 - (2) Skynbaar word bedoel dat die rysmiere van alles gebruik maak, goed en sleg; as hulle dit opvreet en daarmee nes maak.
 - (3) Al die vorms van towery en die middele wat daarvoor gebruik word is volgens bewering aan die rysmiere bekend, en kan deur hulle verwerk word. Hulle is ook in verbinding met die *badimo* (voorouergeeste).
 - (4) *matlhôgotlhôgo* die sponserige koeke van 'n rysmiernes; tuiste van die voorvadergeeste.
 - (5) *moila*: rituele vermyding. (taboe)
 - (6) *mogato*: 'vertrapping', jy 'trap op' 'n kranke as jy sekere dinge doen, en verminder daardeur sy kanse op herstel.
 - (7) Hiervolgens woon die voorouergeeste in en onder 'n rysmiernes, en deur rysmiere te gebruik kry jy die voorouers self om jou te help.

E.11.

Le mosadi, ge a sena ngwana, re mo isa kwa teng kwa seolong. O apelwa dithare kwa teng. Re ya re tshotse pitsa ya Setswana, le bupi ba mabêlê, le metsi le 'tlhare di le pedi: Mod' 'a *Moretwa* le wa *Mupudu*; mme re ya kwa seolong.

Re 'ira *kgotontswane*, ke gore legaganyane mo go ka godiwang mollo teng. Re tsa'a matlapana a le mararo, matshêgô, re a ba'a ka kwa teng a apa'a pitsana. Ge metsi a bela, re a faga, bo a kgakgatha (10)

Ook 'n vrou, as sy nie 'n kind het nie, neem ons haar na die mierhoop. Medisynes word daar vir haar gekook. Ons gaan met 'n Tswana-kleipot en koringmeel en water, asook twee plante: die wortels van rosyntjebos⁽⁸⁾ en van 'n moepelboom;⁽⁹⁾ ons gaan daarmee na die miershoop.

Ons maak 'n bakoond; dit wil sê 'n grotjie waarin 'n vuur gemaak kan word. Ons neem drie klippe as stutte, en sit hulle binne in (die grotjie) sodat hulle die potjie kan laat kook. As die water kook, dan maak ons pap, en dit staan en borrel(10)

E.12.

MOLALATLHAGENG. (11)

(Kgatla-ngaka, Botswana 20.10.1952).

Molalatlhageng ke lerapo la motho o mosweu kampo montsho o a bolailweng ka matlapa, kampo ke batho. Mme e seng o a suleng ka bolwetse. O o na a phela sentle.

Ga re batle go alafa ka moswi. Ge a n'antse a phela sentle a ba a welwa ke kotsi, ke gore madi a gagwe a ne a ntse a siame fela, a sa lwale.

Fa gongwe lerapo la motho mosweu le ka feta la motho montsho, ka gobane motho mosweu o kgopolo thata e e tsamaelang kwa pele thata. Yona e bofefo kapele-pele go feta ya motho o montsho. — Ke gore e tla nkokeletsa matlhogonolo.

Kampo e ka re, ge le lwa le morafe o mongwe, mme le tsa'a molalatlhageng wa kgosana ya bona kampo dipheko mo go ene, le ba tsere thata yotlhe. Ntwa ele le e tsere thata yotlhe. Ba tla nyema môkô. Ke moka le ba gapetseng kgosi.

'LÊER IN-DIE-GRAS'(11)

'Lêer-in-die-gras' 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.

In sommige gevalle is die been van 'n wit mens sterker as 'n swart mens s'n, omdat 'n wit mens 'n vreeslike gedagte (heldere verstand) het wat baie ver vooruit loop. (Sy been) werk baie vinniger as 'n swart mens s'n. Dit wil sê hy sal vir my seëninge vermenigvuldig.

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) 'kragmiddele' van sy (liggaam), dan het julle al hul krag afgeneem. Julle het al (hulle) krag in daardie geveg afgeneem. Hulle sal moed verloor. Dit is net of julle hulle stamhoof ontvoer het.

(8) *Moretwa*: *Grewia flava*, rosyntjebos.

(9) *Mupudu*: *Mimusops zeyheri* Sond. moepel.

(10) Die *ngaka* het hierdie vertelling nie voltooi nie, maar skynbaar word na aanleiding van 'n ander teks, hier vir die voorouergeeste pap gekook deur 'n vrou wat 'n kind vra.

(11) *molalatlhageng*: 'hy wat in die ruigte lê', dus enige deel van 'n mens se geraamte. 'n Baie belangrike bestanddeel en van die sterkste kragmiddele wat daar is.

E.12.

Le ge e le o mongwe jaaka ngwana, a ka tsengwa mo ditlhareng. Mme seo ke sephiri Mo polaong ga re go batle. Ba ka tsa'a motho ba bona a sule. Kampo ngwana ge a tswa a sule mo botsalong. Foo a ka nna a dirisiwa, ka go iphitlha.

Mo dinakong tsa bogologolo ke gona re utlwang gore go ka tsewa motho o montsho. Gatwe o na a bolawa a tlhakangwa le ditlhare tsa pula.

Molalathageng ke lerapo la motho, fa kae le fa kae. Aotlhe a siame, mme e le motho o o bolailweng, eseng o o suleng ka bolwetse.

Tiro ye teng bogolo ke go tsena mo diphekgong: e ntsho e, le e e tshubuyang, kegore leswalo. Ke tsona tse di bitsang matlhogonolo. Eseng leino, leine ke selo fêla!

Go tshwana jaaka 'netlane' ya basadi: '*mogolowa-ngwana*'⁽¹²⁾ Kwa kgomong r'a re ke motlhana. Mme o a tlhokega thata mo diphekgong. Ke sephoko se se tona. Tiro ya teng ke go silwa le go tlhakangwa le dipheko tse.

'Mogolowangwana' o batliwa mo diphekgong, gore e re ge mosadi a tshola ngwana, mme go pala, Modimo o mo thuse a belege, a tshole ngwana ka pele. Mme go tsewa go le gonye fela. O a jesiwa, kampo go a tshubiwa a ba a aramediwa. Ge Modimo o rata, ke kapele fela!

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.

In die ou tye hoor ons het hulle 'n mens geneem wat swart is (donker van kleur). Hulle se hy is doodgemaak en gemeng met die reënmedisynes.

'Lêer-in-die-gras' is enige been van 'n mens. Al (die bene) is goed, maar dit moet 'n mens wees wat doodgemaak is, en nie een wat doodgegaan het aan 'n siekte nie.

Dit word veral gebruik in die krag-middele: hierdie swart een (van die medisynehoring) en die een wat aan die brand gestee word, naamlik die krag-salf. Dit is hulle wat seëninge afvra. Maar nie 'n tand nie. 'n Tand is sommer 'n ding!

Dit is soos vrouens se 'wat-se-naam': 'die-ouer-van-die-kind', die *placenta*.⁽¹⁾ By 'n bees noem ons dit die nageboorte. En dit is baie noodsaaklik in die krag-middele. Dis 'n baie belangrike kragmiddel. Dit moet gemaal word en met die ander kragmiddele vermeng word.

Die nageboorte is nodig in die krag-middele, sodat as 'n vrou besig is om geboorte te gee, en dit nie regkry nie, dat die Here 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 die Here wil dan gaan dit baie gou.

(12) '*mogolo-wa-ngwana*': 'die-ouer-van-die-kind', *placenta*.

Omdat die *ngaka* in sy *dipheko* (kragmiddele) menslike liggaamsdele nodig het van 'n persoon wat nog lewe of wat 'n geweldadige dood gesterwe het, is die *placenta* hiervoor geskik. Hier ook om by bevallings te help.

E.13.

RABOLO

(Kgatla-ngaka, Modipane, Botswana 25.10.1956)

Rabolo, ke gore polometsi kampo gopane ya metsi, ke *motsididi*(1)

Ke gore motho o o 'berekisang' ditlhare tsa gagwe o di kopanya le rabolo, mme diatla tsa gagwe di tla nna tsididi. Ke gore balwetse ba tla fola.

Le ge e le dikgomo, e tla ba dikgomo tse di *fodileng*(2) tse di tlhabilweng ke phefo nako engwe le engwe.(3)

Gopane wa metsi o emetse *dikgaba*(4) ebile o emetse *meleko*(5) e e tlang, gore e be maruru.

Kampo ge o fitlhela motho o o lekilweng, ditlhare tsa gago di nne maruru, tse di ka mo phekolang.

Kegore ke lesego. O dira mo maswalong le mo melekong.

O dira ga tona mo bathong ba ba lwalang *makgôba*(6) Ene o a tsena, a kopanye le gopane wa naga.

Setlhare sese kopanwang le dilo tse ke: *Tshipidibogale*(7) kampo *Morarwana*.(8) Ditlhare tse di kopanwang mo mothong ge a kgopilwe,(9) o tsaya *motlho* medi ya teng, wa mo arametsa. Mme o tsaya diphologolo tse pedi tse, mafura a tsona, o di kopanye le motlho. Yaanong o tlotse molwetse ditokollo tsotsotlhe.

WATERLIKKEWAAN

Die waterlikkewaam is 'n 'koud-maker'(1)

Dit beteken dat die persoon wat sy medisyn laat 'werk', hy moet dit meng met die waterlikkewaam, en dan sal sy hande 'koud' wees. Dit wil sê die krankes (wat hy behandel) sal gesond word.

Selfs by beeste, sal dit beeste wees wat gesond is(2), vir wie 'daar 'n windjie waai' te alle tye.(3)

Die waterlikkewaam waak teen familieverwensing(4), en waak ook teen (toor)-aanvalle(5) wat kom, dat hulle 'koud' (nie kwaai) moet wees.

Of as jy by iemand kom wat reeds 'geprobeer' is (om hom te toor), dat jou medisynes 'koud' moet wees, wat hom sal beveilig.

Dit is dus 'n seënbrenger. Jy gebruik dit in beskermingsalf en vir aanvalle van toordery.

Jy gebruik dit veral onder mense wat ly aan *'makgoba*-siekte.(6)

Hy (die waterlikkewaam) moet hier by kom asook die veldlikkewaam.

Die plant wat by hierdie goed kom is *Sphedamnocarpus pruriens*(7) of *Morarwana*.(8) Die plante wat bykom in die geval van 'n mens as hy 'ge-laat-struikel' is(9) : Jy neem kweekgras, die wortels daarvan, en laat hom die dampe inasem. En jy neem genoemde twee diere, hulle vet, en meng dit met die gras. Dan vryf jy al die ledemate van die kranke daarmee in.

-
- (1) *motsididi*: 'koud-maker'; dit is van die uiterste belang dat 'n strawwe behandeling die pasiënt nie moet 'warm maak' nie. Die kranke en die dokter moet koel bly.
- (2) *fodile*: gesond; maar die stam *go fola* beteken ook 'om af te koel'. Om 'afgekoel' te wees is om gesond te wees.
- (3) hulle bly altyd koel.
- (4) *dikgaba*: rusies van familie wat mens siek maak.
- (5) *meleko*: 'probeerslae' van hulle wat jou wil toor.
- (6) *makgôba*:
- (7) *Tshipidibogale*: (Pl. 340) *Sphedamnocarpus pruriens* (Juss.) Szysz.
- (8) *Morarwana*:
- (9) *kgopilwe*: iemand het hom 'laat struikel' m.a.w. hy het siek geword nadat hy 'n vreemde vrou besoek het

E.13.

Ge a ne a *nnanye*⁽¹⁰⁾, o tshwanetse go tsoga ka letsatsi la boraro. Mme o kopanye le setlhare se se bidiwang *Madi-a-phalane*, kampo *Motlhatswameno*⁽¹²⁾ kampo "Rooistroom"⁽¹³⁾.

Al was hy inmekaar getrek en verlam⁽¹⁰⁾ dan behoort hy op die derde dag op te staan. Jy het dit dan vermeng met 'n plant wat genoem word *Bergia decumbens*⁽¹¹⁾, of rooihoutjie⁽¹²⁾, of rooistroom⁽¹³⁾.

E.14.

LETLALO LA 'GOPANE WA NOKA'
(KWENA)

Kgatla-ngaka van Mathubudukwane, Botswana

DIE VEL VAN DIE 'WATERLIKKEWAAN'
(KROKODIL)

1952)

Pheko e, e dirisiwa, mosadi 'ge a ya bathong'. Ke gore ge a le merwalo, mme a ikutlwa go belega, mme go palega.

Hierdie kragmiddel word gebruik 'as 'n vrou na die mense gaan'. Dit wil sê as sy swanger is en wil geboorte gee, maar dit nie regkry nie.

Kegore o tsaya seripa sa letlalo la kwena, se se kanang ka 'tiki', o le tshube ka mollo, o bo o le sila. O bo o tsaya se se ka tshwanang le 'kopi', o le tshelle metsi le bopi bo ba letlalo, wa mo nosa.

Jy neem naamlik 'n deel van die krokodil se vel, so groot soos 'n tiekie, en braai dit met vuur, en maal dit fyn. Jy neem dan iets soos 'n koppie, gooi daar water in, en die gepoeierde vel, en laat haar drink.

Ge a sen' o kadumetsa, o tla tsa'a kopi eo o e kolopele ka kwa morago gagwe. Ge go latlhiwa kopi kwa morago ga mosadi, ke thapelo gore Modimo o thuse, ngwana a tswe.

Nadat sy gesluk het neem jy daardie koppie en gooi dit agter haar. As die koppie so agter die vrou gegooi word, dan is dit 'n gebed dat *Modimo* moet help dat die kind gebore word.

Yaanong wa mo tlogela. Mme re tla mo lebêlla gore a Modimo o mo *role*⁽¹⁴⁾ jaanong. Ge Modimo o rata, o tla tshola ngwana sentle fela. Le ka molomo re ntse re rapela ra re: "A Modimo o thuse ka tiro e re e dirang. A Modimo o thuse!" Mme ge Modimo o rata, o thusé. Ge Modimo o sa rate, go palege. Ke gore tsotlhe di tswa maatleng a Modimo.

Jy verlaat haar dan, Ons sal haar dophou dat *Modimo* die las van haar nou moet afhaal⁽¹⁾. As *Modimo* wil sal sy nou normaalweg geboorte gee. Ons bid ook deurentyd met die mond en sê: "Mag *Modimo* help met hierdie werk wat ons doen. As *Modimo* wil, help Hy. As *Modimo* nie wil nie, dan slaag dit nie. Dit is omdat alles kom uit *Modimo* se krag.

Ge go palega go ka lekwa gape ka merinyana e e ka epywang, jaaka *Lefetlhwane*, kegore *Fulwane*.⁽¹⁵⁾

As dit nie slaag nie, kan weer probeer word met plante wat gegrawe word soos basterolien, dit wil sê wildevlier⁽¹⁵⁾.

Letlalo le la kwena le a tlhokega thata mo diphekong. Tiro ya teng, ke go tiisa pheko eo gammogo le ditlhare tse dingwe. Kana bo rraetsho ba re: "Tlou ga nke e bolawa ke lerumo le le lengwe". Kegore ge o tlhaba ka marumo a le mantsi, e tla wela fatshe.

Hierdie krokodilvel is noodsaaklik in die kragmiddele. Die funksie daarvan is om daardie kragmiddel te versterk saam met ander plante. Ons vaders sê: "'n Olifant word nie met een assegaai doodgemaak nie." Dit beteken dat as jy met baie assegaai steek, dan sal hy op die grond val.

(10) *nnanye*: van *go nnanya*: om inmekaar getrek en verlam te wees.

(11) *Madi-a-phalane*: Pl. 628) *Bergia decumbens* Planch. ex Harv.

(12) *Motlhatswameno*: (Pl. 568) *Rubia petiolaris* D.C. kleefgras, rooihoutjie.

(13) 'Rooistroom' vir '*Monnamontsho*' *Cadaba aphylla* (C. juncea Harv.).

(14) *rola*: die las wat sy dra van haar afhaal.

(15) *Lefetlhwane*: *Fulwane*: (Pl. 551) *Buddleia Saligna* Willd. basterolien, wildevlier.

E.14.

Pheko le yona e ntse jalo. Bagologolo ba re: "Sedikwa ke mpyapedi, ga se thata". Ge mpya e le engwe, se thata. Ke lona lentswe le le reng: "Moesi ke mmedi". Ke gore: ge o le nosi, ga o kakke wa kgona selo se. Se ka go palla. Ge le le babedi le kakgona se se pallang motho a le mongwe.

Fela jalo, mo bolwetseng. Ge ngaka a bona gore go a mo palla, o tla re: "A go tsene o mongwe, a tle a leke. Gongwe Modimo o tla mo thusa; o tla bona." Le ene ge a pallwa, go batlwa engwe ngaka.

Die kragmiddel is ook net so: Die ou mense sê: "Hy (die roofdier) wat omring is deur twee honde is nie moeilik (om dood te maak) nie". As daar net een hond is, is dit moeilik. Dit is dieselfde as die woord wat sê: "Om alleen te wees is twee". Dit wil sê as jy alleen is sal jy hierdie saak nie regkry nie. Dit sal jou baasraak. As julle twee is, kan julle regkry wat een alleen sal baasraak.

Net so is dit in krankheid: As die *ngaka* sien dat dit hom baasraak, sal hy sê: "Laat 'n ander een kom om te probeer. Miskien help *Modimo* hom; hy sal sien." En as ook hý nie kan nie, dan word weer 'n ander *ngaka* gesoek.

E.15.

**KWENA LE RABOLO DI
TSIDIFATSA MOTHO**

(Tlokwa-ngaka, Botswana 8.5.1955)

Kwena, kampo rabolo wa metsi, ke letsididi⁽¹⁾. Le *Tlhapadima*⁽²⁾ ke letsididi. Re ba tsenya mo metlhapisong⁽³⁾. Rabolo a re: "Wena motho o o fsang, nna ke nna mo go tsididi. Ke go re ke tsidifatsa bolwetse mo meleng."

Mme motho o re mo arametsang⁽⁴⁾, re tsaya masepa a kwena re a tshela mo pitseng e e sa khurumediwang; ra re ke yona sekhurumelo. Bollo bo tla tswa ge molwetsi a aramediwa.

**DIE KROKODIL EN WATER-
LIKKEWAAN 'KOEL' DIE MENS AF**

Die krokodil, of die waterlikkewaan is 'n 'afkoeler'⁽¹⁾. Ook die vygie⁽²⁾ is 'n 'afkoeler'. Ons sit hulle in 'was'-middele⁽³⁾. Die waterlikkewaan sê: "Jy mens wat brand (van die koors), ek bly in die koel plekke. Dit wil sê ek maak siekte in die liggaam koel."

Die persoon wat ons laat sweet⁽⁴⁾, (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.

-
- (1) *letsididi*: is 'n 'koel' plant, of 'koel' dier wat in koel plekke bly (soos die krokodil) en wat gebruik word om die mens ook 'af te koel'.
 - (2) *Tlhapadima*: (Pl. 194) 'n vygie ongeïdentifiseer by Gaberones in Botswana.
 - (3) *motlhapiso*: 'n middel waarmee mense, diere en landerye besprinkel word om teenspoed af te weer.
 - (4) *arametsa*: om 'n stomende pot met 'medisyne' voor die sittende kranke te plaas en hom met komberse toe te pak om vir 'n paar minute lank uit te sweet.

E.16(a)

TSHERE

(Kgatla-ngaka van Pilanesberg, Tvl., 4.4.1963)

Ngwana wa lesea ge a lwala *bolwetse* bo bo bidiwang *segokgwana*, (ke gore matlho a gagwe a bulletse mme diatla di ntse di mo tshwara mo matlhong), ke tla ya go epa tshere, ke sa e bolae. Ke e tshwara ka diatla mo maragwaneng a yona.

E tla re ge ke tla ka yona e tlhaga e kudupanye, ke tla itse gore ngwana ga a lwale bolwetse bo ba segokgwana. Ge yone e ka phutolla diatla ke tla itse gore ngwana o lwala bolwetse, boo.

E tla re ge ke tsena ka kwa lapeng ka e pitikisa mo setlhareng se se bidiwang *Legetla*⁽¹⁾, ele bopi bo bo sitsweng ba teng.

Jalo ge, ke tla e atametsa mo matlhong a ngwana gore e mo ngape matlho a, eseng go mo loma. O tla tswa madi mo mangapong a yona. Mme yone tshere ke gone e tla bong e goga bolwetse boo ba ngwana. E bo tsere, jalo re tli' o e latlha kwa kgakala e tsamaya ka bona. Mantsiboa ao, ngwana o tla bo a lebella.

Kana tshere ke moloji. A ka go rurugisa leoto, le nna kana, mme e sa go loma; ke gore e go loile ka mowa.

Jaanong ge ke e pitikolla mo *Legetla*, ke gore ke a e dira gore e se go lome, fela e go ngape. Mme yona, ge ke e baa fatshe e tliilo latswa madi a ngwana mo matshoaneng a yona. E itsuntsunyetsa maboa a a yona mo mabogong a a neng a šibila ka madi a ngwana. Go rialo ke gore e ja bolwetse ba ngwana.

DIE BOBBEJAANSPINNEKOP

As 'n babatjie siek is aan wat genoem word 'vel skurfte' dit wil sê sy oë knip toe en dan vat hy gedurig aan sy oë), sal ek gaan om 'n bobbejaanspinnekop te gaan grawe sonder om hom dood te maak. Ek vang hom met my hand aan sy agterlyfie.

As dit gebeur dat ek met hom kom en hy hom inmekaar gekrimp hou, sal ek weet dat die kind nie siek is aan 'vel skurfte' nie. As hy sy 'hande' (pote) uitstrek, sal ek weet dat die kind daardie siekte het.

As ek in die *'lapa* (huisommuring) aankom, rol ek hòm (die spinnekop) in *Bulbine stenophyla*⁽¹⁾, nl. die gemaalde poeier daarvan.

Ek bring hom dan nader aan die oë van die kind sodat hy, (die spinnekop) hom aan hierdie oë kan krap, maar nie om hom te byt nie. Daar sal bloed by die krapplekke uitkom. En so sal die bobbejaanspinnekop die siekte uit die kind trek. Hy het dit nou geneem, en daarom sal ons hom daar ver weggooi sodat hy daarmee kan weggaan. Daardie aand sal die kind behoortlik kyk.

Die bobbejaanspinnekop is natuurlik 'n toornaar. Hy kan jou voet laat opswel dat dit só dik word, sonder dat hy jou byt; dit wil sê hy het jou met sy asem getoor.

As ek hom so rondrol in die *Bulbine Stenophyla*, dan maak ek hom so dat hy jou nie byt nie, maar jou net krap. En hy, as ek hom neersit dan gaan hy die bloed van die kind aflek van sy pootjies. Hy suig aan sy eie hare aan die pote wat rooi geword het van die kind se bloed. Deur dit te doen eet hy die kind se siekte.

(1) *Legetla* : (Pl. 483) *Bulbine stenophyla*.

E.16(b)

**SEGOKGO SE SE BIDIWANG
TSHERE**

Ke bolela tiro ya segokgo se se bidiwang tshere. Tiro ya tshere e kgolo mo kalafing ya bana ba ba lwalang bolwetse ba maswabi, kgotsa bolwetse bo bo bidiwang tlou.

Bolwetse bo, bo swabisa letlalo la ngwana, mme ngwana wa teng wa bulala kgotsa a tsoala matlho a gagwe, a nna a ngwaa dinko le matlho le molomo.

Go supa gore di a baba, mme ngwana wa teng ga a fetse go ingwaa.

Jalo tshere e kgona kalafi ya maswabi ka go e lomisa ngwana, e tshwerwe ka maoto a morago gore e mo ngape, ebong matlho le mmele wa ngwana, gore a lele ge e mo ngapa matlho.

E utlwa bolwetse mo ngwaneng. Go rialo re a be re tlotitse tshere ka pheko, gammogo le ngwana o a lwalang maswabi.

Dipheko tsa teng ke tse:

Ke *Legetla*, *sebatibogôgô*. *Sebatibogôgô* ke khukhwane e sematlana. E nna mo meokeng e suleng. Di kopangwa ka karametso. Morago o mo tlotsa mmele ka sona. O simolla go se mo lomisa mmele otlhe.

Jaanong ithuteng tshere; mosola wa yona pila gammogo le dipheko tseo.

**GO TSHWARA DINOGA TSE
DI KGOLO**

Mmutla ke tlholwe. Tlholwe e dira dimakatso. Ge ke re: *nôga* e tla swa, ke e neela tlholwe ka dipheko gore *nôga* e je tlholwe.

Ga ke re noga e tllilo loma tlholwe, tlholwe a swa?

Mme *nôga* e latswa tlholwe; ge e latswa boa ba tlholwe bo nna kana (4" lank). Yaanong noga e tsa'a tlholwe ya re e a e metsa. Boa ba tlholwe bo sala bo 'akile' mo menong a noga.

**DIE SPINNEKOP WAT
BOBBEJAANSPINNEKOP GENOEM
WORD**

Ek praat van die funksie van die bobbejaanspinnekop. Die bobbejaanspinnekop het 'n groot taak in die genesing van kinders wat 'verlep'-siekte het, of te wel wat olifantsiekte genoem word.

Hierdie siekte laat die vel van die kind verrimpel, en die kind met daardie siekte maak die oë toe, en hou aan om die neus te krap en die oë en die mond.

Dit wys dat dit jeuk, en daardie kind hou nie op om homself te krap nie.

So kry die bobbejaanspinnekop dit reg om die verrimpeldheid te genees deur hom die kind te laat byt, terwyl hy aan sy agterpote vasgehou word, dat hy hom krap nl. die oë en liggaam van die kind, sodat hy huil as hy so oë krap.

Hy bemerk die siekte van die kind. Dit wil sê ons het die bobbejaanspinnekop gesmeer, sowel as die kind wat die verrimpeling het.

Hier is die kragmiddele daarvoor:

Dit is *Legetla* en boombasgogga. Boombasgogga is 'n plat gogga. Hy woon in dooie doringboomstamme. Hulle word vermeng deur hulle te braai en die dampe in te adem. Daarna smeer jy sy lyf vir hom daarmee. Jy begin deur hom sy hele liggaam te laat byt.

So moet julle dan die gebruike van die bobbejaanspinnekop aanleer; die nut van hom sowel as die ander kragmiddele.

E.17

OM GROOT SLANGE TE VANG

'Haas', meen die (rooi) berghaas. Hy doen wonderwerke. As ek sê: 'n slang sal dood gemaak word, dan gee ek aan hom 'n berghaas met kragmiddele sodat die slang die berghaas eet.

Is dit nie so dat die slang die berghaas sal byt en die berghaas sal doodgaan nie?

Die slang sal dan die berghaas lek; terwyl hy lek word die hare van die berghaas net so lank (4"). Nou probeer die slang die berghaas insluk. Maar die hare van die berghaas bly vashaak aan die slang se tande.

E.17.

Yaamong ge e re e a tlhatsa tlholwe,
e be e 'haka' e e beta, e be e swa.

Noga ga e nke e tlhatsa. Ge e tlhatsa
ke ge e swa.

O tla e bona ka dintsi gore e sule, Byang
bobotlhe bo tllil' o tla la dintsi. Le byang
ga bo nke bo tshikinyega ge o kolopa
ka letlapa.

Ke gona ge o ka atamelang dinoga
jaaka botlhware, phika le mokopa.

Phika:

E tshwanakana le kgaka ka mala.

E sebilo se se ntsho mme e na le
marothodi a masweunyana.

Tlhware:

Ge noga e na le dimaro tse ditshweu
o itse ge e le tlhware.

Mokopa:

o montsho fela o o senang mala.

As hy nou probeer om weer die
berghaas op te gooi, dan haak die berghaas
vas, verwurg hom en die slang gaan dan
dood.

'n Slang kan nie opgooi nie. Hy gooi
net op as hy doodgaan.

Jy sal weet dat hy dood is, aan die
vlieë. Die gras rondom sal vol vlieë word.
En ook sal die gras nie roer as jy 'n klip
daarin gooi nie.

Dan kan jy naderkom aan slange
soos die luislang, phika of die mamba.

Phika:

Sy kleur lyk net soos 'n tarrentaal
syne.

Hy is 'n blink donkergrys en dan het hy
daarop wit spatseltjies.

Luislang:

As 'n slang halfmaan kringe op het
wat wit is dan weet jy dis 'n luislang.

Mamba:

Hy is swart sonder enige ander kleur
by.

E.18.

**MAFURA A MOKOPA,
GONGWE A PHIKA**

(Kgatla-*ngaka* van Pilanesberg, Tvl., 11.10.1962).

Ge motho a swafetse, ke tllilo mo naya
mafura a mokopa, ke mo ra'a ke re a
itshase mmele otlhe mantsiboa a ese a
robale, malatsi a mararo. Morago ga goo
a je mafura a.

Mme o tllilo itlobolla letlalo lo lotlhe la
mmele wa gagwe fela jaaka noga; oa
kotobolotsega. Mme e tla re ge a tlhapa
o tla bona letlalo la gagwe le le borethe
le kgatlhisa, ebong seo se se supang bophelo
ba gagwe le mo moweng wa gagwe. O tla be
a fetogile, le ene a ikutlwa jalo.

**DIE VET VAN 'N MAMBA OF VAN
'N 'PHIKA'-SLANG**

As iemand se vel skurwerig is, sal ek
vir hom mambavet gee en vir hom sê
om homself in te vryf, die hele liggaam
saans voor hy gaan slaap, vir drie dae
lank. Hierna moet hy hierdie vet eet.

Die hele vel sal van sy liggaam afdop
net soos 'n slang; hy vervel. En dit sal
gebeur dat wanneer hy was, sal hy vind
dat sy vel glad is en mooi aantreklik;
nl. dit wat sy lewe openbaar en ook sy
gees. Hy sal dan verander het, en hy
self sal ook so voel. (die verandering)

E.19.

MMITSA

Mmitsa⁽¹⁾ ke pheko ya maswalo a
otlhe: a dibenkele, a dikhefi, a dikhemisi,
tsotlhe ka mefuta.

Leina la sona ke *Lesêno*⁽²⁾ Leseno ke
setlhare. Se gola se rara ditlhare tse
dingwe. Mme se enya digwere tse di tswang
mafisi. Di nna mo thabeng.

DIE ROEPER

Die 'roeper'⁽¹⁾ is 'n kragmiddel wat
in al die 'gelukbringsalf' moet kom:
vir winkels, kafees, apteke, alle soorte.

Die naam van die plant is Leseno. Dit
is 'n plant wat in ander bome rank. Die
plant het knolle waaruit daar melk kom.
Dit is 'n bergplant.

(1) *Mmitsa*: (Pl. 642). *Rhynchosia crassifolia* Benth; kom ook in die kragmiddel wat
gebrand word, sodat die rook daarvan kliënte kan 'roep'.

(2) *Lesêno*: 'n rankplant met melkerige knolle.

E.19

Metswako ya teng e ya ka madi a batho. Bangwe ke Tshetlo, bangwe ke Kgwadira, bangwe Mamasiloanoka.

Mmitsa o dirisiwa ka go tshubiwa ga bopi ba teng. Mme mosi wa teng o tla bitsa nageng yotlhe, mme o go biletsa molwetsi. Omongwe le omongwe yo a lwalang, o tla mmilediwa.

Die toevoegsel hiervoor moet wees volgens elke mens se bloed. Vir sommige is dit die heuningvoël, vir ander is dit die visarend, vir ander is dit die hamerkop.

Die 'roeper' 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.20(a)

KHUPAMARAMA⁽¹⁾

(Kgatla-*ngaka*, Botswana. 1953)

Ge nka tsena mo leetong mme ke bona gore ke tla tshwengwa ke motho, kaja 'lephodisa', nka natha lekwati la khupamarama ke kgwela kwa pele ke bolletse, ka kgwela kwa morago ke budologile. Ke gore: le ge nka feta lephodisa, ke tla feta fela, ke gore ga a mpono!

DIE GROOT BITTERAPPEL

As ek op reis gaan en ek sien dat ek deur iemand gehinder sal word, soos by. 'n polisieman, dan kan ek 'n stukkie afbyt van die bas van die groot bitterappel en dit vorentoe spuug met toe oë, en agtertoe spuug met oop oë. Dit beteken dat al sou ek langs die polisieman verbystap, gaan ek sommer verby, want hy sien my nie!

E.20(b)

TLHOKWALATSELA⁽²⁾

Ke o tlhakanya le Khupamarama, ke se silasila ke be ke tsa'a mafura a diphilo tsa nku ke be ke dubaduba ka sona. Ke be ke itshasa⁽³⁾ kamoso fela ge ke tlhapile.

Ge ke tsamaya, ke tshotse Tlhokwalatsela ka re:

"Tlhokwalatsela moenyana,
Tlhokwalatsela ntshebele,
Motho o sebelwa ke wa'abô".

Ke gore: yaanong ke tli' o utlwa dikgang tse ba di sebang ka ga me.

DIE WILDEANGELIER

Ek meng dit met die groot bitterappel; ek maal dit fyn en neem dan die niervet van 'n skaap en meng dit. In die oggend smeer ek my⁽³⁾ daarmee net na ek gewas het.

As ek loop en ek het wildeangelier (aangesmeer) dan sê ek:

"Wildeangelier, vreemdelingetjie,
"Wildeangelier, fluister vir my,
'n Mens se familie fluister vir hom".

Dit beteken dat ek nou alles sal hoor wat mense van my skinder.

-
- (1) *Khupamarama*: (Pl. 35) *Solanum incanum* L. groot bitterappel.
 (2) *Tlhokwalatsela*: (Pl. 465) *Dianthus namaënsis* Schinz. wilde angelier.
 (3) 'n Bietjie van die 'salf' word tussen die hande geneem en daarmee die hare, gesig en nek gevryf.

E. 21

PAGAMELA⁽¹⁾

Ke pheko ya dikgomo, gore di tsale.

Motswako wa sona ke ditlhaka tsa Moologa⁽²⁾. Di silwa mmogo. Re tsaye mafura a diphilo tsa kgomo; re tsaa sethwe sengwe sa tshwene. Di dubiwa mmogo. Kegore ka kgwedi ge e *thwasa* re se ba'a mo lengetaneng ka magale a mollo. Se tla fsa, mme dikgomo tsotsotlhe di tla re ge di utlwa monko wa pheko e, di sokologela mo go wena di go dupa.

Jaanong o se tlogela se tuka mo gare ga tsona.

Gantsi, tse dingwe di a bokolla ge di utlwa monko wa pheko. Go rialo ke gore ga di a fapaanya, gore di tsale tse dinamagadi gongwe tse tonanyana. Ke gore di tlhakane.

Eo ke yona phemelo ya dikgomo.

Mo mothong e a bereka. E remela monna ka go e apa'a, re e tlhakantse le pheko e e bidiwang *Matlhomaganyang*⁽³⁾.

Kegore o tshwanetse gore a tsoge a tshole bana a ba tlhomaganye.

DIE BOOMORGIDEE

Dit is 'n kragmiddel vir beeste sodat hulle moet aantel.

Dit word gemeng met die vruggies van die *Croton gratissimus*-plant. Hulle word saam fyn gemaal. Ons neem van 'n bees se niervet; en ook een liggaamsdeel van 'n bobbejaan. Dit word saam gemeng. As die maan verander plaas ons dit in 'n potskerf met warm kole. Dit sal brand, en al die beeste sal as hulle die reuk van hierdie middel kry, na jou toe draai en aan jou kom ruik.

Jy los dit dan brandende tussen hulle.

Gewoonlik sal sommige bulk as hulle die reuk van hierdie kragmiddel kry. Dit beteken dan dat hulle nie onderskei is om net versies of bulletjies te kry nie, hulle is vermeng.

Daarin is dan die beskutting van die beeste.

By die mens word dit ook gebruik. Dit word as kragmiddel gebruik vir die man, deur dit te kook nadat dit gemeng is met die plant: *Matlhomaganyang* ('opeenvolging').

Dit beteken dan dat hy moet opstaan en kinders verwek in kort opeenvolging op mekaar.

E.22

SEPHEKO SA NTWA:

('Pipina-marumo-dira-ga-di-bonwe.')(4)

(Matebele-*ngaka* woonagtig by Kgatla, Botswana. 1952)

Morena o tla phutha mophato o o yang kwa ntweng.

Mme mosadimogolo o o sa tlholong a robala le monna, o tsaya sepheko se se golo sa ntwana, ebong: Pipina-marumo-dira-ga-di-bonwe. O tsaya pheko e phakela, o tlhapa ka yona.⁽⁵⁾ A ba a tsaya seditse sa ngaka, mme o a se ina mo masweng a gagwe.

DIE OORLOGSMIDDEL:

Decabelone (*Tavaresia grandiflora*).

Die hoofman sal die regiment byeeroep wat moet uittrek na die oorlog.

'n Ou vrou wat nie meer 'n man het nie, sal dan die belangrike kragmiddel vir die oorlog neem nl.: Decabelone (*Tavaresia grandiflora*). Sy neem hierdie kragmiddel vroeg in die môre en was daarmee. Sy neem 'n *ngaka* se wildebeesstertkwas en doop dit in haar 'eie vuil' waswater.

- (1) Die wilde *orgidee* word 'geërf' van 'n vader of oupa, wat dit nog geplant het voor sy dood, in die mik van 'n maroela- of ander boom by die huis.
- (2) *Moologa*: (Pl. 422) *Croton gratissimus*.
- (3) *Matlhomaganyang*: 'n klein orgidee-agtige plantjie wat op Derdepoort aan die Marico-rivier groei tussen, d.w.s. in die rosyntjiesbosse.
- (4) *Pipina-marumo-dira-ga-di-bonwe*: (Pl. 74) Decabelone (*Tavaresia grandiflora*). Die aasblom met 'n paar honderd skerp wit dorinkies.
- (5) Sy gooi die stukkend-gesnyde plant in water waarmee sy haarself was.

E.22

O tlaatla kwa kgotleng a apola diaparo tsotlhe. Banna ba tla inama ba lebella fatshe, gore ba se ke ba mmona. Mosadi a ba a tsama'a mo gare ga bōna, a ba kgašha ka seditse. Go tsweng foo, ga a bue le ope, — mosadi o, mme bone ga ba boele kwa malapeng a bone.

Ba bolotse. Ba yo tlabana. Ba yo gapa lefatshe ka more o.

Sy sal 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 wildebees-stertkwas. Daarvandaan praat hierdie vrou nie met iemand nie, en hulle keer nie weer na hul huise terug nie. Hulle trek uit. Hulle gaan nou veg. Hulle gaan 'n land in besit neem met hierdie middel.

E.23

PHEKO YA NTWA

(Kgatla-*ngaka*, Pilanesberg, Tvl., 11.10.1962)

Motshwarakgano⁽¹⁾ ke pheko ya ntwā. Ke gore ntwā ele, ge le yo e tlasela, ga go ope yo o tla tsamayang a sa tlabiwa.

E tlabiwa ke *Tlhaba-di-lebanye*, kegore *Mokgotšhe*, Le *Setlhoo* se tsena mo phekong ya ntwā; mme re yo tsaya tlhogo ya yona fela, gore sera sa gago le sone se tle se gonyele jaaka setlhoo, se tshabe.

Le noko e tsena mo teng gore jaaka dimpša ge di ka re di a e tshwara, ga go na mpsa e e ka tsamayang e sena lerumo.

Re tlatša ka *khunyedi*, sebokwanyana sa seloko. Le sone se a gonyella. Re tlii'ō tsaya madi a batho ba ba bolailweng ke marumo⁽²⁾ mme re tlhakanya ka ona, ebong madi a dira tsa lona jaaka ge ba ntse ba bolawa ba tshaba.

Le tlii'ō tsamaya le ntse le tabola madi le a tsenya mo lenakeng le a futswela mmogo le a tlhakatlhakana le tshitlho.

Notshe le yona o tshwanetse go le tsenya mo teng, ka gore ge o ka seke wa le tsenya, ba bangwe ba teng ba ba lwang ka dinotshe fela.

KRAGMIDDEL VIR OORLOG

Die aasblom, Decabelone (*Tavaresia grandiflora*) is die kragmiddel vir oorlog. Dit wil sê as julle daardie geveg aandurf, dan is daar nie een wat sal gaan (in die stryd) wat nie gesteeek sal word nie.

Die aasblom word aangevul met *Tlhaba-di-lebanye*-plant. Ook 'n krimpvarkie kom in die oorlogskragmiddel; maar ons gaan net sy kop neem sodat jou vyand ook net so moet 'kop intrek' soos die krimpvarkie, en vlug.

Ook kom die ystervark in (die mengsel) omdat net soos die honde, as hulle meen hulle kan hom vang, dan is daar nie 'n hond wat sal gaan wat nie 'n assegaai ('n ystervarkpen) in hom sal hê nie!

Ons vul aan met 'n wurmpie in turfgrond. Ook dié trek sy kop terug. Ons gaan die bloed neem van mense wat gedood is deur assegaai, (2) en ons roer dit in, naamlik die bloed van julle vyande soos wat hulle gedood word en vlug.

Julle sal loop en bloed opskep en in die horing sit terwyl julle dit saamroer, en meng met die kragself.

'n By moet jy ook insit (in die horing), want as jy dit nie insit nie dan is daar andere wat net met bye (vir jou) beveg.

-
- (1) *Motshwarakgano*: (dies. as.: *Pipina-marumo-dira-ga-di-bonwe* vgl. E. 22) die aasblom wat 'n menigte klein dorinkies het. *Decabelone* (*Tavaresia grandiflora*).
(2) Sterwende krygers is 'n goeie middel om nog ander te laat omkom.

E.24

**GO TLHAPISA MARUMO KA
MOSITSANE**

**OM DIE ASSEGAAIE TE 'WAS' MET
ELANDSBOONTJIE**

(Matabele-*ngaka* wat tussen Kgatla van Botswana woon. 1955)

Setlhare sa go tihapisa marumo ge go iwa kwa ntweng ke *Mosetlhane*, ke go re *Mositsane*.⁽¹⁾ Ge gotwe Moselekatsi o o na a lwa le ditšhaba, ba ne ba lwa ka yona.

Die middel waarmee die assegaai 'gewas' (behandel) moet word as daar uitgetrek word in die geveg is die elandsboontjie⁽¹⁾. As daar gesê word dat uMzilikazi met die stamme geveg het, dan is dit omdat hy hiermee geveg het.

O batle ngwananyana o o nang le nyaga di le tlhano kampo lesome. A apole a nne maponopono. A tsee setlhare se, a kōkōtele lerumo mo segwereng sa teng. O mo raye: a tomolle lerumo lele. A be a tsee lerumo a le tlhabe fatshe.

Jy moet 'n kindjie soek van vyf of tien jaar. Hy moet kaal uittrek. Hy moet dan 'n assegaai in hierdie wortel in kap. Dan moet jy vir hom sê om daardie assegaai uit te trek. Hy moet die assegaai dan in die grond in steek.

Lona le be le tloge ka ditlhōpō tse di tihapisitsweng, mme ga gonke go swa ope mo lona. Mme le tlogele lerumo le le tlhabilweng fa fatshe

Julle trek dan uit met die gewere wat 'gewas' (behandel) is, en nie een van julle sal sneuwel nie. Maar julle moet die assegaai so agterlaat: in die grond vas gesteek.

Le ba fetotse bana, jaaka ngwanyana oo; lona le banna, le lwa le banyana.

Julle het hulle (die vyand) nou in kinders verander, net soos daardie kind. Julle is mans en julle veg teen 'kindertjies'.

Gape, mo se leng teng, se aga motse. Ge o aga mokgoro wa go, o phekola ka sona. O a tlang a re o a go lowa, o tswa a lwala. Go tswa mo go ene. Ga nke ke kolopa motho. Nka tswa mowa o maswe.

Die plant 'bou ook die stat op': As jy jou stat wil bou, dan beveilig jy dit hiermee. Hy wat kom en meen hy gaan jou toor, vertrek siek uit jou stat. Dit hang van hom af. Ek gooi nooit 'n mens (met toordery) nie. Daar kan 'n slegte gesindheid in my kom.

Se nna se tlhoga fela.
Ga se tlhogiswe ke pula. Go tlhoga sona pele.

Dië plant groei sommer.
Dit is nie reën wat dit laat groei nie, want dit groei voor die reën.

Ge o epa tshimo, o a e thaya jaaka motse. O a se tsa'a o se sega o se baya kwa le kwa le mo gare ga tshimo. Ga go na o a ka go okamang ka mabele.⁽²⁾

As jy land maak, dan beveilig jy dit net soos 'n stat. Jy neem van die plant, sny stukke daarvan en sit dit op verskillende plekke en in die middel van die land. Daar is niemand wat oor jou sal 'buk' wat die koring betref nie.⁽²⁾

-
- (1) *Mosetlhane, Mositsane, Mosibi*: Elephantorrhiza elephantina (Pl. 28, 187, 226) elandsboontjie, looiersbossie.
Die mooi groen plantjie staan in 'kolonies' of kolle vanweë die lang dik wortels onder die grond, wat ook nie uitdroog nie.
- (2) *go okamang*: om te buig oor, oor te hang of te buk oor; hier verwant aan jou oes te verwens.

E.25

**MOLEKO WA NTSHI MO
NTWENG**

Ke bolela tiro ya ntsi ya motho e e phelang le setshedi se e leng motho kgotsa kgomo

Ntsi eo e na le *moleko*⁽¹⁾ wa dintwa tsa mo tlhabanong kgotsa ntwae e e bidiwang: 'motlhabanagae'.

Ntsi ke pheko ya dintwa. E sebedeswa maloka le phemelo gareng ga marumo, dikolo, gore marumo a seka a bolaya batho mo ntweng. Go rialo, batho ba foswa ke marumo. Yo a tlhabiwang ke marumo, ke go tlhoka lethogonono.

E sebetsa masole ge a bolla go ya ntweng. Ntsi e tswakangwa le pheko e e bidiwang *Tlhapadima*⁽²⁾. E diriswa ka mokgwa wa go tsengwa le go lokwa mo dinameng tsa kgomo ge ba tsamaya go lebana le ntwae.

Mme e tla re ge ba simolla go thuntshanya ba ba tlhabanang le bona, mongwe wa bone a *balelwa*⁽³⁾ ke go tsengwa ke ntsi mo ganong.

Jalo, bona marumo a ba fose, ka gore ba tla balelwa ke ntsi. Ba ne ba gotlholo ba botlhe jalo fela, go fitlha ntwae e fela. *Komane*⁽⁴⁾ ya ntwae e tla boya.

Lewa la ntwae se le, la re:
"A fudugile mantsi a *kôma*⁽⁵⁾,
A bona ge motu o wela."
Ke gore: ntwae e fentse.

Jalo ke tlhalosa metswako ya ntsi, sio:
ke *mana a mooka*⁽⁶⁾ le ntsi le pheko e e bidiwang *Tlhapadima*.

Ke tsona tse di lokang nama ya kgomo e e jewang ke *komane*.

**DIE Vlieg AS 'TOORMIDDEL IN
DIE OORLOG**

Ek praat van die funksie van 'n mensvlieg wat nog lewendig is en 'n lewendige ding soos 'n mens of 'n bees.

Daardie vlieg het 'n 'toorkrag'⁽¹⁾ vir oorlog in die gevegte of in die stryd wat genoem word: 'hy wat tuis veg'.

Die vlieg is 'n kragmiddel vir oorloë. Hy word gebruik in verband met beskutting te midde van die assegaai, en die koeëls, sodat die assegaai nie van die manne moet doodmaak in die stryd nie. Dit beteken die manne word nie getref deur die assegaai nie. Hy wat gesteek word deur 'n assegaai, kom 'geluk' kort.

Die kragmiddel word aangewend vir die soldate as hulle uittrek na die oorlog. Die vlieg word gemeng met die kragmiddel wat *Lycium oxycladium*⁽²⁾ genoem word. Dit word gebruik deur dit in die vleis te sit van die bees (wat geëet word voor) hulle uittrek na die gevegsfront.

Dit sal dan gebeur dat as hulle begin om mekaar te skiet, hulle en dié teen wie hulle veg, sal een van die vyand stik⁽³⁾ deurdat die vlieg in sy mond invlieg.

Dan sal die assegaai hulle (wat beskerm is) mis, want (die vyand) hulle sal stik van die vlieë. Hulle sal almal so aanhou hoes, totdat die geveg beëindig is. Die leerafdeling⁽⁴⁾ sal dan terugkeer.

Hier is die valwyse vir oorlog, wat sê:
"Hulle het weggetrek, die menigte met krygsgeskreeu⁽⁵⁾, Hulle sien as die Mōka-heuning val. Dit beteken: die oorlog is gewen.

Nou verduidelik ek die toevoegings tot die vlieg, hier is dit:—
dit is 'mōka'-bye se heuningkoek met jongby⁽⁶⁾, en die vlieg en die kragmiddel dié *Lycium oxycladium*-plant.

Dit is hulle wat toegevoeg word tot die beesvleis wat geëet word deur die leerafdeling.

-
- (1) *Moleko*: toormiddel, toorkrag, poging tot toordery.
(2) *Tlhapadima*: *Lycium oxycladium* Miers. 'n Plant soos deur die valwyse: *Tlhapadima* aangewys
(3) *balelwa*: stik, kort hoesie.
(4) *komane ya ntwae*: die leerafdeling wat tot die stryd opgetrek het.
(5) *kôma*: 'n oorwinningslied (Brown)
(6) *mana a mooka*: mōka-bye se heuningkoek met jongby.

E.26

PHEKO MO BOGODUNG

(Kgatla-*ngaka*, Pilanesberg, Tvl. 6.2.1963)

Ge ke batla go *phekola*⁽¹⁾ ntlu kampo lesaka kampo tshimo, gore go seke ga tsena motho o sele a tl' o utswa, ke tla go *thaisa ka noga*.⁽²⁾

Ke tliilo tsaya thobane ya *Morokolopodi*⁽³⁾ le le ka nang 'four feet', ke le tshasa ka pheko e e thlakantsweng ka mafura a noga, engwe le engwe fela.

Pheko eo ke tlhōgō ya lebolobolo e ke tlhometseng peo ya lephutse kampo ya legapu, ka e byala mo tshimong ke e khurumeditse ka letlhaku gore maungwa a teng a seke a jewa ke sepe, ka ele noga eo e tlhogang!

E tla re fa mongwe a ka tsena fa ke thaileng teng a re: "ke tliilo utswa mmopo" kampo sengwe fela se se kafa teng, e tla re ge a re: "Ke a tswa", o tliilo kopana le noga; kampo e le *phika* e e boitshegang.

Ge a re: "Ke yo tswa ntlheng engwe ya tshimo", o fitlhela noga engwe e mo thibeletse. G'a bowa a re: "Ke tshabela kwa", o fitlhela tshimo yotlhe e le noga fela. Morwalo o a be a o latlhe a tshabe. Noga eo a ka seka a re: "Ke ipetisapelo ke yo e feta! " A ka seka!

Ke gore bogolo a goe a re: "Mmalonaweel Ke thuswa ke mang, noga ke e!

Mong 'a tshimo o tla bitsa ngaka mme ene, noga o tla e bona ka matlho, mme a e lemoga gore ke yone thobane e a thaileng ka yona tshimo. O a neng a utswa, o tla mo golola ka go mo itaa ka mpa, mme e tla bo ele la bofelo a utswa!

A re: Ge nka be ke sa tla e tl' o ne e go loma. Le ge a ka fetsa malatsi a mararo mo a tshwaregileng teng, a ka seka a tloga kwantle ga go *thaologa*.

MIDDEL TEEN DIEFSTAL

As ek 'n huis wil beveilig⁽¹⁾ of 'n beeskraal of 'n tuin, sodat daar nie 'n vreemde persoon inkom om te steel nie, dan sal ek daar 'n *wip stel*⁽²⁾ met 'n slang.

Ek sal 'n stok neem van die *Morokolopodi*-plant⁽³⁾ omtrent vier voet lank en dit smeer met 'n middel wat vermeng is met slangvet, enige soort.

Daardie middel is die kop van 'n pofadder waarin ek die pit van 'n pampoen of waatlemoen gesit het, en ek dit geplant het in 'n tuin, en dit toegemaak het met 'n doringtak sodat die vrugte daarvan deur niks geëet sal word nie, want dit is nou daardie slang wat groei!

Indien iemand sou ingaan waar ek 'gestel' het en hy meen: "ek kom mielies steel", of enigiets binne in (die land), sal dit gebeur net as hy sê: "Ek gaan uit", dan loop hy 'n slang raak; moontlik 'n *phika*-slang wat skrikwekkend is.

As hy dink: "Ek gaan aan 'n ander kant van die tuin uit", vind hy dat 'n ander slang hom keer. As hy omdraai en sê: "Ek vlug daarheen", vind hy die hele tuin is net die ene slang. Hy gooi dan sy drag (mielies) neer en vlug. Vir daardie slang kan hy nie sê: "Ek verwurg my hart (skraap my moed bymekaar), ek gaan by hom verby nie!" Hy sal voorwaar nie!

Hy kan eerder uitroep en sê: "Moeder-julle-tog! Wie sal my help, hier is 'n slang!"

Die eienaar van die tuin sal die *ngaka* roep, en hy sal die slang sien met sy oë, en besef dat hy die stok is waarmee hy 'n wip gestel het vir die tuin. Hy wat gesteel het sal hy verlos deur hom te slaan met 'n lat, en dit sal die laaste keer wees dat hy steel!

Hy sal sê: As ek nie gekom het nie, sou hy jou gebyt het. Selfs al sou hy drie dae bly waar hy vasgevang is, sal hy nie kan weggaan behalwe dat (die wip) eers 'ont-stel' word.

(1) *go phekolo*: is om iets met kragmiddele te beveilig.

(2) *thaisa*: 'n wip stel om iets te vang. Hier word die 'slang' gestel.

(3) *Morokolopodi*: rankplant in berge.

E.26

Ke gore wena o a itse gore ke *seriti*⁽⁴⁾ sa noga, thobane eo mme o mo ita'a ka yona thobane eo e o thaileng ka yona, gore seriti sele se mo tlogele.

Ge nka thaya ka leruarua⁽⁵⁾ tikologo ya tshimo e tšilo fetoga lewatle fela! Kampe ke tšaa magogodi⁽⁶⁾ a lewatle, tikologo ya tshimo e tšilo fetoga bodiba.

Want jy weet dat dit 'n 'verskynsel'⁽⁴⁾ van 'n slang is, daar die stok, en jy slaan hom met daardie stok waarmee jy 'gestel' het, sodat daardie 'verskynsel' hom kan verlaat.

As ek sou 'stel' met 'n 'walvis'⁽⁵⁾ sal die omtrek van die tuin verander in net see! Of as ek die opdrifsels⁽⁶⁾ van die see neem, sal die omtrek van die tuin verander in 'n : waterkuil.

E.27

PHEKO YA LERUO

I.M. 27.2.67.

(Kgatla-*ngaka* Pilanesberg, Tvl. 27.2.1967)

Sebejane⁽⁷⁾ ke pheko ya leruo le dikgomo le tšhelete le bana.

Ge o rata lehumo la tsotlhe tseo, tswanelo ya teng ke go re ge o na le mosadi, o tshwanela go e mmontsha le go e mo naya, a e eja kgotsa a e metsa e le kgaragana.

Ke setlhare se se namang fa fatshe mme se na le mabele a masesane a kana ka lebelebele.

Ge o se kile wa se bontsha mosadi wa gago, ga a kitla a phelelwa ke bana. Ba tla swa babotlhe.

O sala ka leruo la tsotlhe fela, go sena ngwana.

Gape o tshwanela ke go e naya ngwana o mongwe le o mongwe yo a tsalwang ke mosadi wa gago, bonyaneng ba bona.

Ka go e sila boleta, e tswa bupi. O kgona go e ba nosa ka metsi, jalo.

Mme ge o kgona tsela ya sona, o tla bona bana le kgomo le mabele le tšhelete, gobane ke pheko ya leruo lo lotlhe.

'N KRAGMIDDEL VIR RYKDOM

'n Middel wat gebruik word om ryk te word aan beeste en geld en kinders, is *Sebejane*.⁽⁷⁾

As jy al daardie rykdom wil hê, dan behoort jy, as jy 'n vrou het, dit aan haar te toon en te gee, sodat sy dit kan eet of heel kan insluk .

Dit is 'n plant wat op die grond rank maar dit het klein koringkorreltjies wat so groot is soos manna.

As jy dit nog nie aan jou vrou getoon het nie, dan sal haar kinders nie bly lewe nie. Hulle sal almal doodgaan.

Jy bly met al die rykdom maar sonder dat jy 'n kind het.

Ook moet jy dit aan elkeen van die kinders gee waaraan jou vrou geboorte gee, terwyl hulle nog klein is.

Deur dit fyn te maal word dit 'n poeier, en jy kan dit dan vir hulle met water ingee.

Indien jy pligsgetrou so handel sal jy kinders kry en beeste en koring en geld, want hierdie is 'n kragmiddel vir volledige welvaart.

(4) *seriti*: 'afskaduwing', beeld, verskynsel van; (kom van *moriti*: skaduwee). Maar dit het ook 'n element van werklikheid, soos 'die gees van' iets.

(5) *leruarua*: groot vis in die see.

(6) *magogodi*: opdrifsels, na 'n oorstroming.

(7) *Sebejane*: 'n plat rankplant met saad soos manna.

E.28

PHEKO TSA LERATO

Dipheko tsa lerato gore ngwana wa mosetsana a nyalwe pila, a seke a tlhoka lenyalo, maina a tsona siao:

Tlhokwalatsela⁽¹⁾
Radimonemone⁽²⁾, le
Ntshalemorago⁽³⁾.

O di sila bupe, di nna boleta, o bo o di naya ngwana wa morwetsana, a tlhapa mmele ka sona.

Ka nako ya beke tse pedi di sena go feta, a bo a tlhapa mmele gape go fitlha a bona monna rure.

Morago ga moo ga a kitla a bona matshwenyego ape.

LIEFDESMIDDELE

Die kragmiddele vir liefde sodat 'n 'meisiekind' reg sal trou, nie ongehuud sal bly nie, se name is die volgende:

wildeangelier⁽¹⁾
klipdagga⁽²⁾ en die
Ntshalemorago-plant⁽³⁾.

Jy maal hulle tot 'n fyn poeier en gee dit dan aan die dogter, om haar liggaam daarmee te was.

Nadat twee weke verby is, moet sy weer haar liggaam was (en so aan) totdat sy werklik 'n man vind.

Daarna sal sy nie meer teenspoed ondervind nie.

E.29

PHEKO YA MHALATSANA WA MOTSE

(Kgatla-*ngaka* te Modipane, Botswana 25 Mei 1955)

Pheko ya *mhalatsana*⁽⁴⁾ e itse go phatlalatsa motse, Ke go re: o bo o thaile ka one motse waago.

O tsaya *Lenyaonyao*⁽⁵⁾ o e tlhakanya le *Moragangaka*⁽⁶⁾ le *Sejabaleki*⁽⁷⁾ le *Naolamoloi*⁽⁸⁾

Ge motho a ka tla a go romola mo motseng wa gago, a ka tsenwa ke bolwetse kwaabo, kampo a ka fselwa ke motse.

DIE KRAGMIDDEL OM 'N STAT OP TE BREEK

Die kragmiddel 'opbreker'⁽⁴⁾ kan 'n stat (van jou vyand) uitmekaar laat spat, d.w.s.: As jy jou stat met die middel beskerm het. Jy neem *Craterostigma plantagineum*⁽⁵⁾ en jy verbind dit met stinkbas⁽⁶⁾ en *Scilla lancifolia*⁽⁷⁾ en *Brunsvigia radulosa*⁽⁸⁾.

As iemand sou kom en jou beledig in jou eie stat, dan kan hy (maklik) siek word daar by sy tuiste, of sy stat kan afbrand.

E.30

PHEKO YA GO AGISANYA

Jaaka ge ke le *ngaka*, ke tshwanetse gore ke be le kitso kaga batho ba ke ba laolang, kampo ba ke ba alafang, gore ke tle ke ba thuse, ke seke ka nna mo lefifing

DIE MIDDEL VIR INLIGTING EN VREDE MAAK

Soos wat ek 'n *ngaka* is, moet ek kennis hê van die mense wat ek opdragte gee of wat ek behandel, sodat ek hulle kan help en ek nie in die duisternis bly nie.

-
- (1) *Tlhokwalatsela*: (Pl. 465) *Dianthus namaënsis* Schinz. wildeangelier.
 (2) *Radimonemone*: *Leonotis leonurus*, klipdagga.
 (3) *Ntshalemorago*;
 (4) *mhalatsana*: 'n kragmiddel om wraak te neem en die teenstander se huis uitmekaar te laat spring.
 (5) *Lenyaonyao*: *Craterostigma plantagineum* Hochst.
 (6) *Moragangaka*: (Pl. 457) *Pittosporum Viridiflorum* Sims stinkbas, bosboekenhout.
 (7) *Sejabaleki*: (Pl. 535) *Scilla lancifolia* Bak.
 (8) *Naolamoloi*: (Pl. 391) *Brunsvigia radulosa* Herb.

E.30

Yaanong ke tla epa *Maloomonate*⁽¹⁾, modi w teng; ke o sila ke be ke o latlhela mo ganong. Ke go re le ge e le sephiri ke tla ne ke se utlwa. Ke go re jaaka nka fitlha dikgang, mme ke 'bereka' ka sona, ke tla be ke ne ke utlwela kgang e e neng e le teng.

Setlhare se, ka sengaka ke: *Ntige*, se kaya *tumelano*. Ke go re batho ba teng ga ba lwe; le a utlwana. Se na le tiro e kgolo, bogolo mo go agisanya. Se a rapadisa. Ke go re: motho ge o o dirisa, *mafoko a* o tla a buang a tlilo ba *monate*, a sa kgopise batho.

Kegore jaaka o le morena, kampo o le ngaka, kampo o le moruti, o Rrabatho. Mafoko a gago a tshwanetse a lolame, a tlhamalle.

Daarom grawe ek die wortel van 'Aangenamemond'⁽¹⁾; ek maal dit fyn en gooi daarvan in my mond. Dit beteken dat al is dit 'n geheim, sal ek dit hoor. So sal ek, as ek op 'n saak afkom en daarmee te doen het, dan sal ek hoor wat presies gebeur het.

Hierdie plant se *ngaka* naam is: *Ntige*. Dit sinspeel op eensgesindheid. Dit wil sê die mense wat dit gebruik maak nie rusie nie, julle stem saam. Dit het 'n belangrike funksie veral wat vredemaak betref. Dit laat versigtig nader kom. Dit meen: as 'n mens dit gebruik, dan sal die woorde wat jy praat aangenaam wees en mense nie aanstoot gee nie.

Dit beteken dan, dat soos wat jy 'n hoofman is, of 'n *ngaka* of 'n leraar, is jy vader-van-almal. Jou woorde moet reguit wees.

E.31

SESERWA

(Ou Kgatla-segsman te Mathubudukwane, Botswana 19.8.1952)

Seserwa⁽²⁾ ke mofuta wa bongaka. J.K. ke seserwa.

Mo bongakeng ba seserwa, ke go re jaaka mo botsalong ngwana a ka fiwa go latswa tshitlho mo ganong gararo. Go ntse. Ga a sa tlholo a bo ja; o feditse. Tiro ya tshitlho ke go thibella ba bangwe go go lówa.

Seserwa ke ge go alafilwe gangwe fela.

EENMALIGE BEVEILIGING

Seserwa⁽²⁾ is 'n soort *ngaka*-praktyk. J.K. is 'n '*seserwa*'.

In die seserwa '*bongaka*' is dit soos bv. by die geboorte van 'n kind dan word aan hom van die 'kragself' gegee om 3 maal te lek. Dit is dan genoeg, en hy eet nie weer daarvan nie; hy is nou vir goed klaar. Die funksie van die 'kragself' is om andere af te weer om jou nie te toor nie.

Seserwa is 'n eenmalige behandeling.

(1) *Moloomonate*, *Ntige* (Nga.) (Pl. 136):

(2) *Seserwa*: 'n eenmalige behandeling vir permanente beveiliging teen toordery.

E.32

MOGATO

(Kgatla-*ngaka* te Pilanesberg, Tvl. 1962)

Gape *Khupamarama* ke 'mogato'(1).
Le *Monnamontsho* ke 'mogato'. Le setlhare
se se bidiwang *Mogato*, (2) ke mogato.

Mogatô ke gore ke pheko ya gore motho
a tsidifallwe, ke gore tse di bosula di fapane
nae.

Go tsewa modi wa teng, O a o tshuba. O
na le go jewa, ebile o na le gore o itshase ka
ona mo mmeleng. Ke gore ge go kabe go le
dilo tse di tlhaga tse di ka beng di bolaa
motho, kegore di gatege, jaaka ge o tsama'a
mo nageng, mme re lemoga gore tau ge e go
bona ya go makalla mme e go bolae.

'N 'TRAPPER'

Ook is die bitterappel 'n 'vertrapping'(1).
Ook is *Cadaba aphylla* 'n 'vertrapping'.
Net so is ook die plant *Sphedamnocarpus*
pruriens (Juss. Szysz)(2) 'n vertrapping.

'n 'Trapper' beteken 'n kragmiddel om
'n mens te laat afkoel, d.w.s. dat die
'slegte dinge' van hom af moet padgee.

Mens neem die wortel daarvan, en jy
steek dit aan die brand. Dit word geëet en
ook kan jy jou liggaam daarmee invryf. Dit
beteken dat as daar goed sou wees wat
kom om 'n mens dood te maak, hulle
'vertrap' moet word, soos wanneer jy in
die veld loop, en ons weet dat as 'n leeu
jou sou sien hy oor jou verbaas sou wees en
hy jou sou doodmaak.

F.1

DITLHARE TSA SETSWANA

(Kgatla-*ngaka* te Mathubudukwane in Botswana 1953)

Ditlhare tsa Setswana di tshwana le
tse Sekgoa. Ke gore, fa gongwe ge o ka tsaya
sele sengwe, sa tlhoka mmatla. Di tsewe ka
go tlhakatlhakana. Tse dingwe di tlhakangwa
di le pedi, gongwe di le tharo go fitlhella di
le nne.

Mo ditlhareng, re tla bona gore tse di
nang le mebitlwa ke tse ditonanyana; tse
di senang mebitlwa ke tse dinamagadi(3)

TSWANA-MEDISYNES

Die Tswana medisynes is net soos dié
van die Witmense. Dit meen dat as jy mis-
kien 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.

By die plante vind ons dat dié wat
dorings het, *manlike plante* is; dié wat nie
dorings het nie, is *vroulik*. (3)

F.2

'MOTHO KE TLOU'

Bagologolo ba re: "*Motho ke tlou, o a*
lwantshiwa". Ke gore tlou e lwantshiwa
ka marumo a le mantsi. Ke gona e ka
digwang. Le motho o ntse jalo, o lekwa
ka 'tlhare se, a lekwa ka 'tlhare se, jalo fela.
Fa gongwe go tlaatla se se ka kgonang
bolwetse bô.

Ditlhare tse di ka tshwarella lebaka, le
ge e le ngwaga. Di ka dirisiwa ka nako
engwe le engwe.

'DIE MENS IS 'N OLIFANT'

Die oumense sê: "'n Mens is 'n olifant,
hy word beveg". Dit beteken 'n olifant
word beveg met baie assegaai. Dan alleen
kan hy neergetrek word. Ook is 'n mens
so, (mens) probeer hom (eers) met hierdie
dan met daardie medisyn (genees), en so
aan. Moontlik kom dié medisyn wat
daardie siekte kan oorwin.

Hierdie medisynes kan 'n lang tyd hou,
selfs 'n jaar. Hulle kan te enige tyd
gebruik word.

(1) *mogato*: 'n 'vertrapping', van bv. die siekte.

(2) *Mogato*: die plant wat die siekte vertrap bv. *Blepharis serrulata* Fic. & Hiern. en
Sphedamnocarpus pruriens (Juss. Szysz.)

(3) Die onderskeiding van manlike en vroulike plante is 'n algemene gebruik onder die
Tswana-dingaka.

F.3

MOTSWAKO

(Kgatla-*ngaka*, Rustenburg, dist. Tvl. 7.3.63)

Pheko engwe le engwe e na le e e e
laolang. Ke yone e re e bitsang
motswako.⁽¹⁾ Ke gore, ge pheko eo e .se
teng, ke mo o tla bong o aketsa motho.

VERSTERKER

Elke kragmiddel het één (bestanddeel)
wat hom oorheers. Dit is hy wat ons die ver-
sterker⁽¹⁾ noem. Dit meen, dat as daardie
bestanddeel nie aanwesig is nie, bedrieg
jy 'n mens.

F.4

'MOTSWAKO' MO BONGAKENG

(Kgatla-*ngaka*, Rustenburg, distrik, Tvl. 26.6.1962)

Ke ge re bona sengwe mo ditsheding,
mme re batla gore mo kalafing le ene o re
mo alafang, kampo o re mo phekolang, le
ene a tsee mokgwa wa phologolo eo.

Jaaka *leobu*, ge a tsama'a ka bonya; kampo
kgaga ge e le boi; kampo *rankurunyane* gore
motho ge re batla go mo latlhisa letshogô,
(re dirise ka tsone).

Ke gore, molwetse wa kidibalo, ge a tswa
lefulo mo ganong, ya be e le gore pelo e
tletse lefulo. Mme lefulo le a mo idibatsa, la
ba la tswa.

Ke tlii'ô mo tlhatsisa ka . segwête sa thaba.
Se se sweu ge ke se sedile. Ge o mo tlhatsisa,
o tsaya leswana le le jang la bupi. O tla
tlhatsa, a tswa lefulo le le thata. O le
ntshitse mo makgwafong le mo pelong.

E tla re ge le dule mo'ô ene, o tla bua
mafoko a mantle, (ka) a fodile sentle.

Segwête gape mo kgotlholong se na le
tiro e kgolo go ntsha sehuba mo mothong.
Go nowa bupi ba teng bo tlhakantswe le
metsi a bothitho gore a bo nwe. Mo o
tlii'ô tlhatsa, a ntsha lefulo, mme ge go le
ntsi mo teng ga gagwe, o tlii'ô e ntsha le
lona lefulo le; ntsi e tla e ntse e utlwa yaana
e re 'thata-thata' mo teng mo *borêgêrêgê*
ba lefulo.

Foo e tla bo e le tirollo ya boloi.

Ge e le bolwetse ba 'taisis' nka ntsha
lerole lo lotlhe mo go ene ka lefulo la teng,
ka go mo tlhatsisa. Fela fa go ka mpallang
ke go fodisa dinthonyana tseo, fa go neng
go le lerole leo.

**'N 'VERSTERKMIDDEL' IN DIE
GENEESKUNDE**

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 ietermagô wat bang is; of 'n namakwa-
duif sodat as ons die 'skrik' van iemand
wil verwyder ons dit kan gebruik.

Die persoon wat vallende siekte kry,
as daar skuim by sy mond uitkom, dan is
dit sy hart wat vol skuim is. En die skuim
laat hom flou word en kom dan uit.

Ek sal hom laat braak met die 'bergknol'.
Dit is heeltemal wit nadat ek dit fyngemaal
het. As jy hom laat braak, dan neem jy
'n eetlepel vol van die meel. Hy sal opgooi
en daar sal harde slym uitkom. Hy het dit
uit sy longe en hart opgebring.

As dit uit hom uit is sal hy mooi kan
praat, aangesien hy nou heeltemal gesond
is.

Die 'bergknol' weer het 'n groot funksie
by die hoes om die slym uit 'n mens te
kry. Die poeier daarvan word gedrink, ge-
meng met lou water sodat hy dit kan drink.
Hy gaan hier opgooi en die skuim uitbring,
en as daar 'n vlieg (of brommer) in hom
is, sal hy dit uitbring saam met hierdie
skuim. Die vlieg kom lewendig uit en
maak nog 'thatathata' (met sy vlerkies)
in die glibberigheid van die skuim.

Dit sal dan die 'ontdoening' (genesing)
wees van die toordery.

As dit myntering is (waaraan iemand
ly) kan ek al die 'stof' uit hom verwyder
met die skuim van hierdie knol deur hom
te laat braak. Waar dit my egter sal
baasraak is om daardie seertjies gesond
te maak waar daardie stof gewees het.

(1) *Motswako*: die belangrikste of deurslaggewende *pheko* (kragmiddel) wat in 'n
preparaat moet kom. Dikwels die kenmerkende eienskap van 'n dier. Dit is dus
die 'versterker'.

F.5

GO RUF⁽¹⁾ SETLHARE

(Kgatla-*ngaka*, Rustenburg distrik, Tvl. 2.2.1965)

Mo malobeng, ka di 26/1/65 ke ne ke le kwa Tlhakong, ka uitlwa gore go na le setlhare se se bidiwang *Senamane*.⁽²⁾ mme se gola jaake *Monamane*.⁽³⁾

Se tswa madi. Mme setlhare se, se tliile le bagologolotala, ba se byala mo molapong wa Tlhakong, mme sa tlhoga. Ge dintwa di lowa, ba se tlogela, ba ya kwa Manyelanong. Go boya, ba se boela kwa maropeng, ba tla go aga gape fa teng.

Beng ba sona ba ne ba se rufa, ka go se bolaela nku, ba se kgatšhe ka madi a nku motho a *apotse*.⁽⁴⁾

Jalo ge a buisana le sona, a se kgatšha jaana a re: "Ke tletse go tlo go tsaya, ke sebetsa ka wena."

Jalo ge, o tla tsaya selepe a se rema.

O se rema mo koteng, mme se tla tswa madi, mme a *dibeletsa*.⁽⁵⁾ ona.

O ya go a omisa. Ge a oma, o a a thuga, a a sila. O tla tlhama lenaka ka ona. Ke lenaka le le senang phetolô.⁽⁶⁾ Ge le itaya ka lona, re itse ge le dirile molato.

Nna ka ke ne ke sena se nka rufang setlhare sa *Monamane*, ke tsere thipa, ka tlhaba mo go sone, ka letlalo la teng le le boleta.

Kamoo. ka tsaya šeleng ka se tesnya mo phatleng ka re: "Ke a go rufa, gore ke yo sebetsa ka wena."

OM 'N BOOM TE VERGOED⁽¹⁾

Nou die dag op die 26e Januarie 1965, was ek op Mabeskraal en ek het toe gehoor dat daar 'n plant is wat *Senamane*.⁽²⁾ genoem word en dit groei net soos die *Monamane*-plant.⁽³⁾

Daar kom 'bloed' uit (die plant). Hierdie plant het saam met die mense van lank gelede gekom, en hulle het dit in die vlakke van Mabeskraal geplant, en dit het gegroei. Toe die stamgevegte nog geveg is, het hulle dit daar laat agterbly, en weggetrek na 'Manyelanong'. Toe hulle terugkeer toe vind hulle dit by die ou murasies en kom woon toe weer daar.

Die mense van hierdie plant het toe 'n 'vergoeding' gegee aan die plant, deur daarvoor 'n skaap te slag, en dan besprinkel hulle die plant met die skaapbloed terwyl die persoon sy klere uitgetrek het en heeltemal nakend is.⁽⁴⁾

Terwyl hy met die plant praat en dit besprinkel sê hy: "Ek het gekom om jou te neem, en werk met jou."

Hy neem dan 'n byl en kap dit.

Hy kap die stam, en daar kom 'bloed' uit en hy vang dit op.⁽⁵⁾

Hy neem dit dan om droog te maak. Nadat dit droog is, stamp hy dit fyn en maal dit. Hy sal daarvan 'n medisynehoring maak. Dit is 'n horing wat nie weerspreek⁽⁶⁾ kan word nie. As julle hiermee sou tref, sal ons weet dat julle skade aangerig het.

Ek, aangesien ek nie iets gehad het waarmee ek die *Monamane*-boom kon vergoed nie, het ek 'n mes geneem en daarin gestee, aangesien die "vel" daarvan sag is.

Ek het toe 'n sjieling geneem en dit in die opening gesit en gesê: "Ek vergoed jou, sodat ek met jou kan gaan werk."

(1) *go rufa*: om vir 'n diens te betaal.

(2) *Senamane*:

(3) *Monamane*:

(4) In baie ernstige gevalle wanneer 'n persoon iets van die voorouergeeste wil vra moet hy 'nakend' voor hulle staan.

(5) *dibeletsa*: kom van go *dibela*, om veilig te bewaar, dus ook 'opvang'.

(6) *le le senang phetolô*: 'wat nie verander kan word nie, met ander woorde daar is nie 'n afweermiddel hierteen nie.

F.5

Jalo ge, ka tsaya selepe, ka rema;
mme ga tswa madi, a nkgasa sefatlhego
le letsogo la molema. Mme ka tswa more
le mo sefatlhegong. Sefatlhego saaka sa
baba, mme ka simolla go sebeta.

Ke ngathile gona go le gonye fela,
ka e kopanya le dipheko tse dingwe go
kgôna go dirolla selo se se ntlhagetseng,
ebong go tswa ga more o.

Kamoo, mo malatsing a kajeno, se dumetse
le nna, kajeno ke a bona. More otlhe o
thubegile. Go setse *phoa*⁽⁷⁾ ga sefatlhego.
Ge ke ne ke rufa ka šeleng, ke gore ke ne
ke leboga badimo ba setlhare.

Daarop neem ek toe 'n byl en kap;
en daar kom toe bloed uit wat in my gesig
spat en op my linker arm. Daar het toe
swere op my uitgekom, ook in my gesig.
My gesig het gejeuk, maar ek het toe
begin werk (met die middel).

Ek het 'n klein stukkjie daarvan geneem
en dit met ander kragmiddele gemeng om
daardeur in staat te wees om dit wat met
my gebeur het weer ongedaan te maak,
d.w.s. in verband met die swere.

Om daardie rede 'beheer' ek die
middel nou, en kan ek vandag weer sien.
Die swere het almal oopgebreek en net
die gesig is nog geswel⁽⁷⁾. Toe ek met
die sjieling vergoed het, was dit toe ek
dankie gesê het aan die voorouergeeste
aan wie daardie boom behoort.

F.6

MELAO YA GO EPA MEDI

(Kgatla-*ngaka*, Botswana. 1955)

Molao wa go epa medi ke go re:
*lehwiti, fa o no o epa teng, o se ke wa ba
wa katelwa.* Go ka thibella bolwetse go
tswa mo nameng ya motho. Fela jaaka
bônoko, bôthakadu, ba tlogela ba sa
tshela.

Ge ke epa *Mosetlha*⁽⁸⁾ go alafa bolwetse
ba *ditoiwa*⁽⁹⁾ ke go re ba boloi, ke tla epa
modi o o kwa botlhabatsatsi o kgaolwa
'stoki' (3 dm.) ke tla be ke epa gape kafa
bophirimatsatsi ke tsaya wa bophirima ke
lokela wa botlhabatsatsi, ke o tshelle. Wa
botlhabatsatsi ga o tshelwe. Mme ke tla
boela kwa morago ke sa gadime.

Ge go dirwa jalo, gatwe modi o o kwa
botlhabatsatsi ke o monna, o o kwa
bophirima ke o o monamagadi. Mme ka
go fetola medi e, ke go fetola bolwetsi gore
bo katoge maemo a bona a thata, ke tle ke
bo kgone!

VOORSKRIFTE BY WORTELS GRAWE

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.

As ek van die huilbos⁽⁸⁾ grawe om 'n
siekte te behandel wat deur toordery⁽⁹⁾
veroorsaak is, dan grawe ek die wortel aan
die oostekant,, 'n stuk van omtrent 3
duim, en dan grawe ek weer aan die weste
kant en neem dié van die weste en sit dié
van die oostekant (in die plek daarvan)
en gooi dit toe.

Aan die oostekant gooi ek nie toe nie.
Ek gaan dan terug sonder om om te kyk.

As dit gedoen word, dan is dit omdat
gesê word dat dié aan die oostekant die
manlike is, en dié aan die westekant die
vroulike. 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!

(7) *phoa*: opswelling. Hierdie hele gebeurtenis is deur die *ngaka* beskryf tydens sy besoek, toe aan hom gevra is waarom sy hele gesig so opgeswel is.

(8) *Mosetlha*: (Pl. 151) *Peltophorum africanum*, huilbos, huilboerboon.

(9) *ditoiwa*: seldsamer vorm vir *boloi*, toordery.

F.7

**LESWALO LE LE KOPANG
 MATLHÔGÔNÔLÔ A MODIMO**
**DIE VOORSPOEDPREPARAAT WAT
 SEËNINGE VAN GOD VRA**

(Motlhako-kruiedokter van Mathubudukwane, Botswana 1952)

Nna jaaka ke le ngaka, kampo wena jaaka o le Moruti, kampo morekisi wa lebenkele, re ka rapela go kopa matlhogonolo mo Modimo, kampo mo badimong, bona bo rraetsho. Le ge e le motho o mongwe le o mongwe, a ka rapela jalo ka *leswalo* (1)

Bosigo ge ke tsena mo ntlwaneng yame, kampo le ge e le motshegare fela, fa ke ratang teng, nka rapela ka *leswalo*; le ge e le ka letsatsi le letsatsi, kampo nka tlola letsatsi, kampo beke ge ke sa ikutlwa go rapela. Nako e ke rapelang Modimo ka botlalo, ke rapela ka *leswalo* le.

Thapelo ya *leswalo* e rapelwa ka go ngatha kgaragana mo kgaraga e kgolo e ke e dirileng. Ke a e *goloka*(2) ke be ke e tshuba ka mollo. Yanong ge e tuka ke a e a ramela gore musi wa yona o ntsene.

Ganke ke o tima. O a itima, mme fela ge o re: 'Timi!' go tla thunya musi wa yona. Mme o tla tthamalela koodimo, ebile o a *tsokotsega*(3). Ke gore o a bitsa kwa le kwa, ntlha e, le ntlha e!

Jaaka ke le ngaka, e bitsa balwetse; kampo jaaka o le moruti, e go biletse matlhogonolo; ke go re' batho.

Ge e tthamalela koodimo(4) e rapela Modimo le badimo ba gago. Musi ó, kana ke wena o o rapelang. O rapela Modimo le Medimo gore o fiwe matlhogonolo a lefatshe le, a bophelo bo.(5)

Ek, soos ek 'n medisyneman is, of u soos u 'n leraar is, of die verkoper in 'n winkel, ons kan bid om seëninge van die Here te vra, of by die voorouergeeste, hulle ons vaders. Selfs al is dit enige mens 'hy kan so bid met die voorspoed-preparaat(1).

Saans as ek in my 'huisie'(kamer) gaan, of selfs sommer in die middel van die dag, net as ek daarna voel, kan ek bid met die voorspoedmiddel; selfs al is dit dag vir dag, of ek kan 'n dag oor slaan, of 'n week as ek nie daarna voel om te bid nie. Die tyd wanneer ek God in erns aanbid, bid ek met hierdie voorspoed-preparaat.

Die gebed met die middel word gebid deur 'n stukkie af te knyp van die groot stuk wat ek gemaak het. Ek rol(2) dit in 'n bolletjie en ek steek dit daarna aan die brand met vuur. Vervolgens, as dit brand adem ek dit in sodat die rook daarvan in my kan gaan.

Ek sal dit nie doodmaak nie. Dit gaan self dood, en net as dit sê 'Dood is hy!' sal sy rook te voorskyn kom. En dit sal regop trek, en ook wikkell dit.(3) Dit wil sê dit roep daar en daar, hierdie kant en daar die kant!

Soos wat ek 'n *ngaka* is, roep dit siekes; of soos u 'n leraar is, roep dit vir u seëninge: dit wil sê: mense.

As dit regop trek(4), bid dit tot God en jou voorvadergeeste. Hierdie rook, natuurlik is dit jy wat bid. Jy bid tot God en tot die aartsvadergeeste sodat aan jou gegee kan word die seëninge van hierdie wereld, van hierdie lewe.(5)

-
- (1) *leswalo*: voorspoedsalf of kragself, van ongeskroeiende middele en met vet vermeng. Dit kan aangesmeer word aan die liggaam of 'n klontjie daarvan soos 'n kersie gebrand word as 'n 'gebed' om seëninge.
- (2) *goloka*: om iets soos deeg of klei in 'n bolletjie te rol.
- (3) *tsokotsega*: bewende regop trek soos 'n rokie.
- (4) *koodimo*: 'n saamgetrekte vorm vir *kwa go dimo*, na boontoe.
- (5) Die *ngaka* wat hierdie teks dikteer het en die *leswalo* berei en uitgedeel het is nou oorlede maar was 'n gesiene ouderling in die Sendingkerk.

F.7

Leswalo ge o ntse o tuka, o o arametse; wa nna o ntse o kopa matlhogonolo ka thapelo ya gago. O tla re:

“Medimo yame! Anke ke fiwe matlhogonolo a otlhe a ke a tlhokang. Le batho ke a ba tlhōka.” Ka re: “A ke fiwe, ke tshwane le batho babangwe.” Ka re: E, ka re: “Modimo wamê, go fedile, a go nne jalo, ke fiwe.”

Ka tshwanno ya teng, ke go re ke rapele re o a ntsetseng pele. Ke ene o o tla mpegelang ko Medimong ba e leng bo ntatemogolo. Mme ke bona ba ba tlanthapelang kwa Modimong.

Leswalo le ke rapelang ka lona, ke setlhare, matlhare a teng. Go thugwa matlhare; a kopangwa le mafura a diphilo tsa podi le dilo tse dintsentse tse di tsenang mo leswalong le.

Die voorspoed-preparaat, terwyl dit nog brand, moet hy dit inadem; terwyl jy al die tyd seëninge vra deurmiddel van jou gebed. Jy sal sê:

“My aartsvadergeeste! Laat aan my tog gegee word al die seëninge wat ek kortkom! Ook mense kom ek kort.” Ek sê: “Laat aan my gegee word, dat ek kan wees soos ander mense.” Ek sê: Ja ek sê: “My God, dit is al, laat dit so wees, dat ek gegee word.”

Soos dit behoort te wees, moet ek eerste my vader aanbid wat my verwek het. Hy is dit wat my sal aanmeld by die aartsvadergeeste, hulle wat hy voorvaders is. En dit is hulle wat vir my sal voorbidding doen by God.

Die voorspoedpreparaat waarmee ek bid, is 'n boom, die blare daarvan. Die blare word fyngestamp; dit word gemeng met 'n bok se niervet en baie goed wat in hierdie vetklontpreparaat kom.

F.8

LESWALO LA MAKGONATSOTLHE

DIE 'ALLES-REGKRY' VOORSPOED-PREPARAAT

(Motlhako-kruiedokter van Mathubudukwane, Botswana. 1952)

Ke leswalo le le tshubiwang ka legala. Go silwa dikala tsa more o o bidiwang *Makgonatsotlhe*⁽¹⁾. E irwa leswalo, mme le kopangwe le nama ya pela. E tla beswa ka mollo, e omisiwe. Jaanong ge e omile, o e tsa o e thuga ka kika, e tswa bupe.

O bo o e tlhakanya le Makgonatsotlhe, le lerapo la motho o o sa swang, kampo lerapo le noga tse di tona. Kampo le ge e le letlalwana la kwena e lokelwa mo teng, kampo leobu.

Wa moṣsaya, wa mo besa mo mollong, o e sile e tswa bupe, o e loke mo teng. Ke tsona tse di tiisang leswalo le la Makgonatsotlhe.

Dit is 'n voorspoedpreparaat wat met 'n gloeiende kool gebrand word. Die takkies word fyn gemaal van die plant *Sphedamnocarpus pruriens*⁽¹⁾. Hiervan word die voorspoedpreparaat gemaak, en dit word verbind met die vleis van 'n dassie. Dit word in die vuur gebraai en gedroog. As dit dan droog is, neem jy dit en stamp dit in 'n stampblok, totdat dit verpoeier. Dan meng jy dit met hierdie 'Alles-regkry'-plant, en ook *die been van 'n mens* wat nie dood gegaan het nie, of die been van 'n groot slang. Of selfs 'n stukkie vel van 'n krokodil word daar in gesit, of 'n verkleurmanneltjie. Jy neem hom, en hy braai hom in die vuur, en maal dit fyn tot 'n poeier, en sit dit daarin. Dit is hulle wat hierdie 'Alles-regkry'-voorspoedpreparaat kragtig maak.

(1) *Makgonatsotlhe*: Pl. 340, 252. *Sphedamnocarpus pruriens* (Juss.) Szysz. Die naam beteken: 'Dit wat alles regkry'.

F.9

MEBITLWA E TLHABA BOTLHOKO BA PELO

(Motlòkwa - *ngaka* van Botswana 7.5.1955)

Botlhoko ba pelo ke jaaka ge mosadi a swetswe ke monna kampōngwana.

Ge motho a bolawa ke pelo, re tlhaba segwere sa *Theteli*⁽¹⁾ ka mebitlwa ya *Mosu*⁽²⁾, re be re se tthathega. Re mo nose 'halfkopi' gabedi ka letsatsi.

Mebitlwa e, ke gore e tlhaba botlhoko go bo ntshetsa ka kwantle.⁽³⁾

DORINGS 'STEEK' DIE HARTSEER

Hartseer is soos wanneer 'n vrou se man dood is of haar kind.

As iemand se hart seer is, steek ons 'n slangkop-bol⁽¹⁾ vol haak-en-steek⁽²⁾ dorings en kook dit. Ons laat daardie persoon 'n halfkoppie-vol (van die sop) drink, twee keer per dag.

Hierdie dorings steek naamlik die pyn om dit uit te dryf buitentoe.⁽³⁾

F.10

LEE LA LEGAKABE

(Kgatlā-*ngaka*, Pilanesberg, Tvl. 7.3.1963)

Ge ke batla legodu le le tshabileng le sentse, ke tsaya lee la legakabe, e leng lee la le letonanyana. Ke a le omisa mme ke ngatha mo teng ka e le motswako, mme ke le tlhakanya le mmitisa. Ke pheko. Le mamasiloanoka.

Ka boraro ba tsona di tshwanetse go dira tiro e ke e lopang badimong.

Phala⁽⁴⁾ ya pheko e, e e tthamilweng, ke phala ya mooka⁽⁵⁾, *lelota*⁽⁶⁾ la *samgwete*⁽⁷⁾.

Lelota le, le dirilwe gore e nne sethibo, e tle e re go o phunya mooka o sianele go thiba koo lona.

DIE KRAAI EIER

As ek 'n dief soek wat gevlug het en wat skade veroorsaak het, dan neem ek die eier van 'n kraai naamlik die eier wat 'n manlike kuiken(sou word). Ek laat dit droog word en ek breek daarvan af aangesien dit 'n 'versterker' is en meng dit met die heuningvoëltyjie. Dit is 'n kragmiddel. En ook die hamerkop.

Hulle drie moet die taak verrig wat ek vra van die voorvadergeeste.

Die fluit⁽⁴⁾ vir hierdie kragmiddel wat berei is, is die fluit van die mōkaby⁽⁵⁾, die was⁽⁶⁾ van die onderste opening⁽⁷⁾.

Hierdie was is gemaak om te dien as 'n prop, sodat wanneer jy die mōka oopsteek, jy gou moet maak om daar toe te druk.

-
- (1) *Theteli*: (Pl. 64) *Urginea sanguinea* Schinz (U. burkei Bak.) slangkop.
 - (2) *Mosu*: *Acacia tortilis* (Forsk.) Hayne subsp. *heteracantha* (Burch.) Brenan (= *A. litakunensis*) haak-en-steek.
 - (3) Die magiese werking word hier openbaar: steek die slangkop-bol 'seer' met dorings, sodat die seergemaakte bol die seer in die hart weer kan gaan uitdryf.
 - (4) *phala*: die fluit wat gemaak word om op te blaas, soos hier om die dief terug te 'roep'.
 - (5) *mooka*: klein swart bytjie in die grond. (mōkaby).
 - (6) *lelota*: bywās.
 - (7) *samgwete*: die onderste opening in die 'pot' van die mōkaby nes.

F.10

Badimo ba mooka, ge ba ka dumela gore lelota le le thiboge, mafura a otlhe a ile. O tla bona motlhala 'a ona, ge a ela kwa tlase fela. O itse gore ona mooka ga teng, o eletse le samgwete. Mme mo kitsong ya motho o o epang mooka o itse gore sebopiwa sengwe le sengwe se na le Morena.

Jalo, ge, kitso yaaka, ke itse ge morena wa dintsi tsa mooka o tshabile, o ile kwa tlase.

Die voorouergeeste van die mōkabye indien hulle toestem dat die wasprop oopgaan, dan sal al die mōkaheuning (onder) uitloop. Jy sal net die spoor van die heuning sien as dit ondertoe gevloei het. Jy sal weet dat daar nie mōkaheuning is nie, dit het in die onderste pypies weggeloo. Volgens die kennis van elke mens wat mōka grawe, weet hy dat elke skepsel 'n heer (of leier) het.

Op hierdie wyse is my kennis dat ek weet dat die 'koning' van die mōkabye gevlug het, hy het ondertoe gegaan.

F.11

KHUPAMARAMA MO BOLWETSENG

DIE GROOT BITERAPPEL EN SIEKTE

(Kgatla-*ngaka*, Pilanesberg, Rustenburg distrik. 1962).

Ge re bona motho a lwala thata, mme bolwetse ba gagwe bo gana ditlhare, re tsa'a peo ya Thola e kgolo, Khupamarama⁽¹⁾, re di sila boleta. Re tlilo ne re mo fa ka metsinyana gore a nwe. Ge e le motho o mo tona, re mo naya a koma fela gore ditshika tso tsotlhe tsa gagwe di kgone go dumella setlhare. Go tsamaya le madi a gagwe, go fitlhella fa bolwetse bo ka bong bo le teng.

Mo lebakeng la 'beke', molwetse wa rona re tla bona phetogo mo go ene ka go batla dijo, kgotsa metsi.

As ons vind dat iemand baie siek is, en sy siekte medisyne wêier, dan neem ons die saad (pitjies) van die groot-bitterappel,⁽¹⁾ en maal hulle fyn. Ons sal dit aan hom gee met 'n bietjie water, om te drink. As dit 'n volwasse persoon is, gee ons dit aan hom en hy sluk dit eenvoudig in, sodat al sy are die medisyne opneem. Dit beweeg saam met sy bloed tot waar die siekte kan wees.

Na verloop van 'n week sal ons 'n verandering bemark by ons pasiënt deurdat hy wil eet of water hê.

F.12

NGWOGO KE MOTHUBISO

DIE NABOOM AS PURGEERMIDDEL

(Kgatla-*ngaka*, Modipane, Botswana. 25.10.1954)

Ngwogo⁽²⁾ ke mothubiso o ke o dirisang ge nka fitlhella motho a na le dijeso⁽³⁾ kampo dibokwana ka mo maleng.

Ngwogo, kafa kitsong yame, ke itse mafsi a yone. Ke a a gama ke a kopanya le bupi, mme ke a gadikegadike ka mollo go a tlosa bogale bo bo tona. Ke be ke a tlhatlhole ke a fodisa, e le bupi fela jaanong.

Die naboom⁽²⁾ is 'n purgeermiddel wat ek gebruik as ek by iemand kom wat 'vreters'⁽³⁾ het of wurms, in sy maag.

Die naboom, volgens my kennis, weet ek hoe om die melk daarvan te gebruik. Ek tap van (die melk) en meng dit met meel, en braai dit dan oor die vuur om die ergste skerpheid daarvan weg te neem. Ek neem dit dan van die vuur af en maak dit koud, waar dit nou net poeier is.

(1) *Khupamarama, Thola e kgolo*: *Solanum incanum*, groot-bitterappel.

(2) *Ngwogo*: (Pl. 95) *Euphorbia ingens*, naboom; die 'melk' is baie giftig.

(3) *dijeso*: 'vreters', lewendige goed wat binne in jou maag woon en jou 'opvreet'.

F.12

Ke be ke tsaya ka nkô ya leswana gongwe ya thipa, mme ke tshela mo motlhodinyaneng gore motho a nwe.

Yaanong ke setlhare se se bêrêkang mala ka go thubisa Mme o tla thuba sentle. Fela a seke a ja sepe. Ge a nole mesong ka 8 o tla thuba ka 10, mme ka 12 o tla simolla go nwa motôgo.

Ge a na le dijeso ke tla di bolaya gore di tswela kwa ntle, go sa tlhole go le dibokwana. Sešesô se se ka tswang, ke gore ge go le noganyana, e tswa ka 'ditokinyana', le ge e le noga e e tlhogo di pedi.

Ke nosa Ngwogo e le nosi fela, mmogo le bupi, mme motho o tla fola.

Gape ke setlhare sa mosadi ge a kile a tshola ngwana mme a seke a 'rufa lefatshe', kegore a seka a ntsha madi a pelegi. Ke gore a phaphaletse fela, go sa tswe madi ape.

Jaanong ke tla mo nosa jalo ka nko ya thipa gabedi kampo ka 'half-teaspoon'. Mme ka nakonyana o tla boela mo mosuteleng⁽⁴⁾ e nna motsetsi o o batlegang.

O tla simolla go ja dijo le go sisa mafsi a go anyisa ngwana.

Gape, la boraro ke setlhare sa ngwana ge a antse mafsi a ga maagwe a a seng pila. Ke gore mafsi a a bidiwang *phusa*. A setse a themile, ke gore o merwalo. Ke 'phoisen' mo ngwaneng.

Jalo, ke a se mo nosa, ngwana, ka nko ya thipa. Mme ke tla nosa ngwana ka 8, ka 10 dimpa tsa ngwana di tla bo di phofile⁽⁵⁾.

Ge ke fitlhela gore mosadi ga a dumele go nna mpa, ke tshwanetse go mo nosa gabedi ka nko ya thipa kampo 'half-teaspoon'. Mme go tloga foo, mosadi o tla bolela kafa o bonyeng mosese⁽⁶⁾ wa'gwe o tsamaile ka tsela e mpša ka teng.

Ek neem dan met 'n lepel se steel of mespunt ('n bietjie) en gooi in 'n bietjie suurdeeg (bier) sodat die persoon dit drink.

Nou is dit 'n maagmedisyne deur dit te laat werk. Sy maag sal goed werk. Maar hy moet niks eet nie. As hy in die oggend om 8 uur gedrink het sal sy maag om 10 uur werk, en om 12 uur kan hy bietjie slap-pap eet.

As hy 'vreters' het, sal ek hulle doodmaak sodat hulle kan uitkom en daar nie meer wurmpies agterbly nie. Die vreter wat kan uitkom, dit wil sê as daar 'n slangetjie is, sal hy in stukies uitkom, selfs al is dit 'n tweekop-'slang'.

Ek laat hom slegs die naboom (melk) drink, saam met die meel, en die persoon sal gesond word.

Ook is dit die middel vir 'n vrou wat geboorte gegee het en sy nie die 'aarde bedank het met 'n geskenk nie', dit wil sê dat sy nie die bloed van die geboorte gestort het nie. Sy het net opgedroog sonder dat daar bloed gevolg het.

Ek sal haar dan so laat drink, twee mespuntevol of 'n halwe teelepelvol. En binne 'n kort tydjie sal sy terugkeer na die 'beesmis'⁽⁴⁾ en sal sy 'in kraam' wees soos mens dit wil hê.

Sy sal begin eet en ook sal haar melk kom om die kind te soog.

Derdens is dit medisyne vir 'n kind as hy sy moeder se melk gedrink het wat nie goed is nie. Hierdie melk word *phusa* genoem. Dit het reeds dik geword, dit wil sê sy is swanger. Dis gif vir 'n kind.

Ek laat die kind dan 'n mespunt vol van die medisyne (naboom) drink. Ek sal dit vir hom 8 uur ingee, en 10 uur sal sy maag afgeblaas wees.⁽⁵⁾

As ek vind dat 'n vrou nie swanger word nie, dan moet ek haar twee mespuntevol laat drink of 'n halwe teelepelvol. En van dan af, sal die vrou sê op welke nuwe wyse sy gevind het dat haar 'rok'⁽⁶⁾ geloop het. (Hoe dit met haar maandstonde verloop het.)

(4) *mo mosuteleng*: 'n vrou in kraam lê op ongeveer twee mandjiesvol droë fyn beesmis op die vloer, om die bloed en vloeistof by geboorte te absorbeer.

(5) die geswelde maag van die kind word 'normaal' van die purgeermiddel.

(6) *go bona mosese*: 'om die rok te sien', is om te menstrueer.

F.13

**MOJAJA KE MOTHUSO WA
MABELE**

**OM KORINGSAAD TE BEHANDEL
MET BOBBEJAANGIF**

(Kgatla-ngaka van Modipane, Botswana 25.10.1956)

Mojaja⁽¹⁾, *More-a-noga*, *Nkolopane*,
Pôô e-tshetlha, ke selo se la sengwe.

Mojaja ke o itse ge e le setlhare se se golo
sa mabele, go dira mothuso wa mabele.

Ke gore ke se latele fela ge letsatsi le
tswa. Ge ke fitlha fa go sôna ke gore
moriti waaka o seke wa wela mo setlhare
seo sa Mojaja. Ge ke fitlha ke tla se epa,
mme ge ke tshwara segwere sa teng, ke
tshwanetse go se phatlhola go ntsha
sephaphati kegore semika se se kanang ka
letsogo.

Ge ke sen'ô se ntsha ke a boella ke
tshela fa mosimeng fa. Mme ke tshella ka
maoto fela. Ke katela mosima ka maoto.
Ge ke tloga, ke tlhamaletse kwa letsatsing
le tswang teng, ke sa gadime kwa morago.
Ke be ke tloga ke ya kwa gae.

Ke batla matlapana a le mane a
magakwa. Yaanong mantsiboa ke di loke
mo lengeteng mmogo le setlhare seo, ke
di gadike mmogo. Ge di gadikegile ke di
ba'a fa, gore di fole. Ke be ke sila segwere.
Ke be ke se duba ka mafura a phofu. Ge ke
se fetsa, ke tsa'a matlapana ale, ke y'ô go
bapola tshimo.⁽²⁾

Ke be ke boela kwa gae, ke yo kopola
kwa setlhareng sele se se dubilweng go yo
go naya mosadi gore a kopanye setlhare
se le mabele, a le mo leselong.

Ge a fetsa o tsaya peo gape go e isa kwa
tshimong, a e isa mo ditikolong tse nne
tseo fa ke beileng dimepe teng. Ke gore
o 'bolotse mothuso'⁽³⁾

Ke gore batho ba tlaatla go kopa thuso mo
go nna go dira jaaka ke dirile.

Bobbejaangif⁽¹⁾, 'Gif-vir-slange',
Nkolopane, 'Geel-bul' is dieselfde ding.

Ek ken bobbejaangif as die groot
middel vir koring, nl. om die koring te
help.

Ek moet die plant gaan soek as die
son opkom. As ek by die plant kom dan
moet my skaduwee nie op daardie
bobbejaangifplant val nie. As ek daarby
kom sal ek dit oopgrawe; en sodra ek by
die knol kom, dan moet ek 'n stuk daarvan
afkap om 'n skyf. uit te haal net so groot
soos (my) hand is.

Nadat ek die stuk uitgehaal het, gooi
ek weer hierdie gat toe. Maar ek gooi net
met my voete die gat toe. As ek vertrek
dan loop ek reguit na waar die son opkom,
sonder om agtertoe te kyk. Ek gaan dan
weg, en keer terug huistoe.

Ek soek vier wit kristalklippe. En as
dit aand is, plaas ek hulle in 'n hol
potskerf saam met daardie plant en ek
braai hulle saam. Nadat ek hulle gebraai
het, sit ek hulle hier neer om koud te
word. En ek meng dit dan met elandvet.
As ek klaar is neem ek daardie klippe en
gaan om die tuin (land) vas te pen.⁽²⁾

Ek gaan dan huistoe, neem van die
'medisyne' wat aangemaak is en gee dit
vir die vrou sodat sy dit kan vermeng met
die koring wat in 'n uitwanmandjie is.

As sy klaar is neem sy weer die saad
na die land, en sit dit by die vier
hoeke waar ek die vier 'penne' (klippe)
gesit het. Dit wil sê sy het nou die
'hulpmiddel losgelaat'.⁽³⁾

Dit wil sê die mense sal kom om van my
hulp te vra om net so te maak soos ek
gedoen het.

-
- (1) *Mojaja*: (Pl. 58) *Adenia digitata*, bobbejaangif; 'n dodelik giftige bolplant wat oor die hele Kgatlagebied en tot in N. Tvl. voorkom.
- (2) *bapola*: vaspen soos 'n vel. Hier word die land 'vasgepen' dus beveilig. Die Christelike woord 'kruisig' wat in Tswana, *bapolwa*, *bapotse* is, se grondbetekenis is dus 'vasgepen'.
- (3) *o bolotse mothuso*: die hulpmiddel aan die werk gesit.

F.13

Mme peo ya teng e tlhatswiwa ka *Mabofe* le ka *Mohubu*⁽⁴⁾. Ke gore a e tswe yotlhe kafa mmung.

Yalo mabele a tla nonofa a alogediwa, ka sona setlhare seo se dubilwe ka metse a a ka 'kiriwang' mo letshwagong la *Morula*⁽⁵⁾.

Jalo mabele, mong 'a tshimo o tla nteboga ka kgetsana ya mabele ge a sena go photwa.

Mme mothuso o o nong o sala ge go byalwa, o tshwanetse go apelwa bana mosokwana⁽⁶⁾ kampo mosadi-mogolo.

En hierdie saad word gewas met *Cissus quadrangularis* (slingerplant oor heinings) en met wildedruif⁽⁴⁾. Die rede is: dat al die saad uit die grond moet bpkom.

So sal die koring krag kry en vrygestel word, aangesien daardie medisyne vermeng is met water 'gekry is' in die holte van 'n maroelaboom se mik.⁽⁵⁾

Wat die koring betref, sal die eienaar van die land my beloon met 'n sak koring nadat dit geoes is.

Die 'hulpmiddel'-saad wat oorgebly het toe daar gesaai is, daarvan moet pap⁽⁶⁾ gekook word vir kinders of vir 'n ou vrou.

F.14

TAKAPHEPA⁽⁷⁾

(Kgatla-*ngaka* van Malolwane, Botswana. 1953)

Tiro ya teng ke go tlhapisa mmele gore ke nne phepa. E tlosa leswe la bofifi; bofifi⁽⁸⁾ be lesu.

Jaaka ge ke tlhapa ka ona, bo tla nthibella gore ke seka ka nkgela batho. Ke nne phepa mo o mongwe le o mongwe.

Tiro ya teng gape ke ya leswalo. E tsengwa mo teng gore leswalo le tle le nne phepa.

Le mo lenakeng la motse, gore motse o nne o o phepa; o ratwe ke batho mme ba seke ba tlelwa ke kotsi.

WIT KALKERIGE KLIP

Die funksie hiervan is om die liggaam te was, sodat ek rein kan wees. Dit neem die 'onreinheid' van 'verdonkering' weg; doodsverdonkering. (8)

As ek so daarmee was, sal dit verhoed dat ek vir mense onaangenaam sal 'ruik'. Dat ek 'skoon' sal wees vir elke een.

'n Verdere gebruik daarvan is in die 'voorspoedsalf' sodat dit 'skoon' kan wees.

Ook in die stat se medisynehoring (moet dit kom) dat die stat 'skoon' kan wees; dat mense daarvan kan hou en nie deur teenspoed oorval sal word nie..

-
- (4) *Mohubu*: (Pl. 442) *Cyphostemma puberulum* (C.A. Sm.) Wild & Drummond, wildedruif, kom in die lente met sterk spruite uit die grond al is dit warm en droog.
- (5) Plante, en selfs water wat in 'n boomholte gevind word het groot 'krag'.
- (6) *Mosokwana*: koringpap. (suurpap is: *tiing*.)
- (7) *takaphepa*: is 'n sagte krytagtige spierwit klip.
- (8) *bofifi*: soos *sefifi*, donkerheid as gevolg van die dood.

F.15

**GO TIISIWA KA
MATLHOMAGANYANG**

**OM VERSTERK TE WORD DEUR
(pr.) EULOPHIA**

(Matebele-*ngaka* wat onder die Bakgatla woon te Sikwane, Botswana. 25.10.1954)

Tiro ya yona

Die funksie hiervan

(a) Mo pông

Ge o batla gore pông ya gago e tsamae le lesaka lo lotlhe mme gore dikgomo di tle di tsale, o tsa'a segwere sa Matlhomaganyang, o se kopanya le *Ngombe*, o di thuge o o kopanye' le metsi, o tshela mo letswaiing la pông, gore e tle e o je le letswai.

Yaanong o tla bona e palama dikgomo e sa lape, e be e di fetse tso tsothle. Mme dikgomo tsa lesaka le lengwe e tla di tlogela e sena sepe le tsona. Dikgomo tsa' go di tla tsala thata!

(b) Mo monneng, ge a ipona a le bokoa, a sena madi, o tla sega mo segwereng sa Matlhomaganyang o o thuge, o o tshela mo mafsing a podi kampo a kgomo, o bo o o nose monna, gangwe fela. Mme o tla tiya, a sa lape. Ke gore o tla tshola bana ba le ba ntsi mme ba latelana ka pele.

(c) Mo motsetsing: ge mosadi a le moimana mme a tshwengwa ke ditlhabi, o tla sega mo segwereng sa Matlhomaganyang o thuge, o tshela mo metsing a a nowang ke babotlhe mo lapeng gammogo le motsetsi. Yaanong ditlhabi di tla mo tlogela mme o tla tshola ngwana ka bonolo fela.

(d) Mo peleging, fa a palelwa, o tla tsaya bontlhabongwe ba segwere sa Matlhomaganyang o se thuge, o tshela marothodi a le mabedi a Mokgopa (o mogolo)⁽¹⁾ mo teng, ga mmogo le metsi, o bo o nose mosadi. Mme o tla tshola ngwana ka pele fela. Ke gore Matlhomaganyang o koba ngwana gore a tswa, go tle o o mo latelang. Matlhomaganyang o tla sala o baakanya madi a mosadi, go sena ditlhabi. Mme ge mosadi a ka nosiwa Matlhomaganyang go feta tekanyo, ngwana a ka tsholwa a sule, mme mosadi ene o tla bo a ntse a siame fela.⁽²⁾

(e) Mo baneng, ge o ka nosa bana metsi a a tshetsweng Matlhomaganyang le ge e le beke, ba tla phela sentle ba sa tshwarwe ke bolwetsi.

(a) By 'n bul

As jy wil hê dat jou bul die hele kraal moet besoek sodat die koeie kan kalf, dan neem jy die bol van Eulophia en voeg dit by die plant *Ngombe*, stamp hulle fyn en voeg water by, en gooi dit op die sout vir die bul, sodat hy dit saam met die sout kan eet.

Jy sal dan vind dat hyal die beeste onvermoeid besoek en afhandel. Maar die beeste van 'n ander kraal sal hy laat staan en niks met hulle te doen wil hê nie. Jou beeste sal baie kalwers kry!

(b) Vir 'n man: as hy bemerk dat hy swak is, nie bloed het nie, dan sny jy van die vol van die Eulophiaplant, en stamp dit stukkend en gooi dit in bok- of beesmelk en laat die man dan drink, net een maal. En hy sal sterk word en nie moeg word nie. Dit beteken dat hy baie kinders sal kry en hulle sal mekaar gou opvolg.

(c) By 'n swanger vrou: As 'n vrou swanger is, en gepla word deur pyne, dan sny jy van die bol van Eulophia 'n stuk af en stamp dit stukkend en gooi dit in die water wat deur almal gedrink word in die *lapa*, sowel as die swanger vrou. Die pyne sal haar verlaat, en sy sal gemaklik geboorte skenk.

(d) By 'n bevalling, as sy dit nie regkry (om geboorte te gee nie) dan neem jy die een helfte van 'n Eulophia knol en stamp dit fyn en gooi twee druppels van die groot aalwyn⁽¹⁾ (*Aloe marlothii*) daarin, sowel as water, en laat die vrou drink. En sy sal dan spoedig die kind baar. Dit beteken dat Eulophia 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, dan kan die kind dood gebore word, maar die vrou self sal niks makeer nie.⁽²⁾

(e) Vir kinders: As jy kinders water laat drink waarin Eulophia gegooi is, selfs vir 'n week lank, sal hulle lekker lewe en nie siek word nie.

(1) *Mokgopho o mogola*: Aloe Marlothii, groot aalwyn.

(2) Hiervolgens sou die Eulophia gebruik kon word vir vrugafdrywing.

F.16

GO TLHAPISA MOTHO KA
MOKHURA WA NOKA

OM 'N MENS TE 'WAS' MET DIE
RIVIERKASTEROLIEBOOM SE
WORTEL

(Kgatla-*ngaka* van Ma'olwane, Botswana 1953)

Ditaola, ge di wele 'Mogolore' ke tsa'a modi wa Mokhura⁽¹⁾ wa noka. Ke a o tshuba, mme molwetse o a o aramela. Ke mo tlhabela ka ona, ditokollo tso tsotlhe tsa gagwe.

Mme ke tla dira jalo mo matshwenyego a otlhe a a ka tshwenyang motho o o tsileng ko'нна.

Ge di ne di wele: 'Mogolore wa kgaba', ke tsa'a modi wa Mokhura wa noka, ke a o thuga ke o tshella mo mogopong. Ke tsa'a *Mosimama*⁽²⁾ le *Morarwana* ke di thuga, ke di tshella jalo mo mogopong. Ke be ke ga metsi a ntlha ge mosadi a tswa nokeng, pele a ise a giwe⁽³⁾ ke ope, ke a tshella mo ditlhareng tsele mo mogopong.

Mantsiboana ke a mo tlhapisa, mme ge Modimo o rata o tla fola kgaba e. Ka e le motho, ke tla mo tlhapisa ka matsôgô. Kgomo, ntlu, lapa ke di tlhapisa ka seditse.

As die dolosse, 'Mogolore' geval het dan neem ek die wortel van die rivierkasterolieboom⁽¹⁾. Ek steek dit aan die brand en die kranke adem die dampe in. Ek kerf hom daarmee in by al sy ledemate.

Ek sal so handel vir alle kwale waarmee iemand gepla word wat na my kom.

Indien hulle (die dolosse) 'Mogolore van verwensing' geval het, neem ek die rivierkasterolieboom se wortel, ek, stamp dit fyn en gooi dit in 'n houtbak. Ek neem die *Senecio longiflorus*⁽²⁾ en *Morarwana* en stamp hulle fyn, en gooi hulle ook so in die houtbak. Ek skeep dan van die eerste water as 'n vrou van die rivier kom, voordat iemand daarvan geskep het⁽³⁾ en ek gooi dit op daardie medisynes in die bak.

Teen die aand sal ek hom was, en as God wil sal hy van hierdie verwensing gesond word. Aangesien hy 'n mens is, was ek hom met my hande. Beeste, 'n huis, 'n werf was ek met die stertkwas.

F.17

NAWA YA MOKHURA

Lekakaba la nawa la Mokhura⁽⁴⁾ le lentsho, le kotsi ge le ka tsena mo mabeleng. Ya re ge o ka a silela le mabele tsa ba tsa jewa ke motho mo dijong, motho wa teng o tshwanetse go tsenwa go fitlhela gala ya motho e di bodise mo maleng sentle. Ke gona di tla tswang.

Mme motho wa teng, morago ke molwetse wa *lekoka*⁽⁵⁾, gobane e tshumile teng ya motho.

O mo fe 'kasteroli', dikgaba tse tharo, a di nwe, a tlhatswege teng ya gagwe.

Ge e le mo dinong, batho be teng ba fetoga ditsenwa ka go di nwela le byalwa. Ba tla fola morago ga letsatsi.

DIE KASTEROLIESAAD

Die swart dop van die kasteroliesaad⁽⁴⁾, is gevaarlik as dit tussen die koring kom. Indien jy dit saam met die koring sou fynmaal, en dit deur 'n mens geëet sou word, dan sal daardie mens besete word, totdat sy gal dit in sy maag mooi laat ontbind.

Dan sal dit uitkom.

Maar daarna sal daardie kranke 'n invalide⁽⁵⁾ wees, want dit het sy ingewande gebrand.

Jy moet hom kasterolie gee, drie lepels vol, wat hy moet drink, sodat sy ingewande uitgewas kan word.

As dit in die bier kom, verander daardie mense in besetenes, deur die (saaddoppe) met die bier te drink. Hulle sal eers na 'n dag weer gesond word.

(1) *Mokhura, Mogolore*: *Ricinus communis*, kasterolieboom.

(2) *Mosimama*: *Senecio longiflorus* (D.C.) Sch. Bip. sambokbossie.

(3) *giwe*: sametrëkking van *gaiwa, gaiwe*, dus 'geskep is'.

(4) *Mokhura*: *Ricinus communis*, kasterolieboom.

(5) *wa lekoka*: *wa kgale*, 'n invalide.

F.17

Mala a bona a tla 'ipereka' thata motshegare le bosigo.

Kana lekakaba le kgomarela mo maleng, kante kasteroli e borethe. E tla e tlhatswa e e tlosa mo maleng.

Hulle mae sal verskriklik werk, dag en nag.

Hierdie dop sit natuurlik vas aan die maagwand, terwyl die kasterolie glad is. Die (olie) sal die maag uitwas en die (doppies) verwyder.

F.18

MOSÊTSÊ(1)

(Kgatla-*ngaka* van Rustenburg distrik. 7.7.1962).

Ke thibela phefo ka yona. Ke thibela bolwetse ka yona. Ge phefo e batla go tshuba kapele, mabele a ese a butswa, re tswala ka ona Mosetse, o tlhakantswe le lelota la moôka le Mosetlha⁽²⁾. Ke tswala phefo, ga e tshuba ka pele.

Ge e le bolwetse, ke epa medi. E lokelwa mo ditsaganeng tso tsotlhe ge ba bidisa bogobe. Ge ba apa'a, ba tlogela kgaragana ya modi mo tsaganeng; ga se tswe.

Ke tsa'a modi wa teng, koo thibela bolwetse mo dikhutleng tsa naga; koo *pakarega*⁽³⁾ (tswala). Bo sala kwa teng koo, ele ka kitso ya bontatemogolo, ba ba neng, ba ja bogobe bo bo bedisitsweng ka dilo tse. Ba ne ba sa tshwengwe ke phefo le malwetse.

Le molwetse ge a palletswe, e le sebaka a sa fole, re ka nna ra tsaya modi o wa Mosêtsê mo dijong tsa gagwe. O tla tsoga.

KIEPERSOL(1)

Ek keer die wind (ryp) af daarmee. Ek keer siekte daarmee af. As die ryp vroeg wil kom voordat die koring ryp is, dan maak ons 'toe' met die kiepersol gemeng met môka-bywas en huilbos⁽²⁾. Ek maak die wind toe, as hy te gou 'brand' (ryp).

In geval van siekte, grawe ek die wortels (van die kiepersol). Dit word in al die kleipotte gesit waarin hulle pap laat suur word. As hulle pap kook, dan los hulle die stuk wortel in die pot; dit kom nie uit nie.

Ek neem (ook) van die wortel en gaan keer die siekte in die uithoeke van die veld; ek gaan dit 'toemaak'⁽³⁾. Dit bly daar, met die wete van my voorouers, wat pap geëet het wat met hierdie goed suur gemaak is. Hulle was nie deur ryp en siektes gepla nie.

So ook as 'n kranke reeds lank nie kan gesond word nie, dan kan ons hierdie kiepersol wortel neem (en plaas) in sy kos. Hy sal dan opstaan (gesond word).

(1) *Mosêtsê*: *Cussonia paniculata* Eckl. & Zeyh. kiepersol.

(2) *Mosetlha*: (151) *Peltophorum africanum* Sond. huilbos, huilboerboon.

(3) *pakarega*: *go tswala*, om iets af te weer, om wind (koue, siekte) te verhoed om te kom.

F.19

TSEBEDINTLHA(1)*DIE BOESMANGIFBOOM*

(Mofokeng-*ngaka* van Pilanesberg, Tvl. 12 Nov. 1962)

Tsebedintlha ke 'namane e tona' ya pheko! Bogolo re e dirisa mo dijiesong. Se ntsha dijeso mo mothong. Le mala, e a a 'bêrêka': matlhare a teng. A a silwa, e be bopi, motho o kgone go a nwa ka metsinyana.

Ge motho a opywa ke tlhogo o ka na wa mo silela lekwati gongwe thupa ya teng, a sunetsa, mme o tla ithimola thata.

Mo phekong ya lenaka e tsena mo tshithlong e kopantswe le lebolobolo le tse dingwe. Tiro ya yona mo lenakeng: re bapola ka *Moragabalo*(2). Ke lemepe le le tshasiwang setlhare se.

(Kgatla-*ngaka* van Pilanesberg, Tvl. 1962).

Tsebedintlha ke mothubiso. O tlhaodisa 'gala' gore e seke ya go bolaya. O a nowa. Ge o bolawa ke mala, o ja lethlare la teng fela. A tla didimala ka metsotsonyana. Ke setlhare se se tona.

Gape ke moithimodiso, ge motho a pallwa ke go tsoga. Go falwa modi wa teng, o bo o mo sunedisa. O tla ithimola, morago a ba a tsoga.

Ge o 'ira mothubiso, o sela makwati a teng, o a o 'meta' ka gore o tliilo 'bereka' mala a gago. 'khota teaspoon' e lekanye. Le ene o tliilo go bolella gore: selo se se mpolaila, mme a thubile thata.

Die Boesmangifboom(1) is 'n yslike kalf' van 'n kragmiddel! Ons gebruik dit veral vir toorgoed wat jou opvreet. Die (plant) haal 'vreters' uit 'n mens uit. En ook laat dit die maag werk: d.w.s. die blare daarvan. Hulle word fyngemaal tot 'n poeier, sodat 'n mens dit met 'n bietjie water kan drink.

As 'n mens se kop seer is, dan kan hy vir hom die bas fynmaal of 'n takkie daarvan, sodat hy dit kan opsnuif, en hy sal baie nies.

In die kragmiddel vir die (medisyne-) horing, kom die plant in die salf, vermeng met pofadder en ander (middele). Die funksie hiervan in die horing is dat ons met *Moragabalo*(2) vaspen. Dit is die pen wat met hierdie middel gesmeer word.

Die Acokanthera is 'n purgeermiddel. Dit laat die gal afskeid sodat dit jou nie laat siek word nie. Dit word gedrink. As jy maagpyn het kan jy net 'n blaar daarvan eet. Dit sal binne 'n paar minute bedaar. Dit is 'n belangrike middel.

Ook is dit 'n niesmiddel, as iemand te siek is om op te staan. Die wortel van die plant word gekrap en jy laat die kranke dan snuif. Hy sal nies en daarna opstaan.

Om dit as purgeermiddel te gebruik tel jy van die bas op en meet 'n deel daarvan af, want dit gaan jou maag laat werk. 'n Kwart teelepelvol is genoeg. Hy sal ook vir jou sê: hierdie ding het my 'gemoor' omdat sy maag baie gewerk het.

(1) *Tsebedintlha*: (494) *Acokanthera oppositifolia* (Lam) L.E. Codd.
Boesmangifboom.

(2) *Moragabalo*:

F.20

MABOFE MO THABELA YA ME

*MY BESKERMMIDDEL, MET
CISSUS QUADRANGULARIS DAARIN*

(Kgatla-*ngaka* van Malolwane, Botswana. 1953)

Thabela(1) ke molemo o k' o dirileng, e leng phemo ya me; sefetho se ke busetsang marumo a otlhe ao kwago mong a ona a nne a tlile go mpola'a.

Ke tsa'a *Mabofe*(2), ke tsa'a *Matjane*(3), ke tsa'a *Phate-ya-ngaka*(4) ke tsa'a *Moragangaka*(5) ke tsa'a *Matlwadiolo*(6).

Tiro ya *Mabofe* ke go re e 'bêrêka' meleko e e ka ntlelang kampo mang le mang o ke mo alafang a loilwe.

Le go tshapisa, ke tshapisa ka yone ke e tshakantse le *Mogaga*(7) le *Morarwana*(8) o o tswang mafsi.

Tshimo le dikgomo ke di tshapisa ka *Mabofe* le *Morarwana* le *Mogaga* le *Mosimama*(9).

Ke gore *Mabofe* e bofa melemo ya boloi. E ya thugwa e tsewe *ditlhotlhwankga*(10) tse tsa yona go tshapisa.

Ge ke dira lenaka, ke a e tshuba ke e tshakantse le *Matjane* le *Moraga-ngaka* le *Mphêra*.(11)

Bo tshubywa mo lengetaneng mme ke tsee mosidi wa teng, ke o sile, ke o dube ka mafura a kolobe, ke loke mo lenakeng la kgomo.

'n'Beskermmiddel'(1) is 'n kragmiddel wat ek berei het wat dien tot my beskutting; die afweermiddel waarmee ek al die pyle wat op pad was om my te kom doodmaak laat terugkeer na die persoon wat hulle afgestuur het.

Ek neem *Cissus quadrangularis*(2) en *Matjane*(3) en ek neem *Brunsvigia radulosa*(4) en bosboekenhout(5) en *Maerua juncea*(6).

Die funksie van die *Cissus quadrangularis* is om op te tree teen pogings tot toordery wat teen my gerig mag wees, of vir enige persoon wat ek mag behandel wat getoor is.

Ook om te reinig, besprinkel ek daarmee nadat ek dit vermeng het met jeukbol(7) en met melktou.(8)

Ek 'reinig' 'n land en beeste met *Cissus quadrangularis* en melktou en jeukbol en sambokbossie(9).

Dit beteken dat die *Cissus*-plant die toormiddele vasbind. Dit word fyngestamp en die stampsels(10) word geneem om mee te besprinkel.

As ek 'n medisynehoring maak, dan skroei ek dit, vermeng met *Matjane*, bosboekenhout en die *Mphêra*-plant.(11)

Dit word in 'n stuk kleipot gebraai en ek neem die houtskool daarvan, maal dit fyn en meng dit met varkvet en sit dit in 'n beeshoring.

-
- (1) *Thabela*: Die middel wat berei word om pogings tot toordery af te weer, en terug te stuur om die afsender te tref.
- (2) *Mabofe*: (Pl. 1) *Cissus quadrangularis* L.
- (3) *Matjane*:
- (4) *Phate-ya-ngaka*: (Pl. 391) *Brunsvigia radulosa* Herb.
- (5) *Moragangaka*: (Pl. 457) *Pittosporum viridiflorum* Sims. bosboekenhout, stinkbas.
- (6) *Matlwadiolo*: (Pl. 404) *Maerua juncea* Pax. subsp. *crustata* wild.
- (7) *Mogaga*: (Pl. 103) *Urginea altissima* Bak. jeukbol, maerman.
- (8) *Morarwana*: melktou.
- (9) *Mosimama*: (pl 4) *Senecio longiflorus* (D.C.) Sch. Bip. sambokbossie.
- (10) *ditlhotlhwankga*: fyn gestampde dele van 'n plant.
- (11) *Mphêra*:

F.20

Yaanong ke tla tsaa lephatsa la tladi ke le lokelle mo lenakeng, Ke lona lebona la teng la ge ke bonega motho ke mo alafa mo boloing. Mme ge Modimo a rata, a fole. Ge a fola mo boloing, o tshwanetse go mpha kgomo.

Ga re nke re tlhapisa motho ka Mabofe, ka o tla mmaba, o tla mo kgobola.

Mabofe ke lenaka le le golo mo dikgomong. Ge motho a di tsene go di lowa, ba go tlhorontsitse mo go loweng, di sa tsale pila, re bofa ka ene Mabofe dikgomo.

Ge motho a koafetse mo mabogong go tla tsewa Mabofe. Ge o kgetla kala ya teng, o batla e e lebaganyeng le go tswa ga letsatsi. Ke tlholego ya borre ba bogologolo. O tla ya gae o o thuga. Yaanong o ka tlhaba molwetse mo ditikologong tsa mabogo, o tshase more o. Ge Modimo o rata, a ka fola ka bonako. Le mosadi wame ke mo alafile jalo.

Ek neem dan 'n boom splinter wat die weerlig getref het en sit dit in die horing. Dit is dan die (medisyne) se lig, sodat as ek iemand 'belig' ek hom van die toordery sal genees. As Modimo wil, sal hy gesond word. As hy van die toordery genees, dan behoort hy vir my 'n bees te gee.

Ons was 'n mens nie met Cissus quadrangularis nie, aangesien dit hom sal laat jeuk en dit sy vel sal afdop.

Die horing met Cissus in, is van groot belang vir die beeste. As iemand tussen hulle ingekom het om hulle te toor en hulle jou regtig met toordery aangeval het, en die beeste nie behoorlik wil aantel nie, dan 'bind' ons die beeste met Cissus quadrangularis.

As iemand se arms swak geword het dan neem ons van die Cissus-plant. As jy 'n rank afpluk dan soek hy een aan die oostekant. — Dit is die oorgelewerde gebruik van ons vaders van die oertyd. — Jy neem dit huistoe en stamp dit stukkend. Dan kan jy die kranke rondom die arms daarmee inkerf, en van hierdie middel daar aansmeer.

As Modimo wil sal die persoon spoedig gesond word. Ook my vrou het ek so behandel.

G.1

PHEKO YA LENA KA (1)

(’n Motlhako-*ngaka* sonder dolosse in Botswana, 1953)

Jaaka ke le *ngaka*, ke tshwanetse gore ke tshole lenaka la pheko. E ntse e le yona tshitlho e ke e tshotseng mo teng.

Mme pheko e, ke yona e ke e dirisang go phékola sengwe le sengwe se ke batlang go se dirisa gore se seke sa ba sa tshwarwa ke ope, a ba a ntshenyetsa.

Pheko e ke namane e tona ya tiro. Ke yona bophelo ba motho o mongwe le o mongwe; pheko!

Ge ke dira pheko, ke tshwanetse go itse gore ke tiro e kgolo. Le ge ke ruta motho pheko, ke mo ruta tiro e kgolo eseng matshanokwane.

Pele ke tla batla mafura a *kolobe ya naga*, le *kolobe e ntshu ya mo gae*. Ke go re di thata, di na le matla. Di a tlhakangwa.

Jaanong ke tsa’a dilo tse di ntse, mme ke di lokele mo teng.

Ke tsa’a *kwená*, yona gopane ya noka letlalo la teng. Le tsena mo teng. Le mafura a yona. Ke tsa’a *tlhware*, mafura a yona.

Go tlhokega *phika*.⁽²⁾ Ke namane e tona ya pheko, ba ya tle e re dikgosi di utlwe o e tshotse, ba go atamela ba re: ‘Nna o e bonye jang!’

Molalatlhageng ⁽³⁾ ke go re: lerapo la motho; la monna, monna ke tau; mosadi o bonya. La motho o mosweu kampo o montsho. Eseng o o suleng ka bolwetse, nyaa. A lerapo le kgaogile, a o bolailwe ka sengwe, o siame. A o nwetse mo metsing, o siame. Ke pheko e tona. E e sa tlogelweng mo diphekong, nyaya.

Le *Mabofe*.

Le *leobu*, le mo teng.

DIE KRAGMIDDEL IN DIE HORING⁽¹⁾

Waar ek ’n *ngaka* is, moet ek ’n ‘kragmiddel-horing’ hê. Dit is nog steeds die kragself wat ek daarin het.

Hierdie kragmiddel wend ek aan om enige ding te versterk, wat ek so wil maak dat niemand dit sal aanraak en hy my dan skade berokken nie.

Hierdie kragmiddel is ’n geweldige ding. Hierdeur leef elke mens; so ’n kragmiddel!

As ek ’n kragmiddel maak, moet ek weet dat dit ’n groot werk is. En ook as ek vir iemand leer hoe om die kragmiddel te maak, leer ek hom ’n groot ding en nie speletjies nie.

Eers sal ek ’n vlakvark se vet soek, en ook (die vet van) ’n swart mak vark. Hulle is nl. sterk, hulle het krag. Hulle (vet) word vermeng.

Ek neem vervolgens ’n hele aantal goed en sit die daarin:

Ek neem die krokodil, nl. die waterlikkewaan, sy vel. Dié kom daarin. En ook sy vet. Ek neem die luislang, sy vet.

Wat nodig is, is die ‘*phika*’- slang.⁽²⁾ Dit is ’n geweldige kragmiddel, wat indien hoofmanne hoor dat jy dit het, hulle nader na jou toe kom en vra: ‘Hoe het jy dit in die hande gekry!’

‘Lêer in die ruie gras’ ⁽³⁾ d.w.s. die bene van ’n mens; van ’n man, ’n man is ’n leeu; die vrou is stadig. Van ’n Blanke persoon of ’n swarte. Maar nie van een wat dood is deur siekte nie, nee. Is die been afgebreek of is hy deur iets gedood, hy is goed. Of het hy in water verdrink, hy is goed. Dit is ’n belangrike kragmiddel, wat nie weggelaat word in die bereiding van kragmiddele nie, nee.

Ook ‘Vasmaker’ (*Cissus quadrangularis*).

Ook die verkleurmannetjie kom in (die mengsel).

-
- (1) *pheko*: ’n kragmiddel wat gebruik kan word om te versterk of te beskerm, en wat in ’n beeshoring bewaar word.
- (2) *phika*: ’n slang wat na bewering groter en vinniger is as ’n mamba. Alle *dingaka* ken die slang, wat volgens hulle, staalgrys is met wit spikkels. Die slang seil glo met die voorste deel van die lyf regop in die lug.
- (3) *Molalatlhageng*: die geheime benaming vir enige been van die mens se skelet, wat nie deur siekte dood is nie.

G.1

Le segokgo se se tona se se bidiwang
Tshere (4)

Wa e epa, wa e bolaya, wa e gadika,
wa e sila. O e tsenye mo teng moo.

Lefatsha la tladi (5) le lona le tsena mo
teng mo. Ebile ke lebônê, le le bônêgelang,
motho go ithatafatsa ka lona.

Mogolo-a-ngwana (6) le yona e tsena
mo pheko ya motse.

Ge go le dilo tse, di dubywa ka mafura
a kolobe ya naga, kampô ya motse. E
dirwa mo lengeteng. Go tla dirwa matshego,
yo bewa mo mollong.

Di tla gadikwa ka lerumo fela. (7) Ge
go dirwa yaana, ke lerumo le le botlhoko.
Go supa gore pheko e, ke lerumo le le
bolayang. Ge o lwa le motho o mo tlhaba
ka lona. Le ene o lwa le wena ka pheko
ya gagwe.

Pheko ya motse, le ge e le leswalo, (8)
le ka na la dirwa ka sebaka se sengwe le se
sengwe fela ge se tlhokega.

Ge o tlhokile mo gongwe, o ka na wa
tswela pele, o tla lokela gape ge o bonye.

Ook die groot spinnekop, die
bobbejaanspinnekop (4) genoem

Jy grawe hom uit, maak hom dood,
braai hom en maal hom fyn. Jy sit hom
dan in (die medisyne).

'n Splinter van die weerlig (5) kom
ook daarin. Dit is ook 'n lig wat 'n mens
verlig, waardeur hy homself versterk.

Die plasenta, (6) moet ook in die
stat se kragmiddel kom.

Sodra die dinge bymekaar is, word
hulle gemeng met die wildevarke se vet,
of 'n mak vark. Dit word in 'n potskerf
gedoen. (Drie) stutte moet gemaak word
(van klippe) en dit word op die vuur ge-
sit.

Dit word net met 'n assegaai gebraai.(7)
Die rede hiervoor is dat 'n assegaai seer-
maak. Dit wys dat hierdie kragmiddel 'n
assegaai is wat doodmaak. As jy met
iemand veg steek jy hom daarmee. Ook
hy veg teen jou met sy kragmiddel.

Die stat se kragmiddel en ook die
voorspoedpreparaat (8) kan te enige
tyd gemaak word wanneer dit nodig is.

Indien jy 'n bestanddeel kortkom, kan
jy aangaan (met die bereiding), jy kan
weer byvoeg as jy gekry het.

G.2

LENAKA LA BOLWETSE

(Kgatlá-*ngaka* te Modipane, Botswana, 1956)

Ge ke dira lenaka, ke o *kgabe* segwere
sa Mojaja,(9) mme ke se tseele kwa gae.
Ke tla o gadika ke o kopantsa le
Mophete(10), medi ya teng. Mme ke tla
batla lerapo la kwena la mokokotlo mme
ebile ke batle la tlhogo ya kwena ke be ke
kopanye. Gape ke batle *Mogafadibe* (11)
kampo *mogau*. (12)

DIE MEDISYNEHORING VIR SIEKTE

As ek 'n horing maak, dan sny ek 'n
stuk af van die bobbejaangifbol (9) en
neem dit huistoe. Ek sal dit braai en
meng met die wortels van die *Mophete*-
plant.(10) Ek sal dan die rugwerwel van
'n krokodil soek en van sy kopbeen en
byvoeg. Ek soek ook die *Mogafadibe*-
plant (11), of gifblaar. (12)

-
- (4) *Tshere*: Groot harige spinnekop wat in die grond woon. Na bewering swel mens se voet vreeslik op en bly baie lank seer, indien hy jou 'gebyt' (sy 'asem' op jou geblaas) het. Die bobbejaan-spinnekop is 'n baie gesogte kragmiddel.
- (5) *Lefatsha la tladi*: is die splinter van 'n boom of stomp wat deur die weerlig getref is. Die algemene opvatting is dat die weerlik 'n voël is wat uit die hemel afduik. Hy urineer ook glo waar hy tref. (Baie waardevol). So 'n splinter hout het dan ook van die weerligvoël se krag.
- (6) *Mogolo-a-ngwana*: Die plasenta (nageboorte) van 'n mens.
- (7) die kragmiddele in die potskerf word net met 'n assegaai geroer wat al in gevegte was.
- (8) *Leswalo*: Dis 'n vetterige mengsel van ongeskroeiende plante wat mens met jou rondra, aan jou gesig smeer, en ook brand, om jou suksesvol te maak in jou onderneming.
- (9) *Mojaja*: (58) *Adenia digitata*, bobbejaangif.
- (10) *Mophete*:
- (11) *Mogafadibe*:
- (12) *Mogau*: *Dichapetalum cymosum* Engl., gifblaar.

G.2

Gape ke tsenya tlhogo ya setlhong, ge ke dira lenaka. Mme ke tla batla legong la *Ngogo* (13), la modi o o kwa botlhabatsatsi. Ke gore ke dira lenaka le le tonanyana (14) le le sa jeweng.

Ke a le duba ka mafura a kolobe, a a fa molaleng, a a tala (15)

Ke gore ke lenaka la ge motho a lwala.

Ke tshwanwa ke go batla phatsa ya *Morekhuri* (16) o o rathilweng ke tladi, mme ke tla bonesetsa (17) molwetsi o ka lona. Ke lebone la teng. Ele gore ke motho o o lwalang bolwetse ba go romellwa (18) kampo ba makgôba. Ke gore ke meleko. (19)

Mme ke bowa ke mo tlotsa mo meleng ka go robala fa teng foo. Ke kopantse le *Serômô* (20) se se bidiwang *Tsêbê-ya-kgomo*.

Ek voeg ook die kop van 'n krimp-varkie by as ek die horing berei Ek sal ook 'n droë stuk van 'n naboom (13) soek van 'n wortel aan die oostekant. Dit beteken, ek berei 'n 'manlike' horing (14) wat nie geëet word nie.

Ek meng alles met die rou nekviet van 'n vark. (15)

Dit is dan 'n horing vir iemand wat (baie) siek is.

Ek behoort 'n tambootiesplinter (16) te soek wat deur die weerlig raakgeslaan is, en ek sal hierdie kranke daarmee belig. (17) Dit is die lig van die horing. Dit is as dit iemand is wat 'n siekte het wat aan hom 'gestuur' is. (18) Dit wil sê dit is 'probeerslae' (om te toor) (19).

Ek slaap dan daar en vryf sy hele lyf (met die salf) in. Ek het daar *Barleria randii* (20) bygevoeg wat ook 'beesoor' genoem word.

G.3

LENAKA LA MELEKO

(Kgatla-*ngaka* te Saulspoort, Tvl. 20.2.1967)

Mosalaosi (21) o dirisiwa mo lenakeng la meleko, go sireletsa bophelo ba motho thata.

DIE MEDISYNEHORING TEEN TOORDERY

Die sering(*bessie*) (21) word gebruik in die medisynehoring teen 'toordery', om 'n mens se lewe besonderlik te beskerm.

-
- (13) *Ngogo*: (95) *Euphorbia ingens*, naboom.
- (14) Kwaaier, of sterker plante en horings, word 'manlik' genoem, ook plante met dorings aan is manlik.
- (15) 'n Vark is baie 'kragtig', want geen slang kan hom doodbyt nie. Sy vet hou skynbaar die gif weg van sy bloed.
- (16) *Morekhuri*: *Spirostachys africanus*, tambootie.
- (17) *bonesetsa*: om iemand te 'belig', deur 'n brandende splinter in vet gedoop om hom te swaai.
- (18) *romellwa*: *roma*, om te stuur; hier is die siekte aan hom 'gestuur' deur sy vyand dus *boloi* of toordery.
- (19) *meleko*; *leka*, om te probeer; hier wat iemand aan jou 'probeer doen' om jou te beskadig, dus toordery.
- (20) *Serômô*, '*Tsebe-ya-kgomo*': *Barleria randii*.
- (21) *Mosalaosi* : *Melia azedarach*, sering; die naam beteken letterlik: die een wat alleen agterbly!

G.3

Motho ge a go leka, kgotsa a roma batho go fetsa batho ba bangwe ka ditlhare tsa go bolaya, o kgona ka lenaka la ona go bolaya. E sadisa motho a le nosi fela, ene yo o romang ba bangwe, a sa ikise go bolaya batho ba Modimo.

Motho yo, ga a tshwarwe ke lenaka le, ka a sa ikise ka bogagagwe.

Lenaka le le tlangwa ka *tsie* e e bidiwang *sekwakwallamatlotleng*. (22) E tswakantswe le mosalaosi, le *podile* (23) e e nkgang sebedu, gammogo le meleko ya dinaka gobane e mefutamentsi thata.

As iemand jou probeer (doodmaak), of hy stuur mense om ander mense uit te roei met kragmiddele wat bedoel is om dood te maak, dan kry hy dit reg met die horing waarin hierdie (sering-) middel is. Dit laat 'n mens alleen oorbly naamlik hy wat andere stuur, maar self nie gaan om *Modimo* se skepsele dood te maak nie.

Hierdie persoon, word nie geraak deur hierdie medisynehoring nie, aangesien hy nie self gaan nie.

Hierdie horing word gemaak met 'n sprinkaan in wat genoem word *Sekwakwallamatlotleng*. (22) Hy word vermeng met die sering (bessie), en die *podile*-kewer (23) wat sleg ruik, saam met toormiddele van die medisynehoring omdat dit veelsoortig is.

G.4

LENAKA LE MFELE

(*Ngaka* van noord-Botswana 1955)

Lenaka la mfele (24), ke lenaka la ditlhabi, la meleko. Se se go lehang, wa le kgotlha o tshasa mo thobaneng e e tshesanyane, o latlhela fa ntle. Ke marumo.

Ampo o ka kgotlha wa riane mo moriri wa gago. (25)

Letsatsi le bonwa ke lona mfele, pele. Ke go re o tla tsoga sentle.

Tshitlho ya teng ke: Mafura a *phofu* le mafura a *phika*. Le mafura a *Selalabyang* le *mosela wa tshepe*. Ditlhare ke: *Monna-ga-apare*, *Lephutsi*, le *Monna-ga-a-bone* le *Makuelele*. (26)

Mo dibataneng go tsena *tshere* le noga. Ke go re mafura a *mokwepa* le lerapo la teng le marapo a *phika* le nama ya teng, le 'tshefi' ya teng, le *phepeng*, le *lebolobolo*, le mafura a *tau* le mafura a *lekanyana* le *nkwe* le *phiri*.

DIE RIBBOK MEDISYNEHORING

Die ribbok medisynehoring (24) is vir pyne en pogings tot toordery. As iets jou probeer (toor), dan krap jy (van die kragmiddel) uit, smeer dit aan 'n stokkie en gooi dit buitekant toe. Dit is dan assegaai.

Of jy kan daarvan uitkrap en so op jou hare smeer. (25)

Die son word eerste deur die ribbok gesien. Dit beteken jy sal goed opstaan.

Die 'kragself' wat daar inkom is: Elandsvet en *Phika*-slangvet, En die vet van 'n 'graslêer' ('n mens) en die stert van 'n springbok.

Die plante is: *Monna-ga-apare*, *Lephutsi*, en *Monna-ga-a-bone* en *Makuelele*. (26)

Wat die ongediertes betref kom die bobbejaanspinnekop in en en die slang. D.w.s. die vet van 'n mamba en van sy 'bene', en 'bene' van 'n *phika*-slang, en van sy vleis en van sy gif, en skerpioen, en pofadder, en leeuvel, en die vet van 'n wildehond en tier en wolf.

- (22) *Sekwakwallamatlotleng*: 'n sprinkaansoort.
 (23) *podile*: 'n soort kewer wat sleg ruik (ook Brown).
 (24) *lenaka le mfele*: 'n ribbokhoring met kragself wat hierdie *ngaka* altyd by hom dra as beskutting teen enige moontlike vorm van onheil.
 (25) deur die kragmiddel op die hare te smeer word voorspoed verseker.
 (26) Hierdie vier plante is van noord-Botswana en nog ongeïdentifiseer.

G.4

Ge motho a tihapisa lebitla, (26) o tihapisa ka lona; ampo o tihapisa mo tshimong, o tihapisa ka lona. Le mo ntlung ya gago ge o robetse, kampo o e tshwara mo ditlhomesong.

Kampo o tsamaya, o tsama'a ka lona, kampo o tsama'a bosigo.

As 'n mens 'n graf was (26), dan was jy met hierdie (kragmiddel); of jy was 'n land, dan was jy hiermee. Ook in jou huis, as jy slaap, of jy raak daarmee aan die dakkappe.

Of as jy op reis is, dan neem jy dit saam, of as jy bv. in die nag loop.

G.5

LENAKA LA DIRA

(Kgatla-*ngaka* te Pilanesberg, Tvl. 24-1-1967)

Lenaka la dira le tlangwa (27) ka boa ba tiholwe (28) le rankgatakane (29); di tswakwa ka mokaikai (30) o o bidiwang khutsane, le Morobadieta (31) le pheko e e bidiwang Phonyoka (32). Ba tshware ka madi le mafura a molalathageng. (33)

Tiholwe ke mmutla o o nang mo dikgageng. Ke go re tiholwe ge o re o a mo tshwara ka diatla, o a bo o makale o fitlhela o setse o tshwere boboa ba gagwe fela. Ona mowa o dule.

Fela jalo ge o ralla dira tsa gago, mowa wa gago o tliilo feta pila fela. Ke go re ga ba kake ba go tshwara.

Ene rankgatakane a ba robatse jaaka e le tlawelo ya yona ge e bona motho, e be e patlama, go fitlha le tsamae.

E ka patlama jalo, lefa e le 'iri' tse tharo.

Kana go ka dirwa motlholo ka ene rankgatakane, e le gore batho ba tle ba nne mo godimo ga wena, ba re o letlapa gongwe kota Ba sa lemoge fa o le motho.

DIE MEDISYNEHORING TEEN VYANDE

Die medisynehoring teen vyande word gemaak (27) met die hare van 'n kliphaas (28) en die sandkoggelmander; (29) hulle word saam vermeng en gebind deur die *Mokaikai*-plant (30), wat genoem word weeskind, en *Morobadieta* (31) en die kragmiddel wat genoem word *Phonyoka*. (32) Hou hulle vas met die bloed en vet van die 'ruigtelêr' (d.w.s. 'n mens). (33)

Tiholwe is die haas wat in die grotte woon. Dit wil sê as jy hierdie haas probeer vang met jou hande, dan staan hy verbaas om te vind dat jy net sy hare het. Sy gees het ontvlug.

Net so, as jy tussen jou vyande deur beweeg, dan sal jou gees mooi deurkom. Dit wil sê hulle sal jou nie vang nie.

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.

So kan hy platlê selfs vir drie ure.

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. Hulle kom nie agter dat jy 'n mens is nie.

-
- (26) *go tihapisa lebitla*: 'om 'n graf te was', is wanneer die dolosse sê die oorledene was getoor, en die agterblewenes neem nou wraak deur die toornaar ook te toor.
- (27) *go tlhama*: 'om te berei' soos 'n medisynehoring, met al sy bestanddele.
- (28) *tlholwe*: die haas wat tussen die klipkoppies woon.
- (29) *rankgatakane*: sandkoggelmander.
- (30) *Mokaikai*: plant in Northam distrik.
- (31) *Morobadieta*:
- (32) *Phonyoka*:
- (33) *molalathageng*: 'ruigte-lêr', dus die lyk van 'n persoon wat in die veld lê, 'menslike liggaamsdele'.

G.5

Ke bona boloi ba Maserwa ge re a bona a fetoga diolwana (miershope) mo nageng.

Ke pheto: O di sile boleta sentle. Di tla dira tshoanelo ka mokgwa wa lenaka. Fela motho ke phitlela e kgolo thata. Se nka go bolelela ka sona ke rankgatakane. O mo tshware a utlwa a robetse, ka letsogo. Jalo o mmolae ka mokgwa o: o mmetise boboa ba tlholwe, o ntse o mo tshwere, go fitlha a sule.

Boboa bo o bo tlhakantse le Dira-ga-di-bonwe, o di loketse mo ganong la rankgatakane, o mo tshotse ka letsogo la gago.

Ke gona e leng tshwanelo ya lenaka la la dira.

Dit is die towery van die Masarwa-boesmans as ons vind dat hulle in miershope verander in die veld.

Dit is 'n verandering: Jy moet hulle almal fyn maal. Hulle sal hul funksies vervul in die medisynehoring. Maar die (gebruik van 'n) mens is 'n baie groot geheim. Wat ek van melding kan maak is die sandkoggelmander.

Jy moet hom lewendig vang terwyl hy slaap, met jou hand. Dan moet jy hom só doodmaak:

Jy moet hom verwurg deur die hare van die kliphaas, terwyl jy hom nog steeds vashou, totdat hy dood is.

Hierdie hare moet jy meng met *Dira-ga-di-bonwe* wat jy in die sandkoggelmander se bek gestee het, terwyl jy hom met jou hand vashou.

So behoort dit te wees vir die medisynehoring teen vyande.

G.6

NTSHAFATSO YA MANAKA (1)

(Kgatla-*ngaka* te Saulspoort, Rustenburg distrik, 30.7.1962)

Ge ke bilidiwa motho o motona o go bonalang gore o lekwa ke babangwe, ke tla mo phekola (2) gore ke bodise meleko (3) ya bone gammogo le manaka a bone, ebong bao ba ba mo lehang.

Ke tlil'o tsaya manaka a gagwe ge ke bona ba mo nyaditse thata. (4)

Ke a foka. (5) Ke a a ntshafatsa gore a tiye, a kgone go sebetsa phenyo. Kegore a bona a bole. Senatla e bee ene.

Ge e le moieko wa lenaka ke sen' o le foka, ke tlil'o le tshela meleko. Lona lenaka le ntshupetsa.ka ge ke bona seboko se phela mo' o lona. Ke tlil'o le tshela meleko gore ke se buse kwa tshwannong, gore le galefe.

VERNUWING VAN DIE MEDISYNEHORINGS (1)

As ek ontbied word vir 'n belangrike persoon van wie dit duidelik is dat andere hom probeer (beskadig), sal ek hom 'versterk' (2) sodat ek hulle 'toorgoed' (3) kan laat verrot sowel as hulle medisynehorings, d.w.s. daardie mense wat hom 'probeer' (beskadig).

Ek sal sy medisynehorings neem as ek vind dat hulle hom baie verneder het. (4)

Ek 'onttoor' dan. (5) Ek vernuwe hulle sodat hulle sterk kan wees, en die oorwinning kan behaal. D.w.s. dat hulle, (die toornaars) s'n sleg kan word. Die sterkere een moet hý wees (wat ek help).

Wat pogings (tot toordery) van die horing betref: gaan ek daar 'toorgoed' in gooi. Die horing wys naamlik vir my (wat die toedrag van sake is), aangesien ek vind dat die wurm(s) daarin lewe. Ek gaan 'toorgoed' daarin gooi, sodat ek dit weer kan bring op volle sterkte, en die horing kwaai kan wees.

(1) *manaka*: die medisynehorings wat 'n persoon besit om hom te beveilig.

(2) *phekola*: is om met middele (*dipheko*) te versterk.

(3) *meleko*: pogings tot toordery: (*go leka*, om te probeer); hier: 'toorgoed'.

(4) as hy baie swaar beproef is as 'gevolg', van toornaars.

(5) *foka*: om te besprenkel en met 'medisyne' te 'onttoor' of teen toordery te beskerm.

G.6

Ke be ke le tihomela mo morokong wa byalwa bo bo tlhotlhlweng. Yaanong le tla *fufula* yaaka 'borôthô' ge bo 'reisa'

Mme morago le tla boela ka mo teng. Go tla *fufula* tshitho e e mo lenakeng. Seboko sona ke a be ke se dubetse mo teng.

(Manaka) ale a bone a tla be a sule; a bodile ditlhare tsotlhe tsa bona. Bogolo ba tlhame a mafsa!

Golo fa ke sephiri se se golo sa bongaka. Ke gore ge ke ka alafa lenaka la motho, kana le nna nka bolawa ka swa. Ke gore a ntefe ka pholo tse nne, e tle e re ge ke swa, bogolo banake ba bone boswa. Ba itse gore di mo *tshéletse* (6) – dikgomo tse.

NTSHAFATSO YA LENAKA LE DITSHIKA KA KGALAGETLWA YA DINOKO (7)

O *rêma* (8) lenaka ka selthare se. Se tiisa lenaka leo se le ntshafatsa. Ke gore more o, o jewa ke dinoko. Mme noko kana ke ngaka, ka e a epa. Ke ene o a tla nthutang gore more o, o na le tiro.

Ge motho a loilwe, ke tla mo epela digwere tsa Kgalagetiwa, mme ke tla di apaa ke di thugile, ke be ke mo tlhapisa ka tsona, go leka go phutolla ditshika tsa gagwe, madi a tle a tsamae. Ke jaaka ge o bona motho a *gônagana* (9) maoto kampo matsôgo.

Ek plant die horing regop in die uitsifsel van Bantoebier ('moer' van koring bier). Dit sal dan opkom soos brood wat rys.

Later sal dit dan weer dieper insak. D w.s die kragself binne in die horing rys op (en sak af) Die wurm (wat ek in die horing gekry het) dié het ek dan saam daarin vermeng.

Daardie (horings) van hulle is dan dood; hulle het vrot geword, al hulle medisynes. Hulle kan maar hewers nuwe (medisynehorings) berei!

Hierdie is 'n groot geheim van die *ngaka*-kunde. Dit meen as ek iemand se medisynehoring dokter, kan ek natuurlik ook 'doodgemaak' word en sterf. Daarom moet hy my met vier beeste beloon, sodat indien ek sou sterf, tenminste my kinders dan 'n erfenis kry. Hulle moet dan weet dat hierdie beeste leef vir hom.(6)

G.7

VERNUWING VAN MEDISYNEHORING EN ARE MET TALINUM CAFFRUM (7)

Jy 'verskerp' (8) 'n (medisyne-)horing met hierdie middel. Dit maak daardie horing sterk en vernuwe dit. Dit wil sê hierdie plant word deur die ystervarke geëet. En die ystervark is natuurlik 'n *ngaka* deurdat hy (plante) grawe. Dit is hy wat vir my sal leer dat hierdie plant 'n gebruik het.

As iemand getoor is, sal ek vir hom bolle van *Talinum caffrum* grawe, en ek sal hulle kook nadat ek hulle fyngestamp het, en hom dan daarmee was, om te probeer om sy are oop te kry, sodat die bloed weer kan vloei. Dit bv. in 'n geval waar jy iemand sien wie se voete of arms inmekaar getrek is.(9)

(6) *tshéletse*: hy is dood, maar die beeste bly leef as vergoeding en vertroosting

(7) *Kgalagetiwa-ya-dinoko*: (Pl.5) *Talinum caffrum* (Thunb.) Eckl. & Zeyh.

(8) *go rêma lenaka*: om 'n kragmiddel by te voeg ter verskerping, vernuwing van 'n mengsel in die kragmiddel-horing.

(9) *gônagana*: as arms of voete nie reguit uitgestrek kan word nie; dus 'inmekaar trek' soos met rumatiek.

G.8

MAKWALO A A KOPANG THUSO

Setlhare sa Ditsheko:

"Ntate, ke amogetse la gago ka boitumelo bo bo goio thata. Ka utlua ka moo o bolelang ka teng, fela ntate ke kopa tihaloso gape mo go wena gore setlhare se sa *Letlhaka* (2) ge ke se bolula ke se lebisa kae a ke se lebisa koa molatong o sekeloang teng, kampo ke se lebise go sele. O ntihalosetse pila ka gore letlhaka ke setse ke na le lona"

Setlhare sa Moremelo:

"rona re teng re sa phela feela ka boloetsi. Yanong ke kopa gore a o ka seka oa tla koano gouteng oatla oare thusa ka litlhare tsa morêmelo. (3)

". . . . ke go batla koano gouteng o tlo o re alafa re batla ngoana Ntata."

Moremelo ke setlhare se se alafang motho ge a bona a sa tshola ngwana.

BRIEWE WAARIN HULP GEVRA WORD (1)

Medisyne vir Regsgedinge:

"My vader, ek het u brief ontvang met baie groot blydskap. Ek het verneem wat u sê, maar ek vra net 'n verdere verduideliking my vader, aangaande hierdie rietjiemedisyne (2), as ek dit blaas, waarheen moet ek dit wys; moet ek dit wys na waar die saak voor die gereg dien, of moet ek dit in 'n ander rigting wys. U moet dit vir my mooi verduidelik, want ek het reeds die rietjie"

'Medisyne' om Kinders te kry:

". . . . met ons gaan dit nog goed, maar met krankheid. Nou vra ek of u nie hier na 'die goudplek' (Johannesburg) kan kom nie, om ons te help met medisyne om kinders te kry. (3)

". . . . ek wil u hier hê by Johannesburg dat u ons kan behandel; ons wil 'n kind hê, my vader".

'Moremelo' is 'n middel om 'n mens te genees as hy vind dat hy (of sy) nie kinders kry nie.

G.9

GO DUPA KA MOTLHOGO

(Kgatla-*ngaka* te Malolwane, Botswana, 1955)

Ge go dupiwa, go tsewa *motlhogo*, (4) ke gore lenaka la kgomo le le phuntsweng. Yaanong go ditlhare tse ba 'irang ka tsona. Setlhare sena o lokela motlhogo mo go sona. O bo o tsa'a thipa o sega fa motho o go ngongoregelang teng, a re o utlwa botlhoko. O bo o ise motlhogo fa o segileng teng, nme o tla *tsuntsunyetsa* ka mowa mo motlhogong.

OM UIT TE SUIG MET DIE SUIGHORING

As daar uitgesuig word, word 'n suighoring (4) geneem, dit wil sê 'n beeshoring met 'n gaatjie in. Nou is daar medisyne waarmee hulle werk. In hierdie medisyne word die suighoring gesit. Jy neem dan 'n mes en sny waar die mens oor kla en sê dat hy seer kry. Dan sit jy die suighoring waar jy gesny het, en suig lug uit die suighoring.

- (1) Hierdie is uittreksels vanuit 'n klompie werklike briewe wat hierdie *ngaka* van kliënte in Johannesburg ontvang het. Hy het toe ook op hul versoek na hulle gegaan.
- (2) Vgl. teks E.3 vir besonderhede.
- (3) *moremeio*: middele wat deur 'n *ngaka* berei of voorgeskryf word om bevrugting te bewerkstellig.
- (4) *motlhogo*: die suighoring is die punt van 'n beeshoring, omtrent 4 duim lank. Die puntjie is afgesny en 'n gaatjie daar deur gesteek. Bywas word gebruik om die gaatjie met die tong te sluit na 'n suiging.

G.9

Ge o *tsuntsunyetsa* yana dilo tse di mo tshwenyang, di tliilo tswa. Mo gongwe e ne e le mo letsogong. Ge a ikutlwa gore ga di a tswa sentle, o tla mo sega gape fa a utlwanng setlhabi teng. Ngaka o tsa motlhogo gape a o ba'a fa teng. O a tsuntsunyetsa gape. Di be di tswa gape fa teng. Fa gongwe go tliilo tswa sebokolodi, le ge e le moriri; fa gongwe go tswe nama e e *swailweng*. Fa gongwe go tliilo tswa noga mo mophatseng wa bobedi, kante segogwana kante legetla.

Fa gongwe ge a ka go lomega, go ka tswa lerapo, kampo diphuka tsa dikoko. Go ka tswa methalethale ya dilo tse di ntsi, kante kwena.

Dilo tse di tsuntsunyediwang, di tswa di sule.

Pele, ge a. simolla o tla mo naya ditlhare tse a di nwanng. Morago ke gona ge a mo dupa.

Ditlhare tse ke go re dilo tse di mo tshwenyang di yo bolaelwa dintlhaga. Ke go re dintlu tsa teng mo di nang teng, gore ge a dupa a di fithele di sena mo di iphitlang teng.

Sedupe ge se dupa, ga se tle letsatsi le le lengwe. O go dupa fela mo a ka reng: Nya, yanong ga ke tlo' ke utlwa sepe. Lege e ka ba beke. Mme babangwe ba tsa'a kgwedi. Tuelo ke kgomo ge a go dupile jalo.

Babangwe didupe ba goga ka mowa mo motlhogong o.

Babangwe go na le selo se se gotweng lelota la mooka. Le beilwe gaufi le phatlha e ya lenaka e. E tla re ge a utlwa gore mowa o gogile sentle, letlalo le gagametse, a ba a thiba ka lelota le, a le kgarametse mo phatlaneng ya motlhogo ka leleme la'gwe.

A tlogele motlhogo o ntse o le mo mothong. A tsee o mongwe le yona yalo fela. Le ge di ka nna tharo.

Yaanong wa pele, a ye mo ona, a o tsee, a tsholle dilo tse di mo teng. A di tsholle mo lengetaneng. Yaanong o ya mo wa bobedi le wa boraro. O ntse a tshollela gole gongwe fela. O tsa dilo tseo, a di pharola. Molwetse a sekê a di bona. Di bonwe fela ke batho ba ba sa lwaleng.

As jy so suig sal die goed wat hom pla uitkom. Moontlik was dit in die arm. As hy meen dat hulle nie mooi uitgekome het nie, dan sal jy hom weer sny waar hy nog pyn het. Die *ngaka* neem weer die suighoring en sit dit daarop. Hy suig weer. Dan kom hulle weer daar uit. Moontlik sal daar 'n duisendpoot uitkom of miskien hare; of miskien kom daar vleis uit wat fyngestamp is. Miskien sal daar 'n slang uitkom uit die tweede kerfplek, of 'n padda of 'n voorpoot.

Moontlik as hy jou besuig kan daar 'n (stuk) been uitkom, of hoendervere. Daar kan 'n hele verskeidenheid van goed uitkom of selfs 'n krokodil.

Die goed wat uitgesuig word kom dood tevoorskyn.

In die begin sal hy aan hom medisyne gee wat hy drink. Daarna sal hy hom uitsuig.

Die gebruik van hierdie medisynes is sodat: die goeters wat hom pla se neste vernietig kan word. Dit wil sê hulle woonplekke waarin hulle hul verskuil, sodat as hy hulle uitsuig, hulle nie 'n wegkruipplek kan hê nie.

'Die suig dokter', as hy uitsuig, kom nie net een dag nie. Hy besuig jou totdat hy sê: Nee, nou voel ek niks meer nie. Selfs al sou dit 'n week wees. En andere weer neem 'n maand. Die vergoeding is 'n bees as hy jou so uitgesuig het.

Sommige uitsuiers suig net lug deur die suighoring.

Sommige gebruik môka-bywas. Dit word naby die opening in die suighoring geplaas. As hy voel dat die lug mooi vasgesuig het, en die vel is styf gespan, druk hy die opening toe met hierdie bywas, en druk dit oor die opening van die suighoring met sy tong.

Dan los hy die horing so op die mens. Dan neem hy nog een op dieselfde wyse. Selfs drie kan dit wees.

Hy wend hom dan tot die eerste een, neem dit, en gooi die goed uit wat daarin is. Hy gooi dit uit in 'n stuk kleipot. Nou gaan hy na die tweede een en na die derde. Hy gooi alles op een plek uit. Hy neem daardie goed en sorteer hulle. Die sieke moet hulle nie sien nie. Dit word net deur hulle gesien wat nie siek is nie.

H.1

GO BAPOLA MEOLWANE

OM DIE LANDSGRENSSE TE
BEVEILIG

(Ou Kgatla-segman te Mathubudukwane, Botswana, 19.8.1952)

Ge go *bapolwa* (1) mo meolwaneng, ke go re kgosi e tla roma makolwane, ba tshotse *dimêpê* (2) tse di baakantsweng ke ngaka ya kgosi.

Wanneer daar op die langsgrense penne ingeslaan word (1), is dit as die stamhoof jong manne uitstuur met penne (2) wat voorberei is (met kragmiddele) deur die stamhoof se *ngaka*.

Ge go bapolwa lefatshe, ke go re go bapole o motona fela. Ge go ka se ke ga nna jalo go tlaatla sefako, kampo leru le le maswe, le matshwenyego.

Om die landsgebied te 'pen' is die uitsluitlike funksie van die grote, (d.w.s. die hoofman). As dit nie gedoen word nie sal die hael kom of 'n vreeslike wolk met rampe.

Dimepe, fa gongwe ke setlhare kampo moreyana o o tla tshellwang mo mosimana o o epiwang.

Hierdie penne is miskien van 'n boom gekap, of anders is dit 'n middel wat in 'n gaatjie gegooi word wat (daar) gegrawe word.

Ge ba fitlha kwa meolwaneng, ba tla retologa ba gadimela kwa morago. Ba kotama fatshe mme ba kokotela *dimêpê* ka nôtô ya Setswana. Batho ba pele ba ne ba dira noto ka legong la mmilo.

As hulle by die grens aankom, draai hulle om en kyk agtertoe. Hulle gaan sit gehurk en hulle kap die penne met 'n Setswana hamer in. Die ou mense het die hamer van 'n stuk mispel-hout gemaak.

Dimêpê di bewa gangwe fela go ya kwa bofellong ba lesu. Ge go alafilwe gangwe fela ke: *seserwa*. (3)

Hierdie penne word net eenmaal geplaas vir alle tye, tot die dood toe. As daar so 'n eenmalige beveiliging plaasvind word dit *seserwa* (3) genoem.

H.2

GO THA'A MOTSE KA KHUPAMARAMA.(4)

OM DIE STAT TE BEVEILIG MET
DIE GROOT BITTERAPPEL.(4)

(Kgatla-*ngaka* van Malolwane, Botswana, 1953)

Kôma: 'Ke bolaa kgorwane, *Khupamarama* ke swa nae'. (5)

Oorwinningslied: "Ek maak dood, Ek sterf met die bitterappel" (5)

Ke epa medi ya teng. Ke be ke ala letlalo la podi kampo la kgomo fatshe. Ke be ke tsa phalo ke ira mankgeta.

Ek grawe die wortels daarvan uit en gooi 'n bokvel of beesvel oop op die grond. Dan neem ek 'n handdisseltjie en kap (dit in) kerfsels.

Yaanong ke tsa lengetana, ke le baa mo isong. Mme pele ke ise ke le bee mo 'isong, ke tsa'a matlapa a le mararo, ke bee lengetana mo 'dimo ga matshego a.

Nou neem ek 'n stuk kleipot en sit dit op die vuur. Maar voor ek dit op die vuur sit neem ek drie klippe en sit die stuk pot bo-op hierdie stutte.

-
- (1) *bapolwa*: met penne vaspen bv. 'n vel om te droog. Die kerklike gebruik van *bapola*, vir 'kruisig' het dus die grondbetekenis van 'met penne vasgepen'.
 - (2) *dimêpê*: houtpenne met 'kragmiddele' bestryk wat in die grond gekap word soos hier, vir die stat of land se beveiliging. Dit kan ook kragmiddele wees sonder die penne.
 - (3) *seserwa*: eenmalige beveiliging, soos bv. by die aanlê van 'n stat.
 - (4) *Khupamarama*: *Solanum incanum*, groot bitterappel.
 - (5) *kôma*: prysliedere van die inisiasieskool, of oorwinningslied van die *ngaka*-opleiding, '*Khupamarama ke swa nae*' word dikwels gesê om 'n geheim te hou.

H.2

Ke tsa bogobe, ke jesa letlapa(6)
 la ntlha, le ya bobedi, le ya boraro ka
 go tshasa bogobe mo matshegong a
 mararo a.

Jaanong, a a kuella (7) kana, mankgeta
 a; go tswa musi.

Ke be ke tsaya tshilwane ke a sila.
 Ke be ke batla letlakele, ke tsa lefofa la
 yona, ke e loka mo teng ga selthare se. Ke
 tsa mafura a podi le masepa a magogwe
 le mhiritshwana, le sebilo, ke di tlhaka-
 tlhakanya le sona gape.

E tla be e le lenaka le le feleletseng, mme
 ke tha'a motse ka lenaka le.

Ke tsa'a motlhaba o o mošawa wa
 noka. Ke be ke nna fatshe mme ke
 kgwatha mo lenaka le, ke lokela mo
 mošaweng. Yaanong ke a o fogotlha ka
 matsogo.

Bosigo, ge bontsi ba batho ba robetse,
 ke tla tsoga, ke o byala ke o gasa jaaka
 peo, go dikologa motse o ke o thayang.
 Ge ke sen'o o dikologa, ke tla fetsa fa
 kgorwaneng.

Motho fela o o ka tlhagang bosigo, e
 le moloi ge a fitlha fela mo lebatleng fa
 ke gasitseng teng, ona mošawa o o
 alafilweng, o tla ema fela fa a leng teng
 a bona bodiba bo bo makatsang bo bo
 mo dikologileng, a sa itse gore a ka
 tshabela kae. Mme o tla ema gore 'tsatsi le
 be le tswe. Ge le tswa, o a tsama'a.

Ge o ka phakela, o tla mo fitlhela a ntse
 a eme. Mme fela, ge o ka mmuisa, metsi
 ale a ile. Ke gore o mmofolotse.

Matshego a lengetana, ge ke a jesa bogobe,
 ke gore ke badimo Ke borremogolo, le
 bontatemogolo ba ba suleng, le bonkoko,
 ba ba suleng. Ke gore yaanong ke a ba jesa.
 Ke rapela Medimo (8) gore 'tlhare se se
 ntshiamela.

Ek neem pap, en laat die eerste klip
 eet (6) en die tweede en die derde,
 deur pap op hierdie drie stutte te
 smeer.

Hierdie kerfsels is nou natuurlik
 besig om in 'n seëbede op te trek(7)
 want daar kom rook uit.

Ek neem 'n maalklip en maal hulle
 (die gebrande kerfsels) fyn. Ek soek
 hierna 'n sekere groen voëltjie en neem
 'n veer van hom, en sit dit in hierdie
 medisyne. Ek neem ook bokvet en die
 mis van 'n ratel en *mhiritswana* en
 grafiet, en meng dit ook weer daarmee.

Dit sal dan 'n volledige (medisyne-)
 horing wees, en ek beveilig 'n stat met
 hierdie horing.

Ek neem (daarvoor) skoon dryfsand
 van 'n rivier. Ek sit plat op die grond
 en krap ('medisyne') uit hierdie horing,
 en sit dit in die dryfsand. Ek vryf dit
 dan met my hande.

In die nag as die meeste mense slaap,
 sal ek opstaan en dit saai soos mens
 saad uitstrooi, rondom die stat wat ek
 beveilig. Nadat ek rondom (die stat)
 gegaan het eindig ek by die hek.

Enige mens wat in die nag sou kom,
 wat 'n toornaar is, net sodra hy kom
 op die gelykte waar ek die sand gestrooi
 het wat 'gedokter' is, sal hy net daar
 bly staan en 'n verbasende waterkuil
 sien wat hom omring, en hy sal nie
 weet waarheen om te vlug nie. En hy
 sal (daar) bly staan totdat die son uit-
 kom. As die son uitkom, dan loop hy.

As jy vroeg opstaan sal jy hom vind
 terwyl hy nog (daar) staan. Maar net,
 as jy hom laat praat, is daardie water
 weg. Dit wil sê jy het hom 'los gemaak'.

Die (klip)-stutte vir die potskerf, as
 ek hulle (so) pap laat 'eet', is dit omdat
 dit die voorouergeeste is. Dit is my
 grootvaders en oorgrootvaders wat
 dood is, en my oumas wat dood is. Dit
 meen nou dat ek hulle laat eet. Ek bid
 tot die afgestorwenes (8) dat hierdie
 'medisyne' vir my geseend mag wees.

(6) eintlik is dit om die voorouergeeste te laat eet. vgl. verderaan.

(7) *kuella*: 'n rokie wat opstyg uit 'n preparaat, is 'n gebed om seëninge.

(8) *Medimo*: afgestorwenes. 'n Wyer begrip as '*badimo*' wat net die onmiddellike voor-
 ouers is.

H.2

Letshego la ntlha le ke le jesang, ke ntatemogolo o o tsetseng rre. Wa bobedi ke nkoko, motsalamme. Wa boraro ke nna. Ntate ke setlhare se se mo lengeteng. (9)

Ke tla dira ke didimetse fela, mme ka kwa pelong ke a itse.

Mo matshegong nka tsa'a letlapa le lengwe le lengwe fela.

Jaaka ge ke le ngaka, ga nke ke ikalafa. Ke tla bitsa o mongwe gore a nkalafe. Kana seane sa re: "Moreko ga o iphekolle".

Letlakêle ke nonyane e e tsamayang le tladi. Tiro ya yona ke go 'bêrêka' meleko. Yaaka ge motse o lekwa ke moloi. Phuka e ya teng wa e *suputsa* mo mollong o bo o e thuba mo lengetaneng o e pshetla. Le ge o ka tsa'a lefofa la teng.

Go tsewa *mafura a podi*, ka gore e a lla. Podi kana ga enke e didimala fela; ge e ka kgopywa ke sengwe, e a lla. Mme le mo lenakeng re batla jalo gore le nne bogale le lle. O dirafaditse molao o wena o o tlhokang, mo ona!

Masepa a magogwe: ke namane e tona ya ngaka! O tsena mo diphekgong. Ke gore le jaanong, ge nka mmona ka nako e ya motshegare, re ka mo thuga yaanong, letsatsi la ba la phirima, a ba a itsamaela; re mmola'a, mme a sa swe. Mme re mo phutela batho mme ga ba kake ba mo kgona.

Ke seo re mo lokellang mo lenakeng le mo ditlhareng gore le ge batho ba ka go kgobokanna o 'iperekile' ka ene, o tlhabetse mo mmeleng, ba seke ba go kgôna.

Re a mo tshepa tôta, gore ke pheko ya 'mmaruri.

Die eerste stutklip wat ek laat eet is my grootvader wat my vader verwek het. Die tweede is my grootmoeder wat geboorte gegee het aan my moeder. Die derde is ek. My vader is die 'medisyne' in die potskerf. (9)

Ek sal in stilte so maak, terwyl ek in my hart weet.

Vir die stutte kan ek enige klippe neem.

Soos wat ek 'n *ngaka* is, sal ek nie myself dokter nie. Ek sal 'n ander een ontbied om my te behandel. Die spreekwoord sê: "Die *moreko* beveilig nie homself nie."

Die *letlakêle* is 'n voël wat saam met die weerlig vlieg. Sy taak is om te werk in gevalle van pogings tot toordery. Soos wanneer 'n toornaar 'n stat probeer toor. Hierdie vlerk van hom steek jy gou heen en weer in die kole, en breek dit dan in die potskerf en druk dit fyn. Selfs al neem jy net 'n veer daarvan.

Die vet van 'n bok word geneem (vir die horing) omdat hy blêr. 'n Bok sal natuurlik nie sommer stilbly 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.

Jy het die 'wetmatigheid aan die werk gestel' wat jy verlang in die horing!

Mis van 'n ratel: hy is 'n yslike kalf' van 'n *ngaka* (baie belangrike medisyne)! 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; dat ons hom dood maak, maar hy nie dood gaan nie. En ons maak mense bymekaar om hom aan te val, maar hulle kan hom (net) nie baasraak nie.

Daarom sit ons hom in die horing en in die medisynes, sodat selfs as mense teen jou versamel nadat jy jouself met hom 'bework' het, jouself ingekerf het (met hom) in jou liggaam, hulle jou nie moet oorwin nie.

Ons het werklik respek vir hom, dat hy 'n uitstaande kragmiddel is.

(9) Waarskynlik is die derde klip sy vader, of 'n ander voorouer, behalwe as dit 'n simboliese gemeenskapsmaal voorstel waarby hy self teenwoordig is.

H.2

Ge e le gore go tsewa masepa a yona mo lenakeng, ke gore masepa a , e ntse e le magogwe fela.

Ge ke loka *sebilo* mo lenakeng, ke gore: ka se a phatsima ke sona se se tli'long fetoga metsi, ge ke tha'a motse. Ge ke thaile motse jaana, ke gore ge go ka tla motho o eseng moloï ga se re sepe. Se tla 'ira mosebetsi wa sona fela ge e le moloï.

As van sy mis gebruik word in die horing, dan is dit omdat hierdie mis nog steeds die ratel self is.

As ek grafiet in die horing sit, is dit: omdat aangesien dit blink dit die deel is wat in water gaan verander as ek die stat 'beskerm' As ek die stat só versterk het, dan sal daar indien iemand sou kom wat nie 'n toonaar is nie, niks gebeur nie. Dit sal sy werk alleen doen as dit 'n toonaar is.

H.3

NAKO YA GE NTLO YAME E FISIWA KE TLADI

(Motlhako-*ngaka* van Mathubudukwane, Botswana, 1952)

Erile ka ngwaga wa 1946, ntlo yame ya fisiwa ke mollo. Mme ga fsa dilo tso tsotlhe. Le 'potlomente' e ke e rekileng ka 'dri ponto', mme e tletse diparo le tse dingwenyana tse di mo teng, le 'para' tsa ditlhako tse di le pedi. Diyo tso tsotlhe tseo tsa fsa.

'Para' engwe ya ditlhako ya tswa mo teng e ntse e utlwa fela. Ke tse, o a di bona tsê! Mo monwaneng mo sa ba sa fiswa ke mollo. Le seditse se, se dule. Se ne se kgwageditswe mo leboteng, sa wela mo mollong. Se fsele fsele mme ga se a ka sa fsela ruri.

Ke gore ntlo e ne e le thata kafa e 'berekilweng' ka teng ka ditlhare, Ke gore go no go tshwanetse go fsa nna, go bo go fsa thoto e ke tswang ka yona kwa 'Johannesbôrôgô.'

Ga ke a ba ka bitsa ngaka go tlo laola gore o a ntshenyeditseng ke mang. Ka bona gore, ka ke le Modumedi, ge nka musulusetša ntwā nka itshenyetsa tumelo yame, ka Modimo wa re: 'O seke wa ba wa ipusolusetša'.

Mosadi wa me, a ba a le mo teng. Ya mo itela mo teng mo. A ntshiwa mo teng, ekete motho o o suleng, a sa ikutlwa. A ntshetswa kwa ntle, ntlo e ntse e fsa.

Ga fitlhelwa gore mo diropeng tse pedi tsa gagwe go marumo a mabedi, diphatlha tsa teng. Mme e ntse e le tsona ditiro tsa batho.

TOE MY HUIS DEUR DIE WEERLIG VERBRAND IS

In 1946 is my huis afgebrand deur vuur. En alles is verbrand. Ook die tas wat ek vir drie pond gekoop het, wat vol klere was en ander kleinighede daarin, en twee paar skoene. Al daardie dinge is verbrand.

Die een paar skoene het nog onge-skonde uitgekom. Hier is hulle, jy sien hulle hier! Op die toon is dit deur die vuur gebrand. Ook hierdie sterkwas het uitgekom. Dit het teen die muur gehang en in die vuur geval. Dit het so effens gebrand maar het nie totaal verbrand nie.

Die rede is dat die huis 'sterk' was, volgens wat dit 'beskut' was met medisyn. Die ding is: ek moes verbrand het, en toe verbrand die goed wat ek toe mee van Johannesburg af gekom het.

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'.

Maar my vrou was binne in. En hy (die weerlig) het haar daar binne in geslaan. Sy is daar uitgehaal soos iemand wat dood is, en sy was nie meer by haar bewussyn nie. Sy is uitgedra terwyl die huis brand

Dit blyk toe dat in haar twee heupe daar twee wondplekke is, die gate daarvan. En ook dit is mense se werk.

H.3

Gona nkile ka batla ngaka. Yona ya bolela gore: "Ga se fela, ke batho". Mme ka mmotsa gore: "A ga o kake wa mo mphodisetsa?"

A leka leka, mme ga pala. Ka mo lefa ka 'ponto' di le tharo, ka go no go padile. O ne a batlile 6 ponto

Go tloga foo ka ipatelela sephoko gore se ntse, ke ntse ke rapela Modimo ke le modumedi.

Mme *sephoko* (1) seo ke tshitlho, yona e e tsenang mo lenakeng. Sengwe le sengwe se ke se tshabang, nka ngatha fela mo tshitlhong e, mme ga gona se se ka ntirelang kotsi. Ke bona bophelo ba motho o montsho, mang le mang. Ge o ka phela kwa ntle ga sona, o ka fitlha ba go bolaile ka pele fela.

Pheko e ke yone boitshegetso.

Toe het ek 'n *ngaka* laat kom. Hy het gesê: "Dit is nie sommer so nie; dit is mense (wat dit gedoen het)". Ek vra hom toe: "Sal jy haar nie vir my gesond maak nie?"

Hy het toe bietjie probeer maar kon nie. Ek beloon hom toe met 3 pond, aangesien dit nie wou reg kom nie. Hy wou 6 pond gehad het.

Van toe af het ek vir my 'n beskerm-middel begin soek om my op te pas, terwyl ek vir God bid as gelowige.

En daardie beskermmiddel (1) is swart salf, die soort wat in die horing kom. Vir enigiets waarvoor ek bang is kan ek net ('n stukkie) neem van hierdie salf, en daar is niks wat vir my enige onheil kan berokken nie. Dit is die leefwyse van 'n swart mens, elke een. As jy daarsonder sou lewe dan sal jy spoedig bemerk dat hulle jou geskaad het. Hierdie kragmiddel is: 'selfondersteuning'.

H.4

KOPANO LE DINGAKA.

(Motlhako - 'kruiedokter' wat tussen Kgatla van Botswana woon)

Ekile yare ge ke tla kopana le dingaka, ke ne ke sena sepe le tsona; ke le motho fela, ke sa itse gope tiro ya dingaka.

Le fa lapeng lame, ke ne ke sa dumele gore go tsene sephokonyana fa teng.

Ke ne ke na le bana ba ba ka bang lesome, ba ntse ba swa fela ba le ba tona. Ga tsamaya ba le lesome-le-le-ferang-menwana-e-mebedi. Ke ntse ke re: "Nya, ke Modimo o o ba tsayang."

Kwa morago go tla motho, a nthaya a re: "Monna, o *setômô* (2) fela, o ntse o felwa ke bana. Kana Modimo o tla thusa o ntse o leka."

Ka re: "Ao! O bolela dilo mang?"

A re: "Mme o tla swa e se e be nako ya gago. Go rapelwa Modimo go ntse go kopiwa matlhogonolo. (3) Bona, o feletswe! A ko o ntebele ke go batlele ngaka."

ONTMOETING MET DIE DINGAKA

Dit het gebeur toe ek die *dingaka* sou ontmoet, dat ek niks met hulle te doen gehad het nie; ek was 'n gewone mens, wat niks geweet het van die bedrywig-hede van die *dingaka* nie.

Ook by my *lapa* (tuiste), het ek nie toegelaat dat daar selfs 'n ou kragmiddel-tjie inkom nie.

Ek het kinders gehad wat tien kon wees, wat aanhou doodgaan het, hoewel hulle reeds groot was. So is toe agt (kinders) weg (deur die dood). Ek sê toe al die tyd: "Nee, dit is God wat hulle neem."

Later kom toe iemand en hy sê vir my: "Man, jy is onnosel (2) terwyl al jou kinders klaarraak. God sal mos help terwyl jyself probeer."

Ek sê toe: "Ai! Waarvan praat jy?"

Hy sê: "En jy sal doodgaan voordat dit jou tyd is. Tot God word gebid, terwyl daar vir seëninge gevra word. (3) Kyk jy is uitgeroei! Kyk tog nou uit vir my dat ek vir jou 'n *ngaka* gaan soek."

(1) *sephoko*: beskermmiddel, kragmiddel.

(2) *setômô*: dom, onnosel. Waarskynlik oorgeneem van Afrikaans: jy's dom. Net soos: 'o selege' van: 'jy's sleg.'

(3) *go kopa matlhogonolo*: om seëninge te vra, oordragtelike betekenis: om sekere rituele handeling uit te voer wat bedoel is as 'tasbare' gebede. Soos bv. wanneer 'n bietjie snuif of bier geoffer word.

H.4

Ka re: "Nyaa, go siame, ke tshwentswe thata."

Le mosadi a reyalo.

Ba be ba tla. Ke gona ka itse ngaka, ya tsena fa lapeng. Ke ngaka ya Mokwena. E ne e bidiwa M. A tsena fa lapeng.

Yaanong e ntse e re ya *nkalafa*, (4) ga tla motho a re: "A o ke ngaka yaago?"

Ka re: "E"

A re: "Ke moloi. O a lowa."

Ka re: "Ao! Wa senya motho o waka o."

"Mo tlogele rra, ke tla go bolella ngaka e e sa loweng. E ke ngaka e tona tota, mme e a lowa. Mo tlogele. Le ge o mo neile kgomo, ga se sepe."

Ka mo tlogela, ka leba kwa a mpoletse teng, mme ka bona ngaka. Ke kwa ke ntse ke leng teng. Ke ene S. rrago D.

Ga go na yo o itseng gore ke tsere kae. Ga ba itse mono'a etsho.

Ngaka o, wa Mokwena, ka mo tlogela ka e le ene o o bolaileng mosadi waka ka tladi, jaaka ge o mmona a golofetse yana.

Ne ke mo neile kgomo tse tharo, ka mo ra'a ka re: "Tsamaya". Ne ke tlo irang ka ene. Ka yo batla o o siameng. Ka mo tlogela ka e le *ngaka ya moloi*. (5) Ka yo batla o o alafang.

Erile ke ile phutegong kwa Mochudi, ge ke fitlha mo gae ka fitlhela tladi e tshubile ntlo, e rathile mosadi: ya tsena mo dinameng tsa serope, ya mo phunya diphatlha.

Ek sê toe: "Nee, dit is goed, ek is baie gepla."

Ook die vrou het so gesê.

Hulle het toe gekom. Dit was toe dat ek 'n *ngaka* geken het; hy het toe in (my) *lapa* gekom. Dit was 'n Mokwena *ngaka*. Hy is M. genoem. Hy het toe in (my) *lapa* gekom.

En nou terwyl hy nog gemeen het hy gaan my 'dokter' (4) kom iemand en sê: "Is hierdie een jou *ngaka*?"

Ek sê toe "Ja".

Hy sê toe: "Dis 'n toornaar. Hy toor."

Ek sê toe: "Ai! Jy sê darem hierdie mens van my sleg."

"Laat staan hom, vader, ek sal jou vertel van 'n *ngaka* wat nie toor nie. Hierdie is regtig 'n groot *ngaka*, maar hy toor. Laat staan hom. Selfs al het jy hom 'n bees gegee is dit niks".

Ek het hom toe laat staan, en gekyk in die rigting waarna hy verwys het, en ek het 'n *ngaka* gekry. Daar is ek nog al die tyd. Dit is 'S., die vader van D.

Daar is niemand wat weet waar ek (my medisyne) vandaan gekry het nie. Hulle weet nie, hier by ons nie.

Daardie Mokwena *ngaka*, het ek laat staan daar dit hy was wat my vrou seer-gemaak het met die weerligstraal, soos jy haar sien waar sy so vermink is.

Ek het aan hom drie beeste gegee, en ek het aan hom gesê: "Gaan." Wat sou ek (anders) met hom maak. Ek het toe gegaan om 'n goeie een te gaan soek. Ek het daardie een laat staan, daar dit 'n torende *ngaka* was. (5) Ek het toe een gaan soek wat genees.

Toe ek na die volksvergadering op Mochudi gegaan het, toe ek weer tuis kom vind ek dat die weerligstraal (my) huis aan die brand gesteek het en my vrou getref het: hy het in die vlees van haar heup ingegaan en gate in haar gesteek.

(4) *alafa*: met medisyne behandel om te genees, maar ook om mense, beeste, landerye ens. te beveilig en te verseker dat 'n mens voorspoedig sal wees.

(5) *ngaka ya moloi*: in hierdie gedeelte kom dit duidelik uit hoedat daar *dingaka* is wat toor of 'lowa' om leed te berokken, teenoor ander *dingaka* wat 'alafa', d.w.s. medisyne gebruik om te beskerm en bevoordeel. TOORDOKTER is dus nie 'n juiste benaming vir 'ngaka' nie, as 'toor' 'n negatiewe betekenis het, en impliseer dat hy toor.

H.4

Ge maru a duma, ga a rate sepe! Mme o santse a phela. Modimo o mo thusitse. Mme go ntse go swa ba ba thata. A kabo a tsamaile bogologolo.

Erile go tloga fa, re tsaa sepheko sa monna o wa bobedi. Ga ke tlholo ke batla sepe. Tse dintsi, wa bo o batla go *romolana ka boloi* fela.⁽⁶⁾

As dit onweer is, wil sy niks (weet) nie! Maar sy lewe nog. God het haar gehelp. En daar gaan nog steeds (baie) dood wat sterk is. Sy sou al lankal gegaan het.

Van toe af neem ons die kragmiddel van hierdie tweede man. Ek wil nou niks meer hê nie. Om baie (kragmiddele) te wil hê is net om mekaar aanstoot te gee, met towery. (6)

H.5

MANKETLWANE-KETLWANE

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Pilanesberg, Tvl. 11.10.1962)

Kana bophelo ba motho bo laolwa ke lelapa. A o moruti gongwe kgosi gongwe ngaka; ge o sena bophelo kafa lapeng o tla bo o pallwa ke ditiro tsa gago.

Ge bagologolo ba re: Motse ke lapeng', ba tseela ka kwa mosading. Go rialo ke gore bophelo botlhe ba monna le bana bo tswa kafa mosadi o itsholang ka teng.

Mo tlhagong yame ge ke tsalwa, ke fitlhetsa bomme ba nna ka mo malapeng a bona, ba na le tlotlo gammogo le lerato mo banneng ba bona.

Mme kejeno ke fitlhela go senyegile foo. Ke bolwetse bo bogolo bo bo batlang kalafi; kalafi ya tlhago⁽⁷⁾ ya motho.

Jalo pheko ya ntlha ke *manketlwane-ketlwane* (8) ebong seithlaga sa gagwe.

Motswako (9) ke *Phonyoka* (10) *Tlhokwa-la-tsela-ntshebele*⁽¹¹⁾ *phetola* (12) ya dipheko tse: ke madi a motho, ebong wena mong 'a lapa.

DIE 'STOKKIESHUISIE'

Die lewe van 'n mens word natuurlik beheer deur sy tuiste. Of jy nou 'n leraar is, of 'n kaptein of 'n dokter; as jy nie 'n (aangename) lewe tuis het nie dan sal jy jou werk nie kan doen nie.

As die ou mense sê: 'Die stad is in die tuiste', dan bedoel hulle dit op die vrou. Dit beteken dat die man se hele lewe en die van die kinders afhang van hoe die vrou haar gedra.

Volgens my gewoonte toe ek gebore is, het ek gevind dat my moeders in hulle tuistes gebly het, en dat hulle eerbied en liefde gehad het vir hulle mans.

Vandag, egter, vind ek dat dit tot niet gegaan het. Dit is 'n groot krankheid wat genees behoort te word. die genesing van 'n mens se gedragshouding. (7)

So is dan die eerste middel die stokkieshuisie (8) d.w.s. die nessie. (dus net die huisie).

Die versterkers (9) is *Phonyoka* (10) en wilde-angelier (11); die 'omskepper' (12) van hierdie middele: is nl. mensbloed; d.w.s. jou eie, as heer van daardie tuiste.

- (6) *go romolana ka boloi*: om mekaar aanstoot te gee met benadelende towery. Die betekenis hier is dat wanneer jy verskillende manne se middele gelyktydig gebruik, jy hulle kragte teen mekaar te staan bring, en jy in daardie botsing beskadig kan word.
- (7) *tlhago* is houding; gewoonte. *kafa tlhagong ya rona*: volgens ons gebruik of gewoonte.
- (8) *Manketlwane-ketlwane*: die stokkieshuisie wat van bome afhang. Liefs word gemeen wat hang aan die *Mosunyana*, of *Mosetlha* of *Mosêlesêle*.
- (9) *Motswako*: die toevoegsels om die kragmiddel te versterk.
- (10) *Phonyoka*:
- (11) *Tlhokwa-la-tsela-ntshebele*: (Pl. 465). *Dianthus namaënsis* Schinz. wilde-angelier.
- (12) *phetola*: die 'omskepper' wat die middele laat verander.

H.5

Tlhokwa-la-tsela, re tsaya lefulo la gagwe. Phonyoka re tsaya lerole la gagwe. Re tlhakana le lerole la manketlwane-ketlwane.

Mme ke gore, kelello si: O tsaya ntlwana ya manketlwane-ketlwane fela.

Yone ga e mo teng, ka o e ntshitse o sa e utlwiswa botlhoko. Yone ka bo ga yone mogongwe e ka ba 'tšhefi', mme ga e a tshwannwa go jewa. E ke taelo ya bagologolo.

Kago ya botho e fela ge Modimo o ba kgaoganya.

Ke gore ntlwana e, ke sen' o ntsha sebokwana sa teng, ke tlil' o sega mong 'a lapa le ge ele monwana wa gagwe ka thipa, gore go rothe madi a gagwe mo ntlwaneng e. Ke be ke tsaya lefulo la *Tlhokwa-la-tsela*, e ke e kgabetletseng mo nkgwaneng ke be ke tswa go le fetlhela ka lefetlho la *Moologa* (13) Lefulo le ke ya le tabola ke tshela mo'odimo ga ntlwana e.

Yaanong ke tlil' o e sila gammogo le Phonyoka, mme lerole le ke lone ke tlilong go a tshela mo nkgwaneng ya metsi a a nowang fa lapeng.

E tla re mosadi ó, ge a ka nwa metsi ao, gangwe fela! o tlil' o fetoga a kgatlhwa ke go nna kafa lapeng la gagwe. Ga anke a le tlogela a sa bolella monna wa gagwe.

O tla nna kafa lapeng la gagwe ka lerato le boikokobetso mo monneng wa gagwe, mme gape ga anke a eletsa le fa ele go bona kampo go ratwa ke banna ba bangwe.

O tla latola tsotsotlhe di ka tlhatlhamolang bophelo ba ntlu ya gagwe. O ne a sena mogopolo wa ntlo, jaanong o agetse mogopolo wa gagwe.

Ge nka fitlhela o a lwalang, ele monna o a tsamayang a senya jaaka *makêkê* (14), ke tlil' o utlwela mosadi botlhoko, mme ke mo thusa go aga motse.

Ons neem van die wilde-angelier slegs die skuim Van die *Phonyoka*-plant neem ons sy poeier. Ons meng dit met die poeier van die (fyngemaalde) stokkies-huisie.

Maar dit wil sê, let hier op: Jy neem slegs die huisie van die stokkies-huisie (en nie die wurm nie).

Hy (die wurm) is nie binne in nie, aangesien jy hom uitgehaal het sonder om hom te laat seer kry. Hyself is miskien giftig en behoort nie geëet te word nie. Hierdie is die voorskrif van die oumense.

Die menslike saamlewe word beëindig wanneer God hulle skei.

Betreffende hierdie huisie, nadat ek die wurmpie uitgehaal het, gaan ek die heer van die huis sny, bv. sy vinger, met 'n mes, sodat sy bloed kan drup in hierdie huisietjie. Ek neem vervolgens die skuim van die wilde-angelier, wat ek opgekerf het in 'n kleipot, en wat ek dan geroer het met 'n roerstok van bergboegoe.(13) Ek skep hierdie skuim en gooi dit bo-oor hierdie huisietjie.

Nou gaan ek hom fyn maal saam met die *Phonyoka*-plant en hierdie poeier gaan ek gooi in die waterpot van die *lapa* (huis), se drinkwater.

En hierdie vrou, as sy daardie water sou drink, net een maal! sal sy verander en graag by haar huis wil bly. Sy sal die huis nie verlaat sonder om aan haar man te sê nie.

Sy sal by haar huis bly met liefde en onderdanigheid aan haar man, en ook sal sy nie die begeerte hê om ander mans te sien of deur hulle begeer te word nie.

Sy sal alles vermy wat die huislike lewe kan opbreek van haar tuiste. Sy het nie die sin (gedagte) vir 'n huis gehad nie, en nou het jy vir haar gedagtes 'n tuiste gebou.

Indien ek op iemand afkom wat siek is, en dit 'n man wat rondloop en verniel soos 'n grasdraer (14), dan sal ek die vrou jammer kry en haar help om haar huis op te bou.

(13) *Moologa*: (Pl. 422) *Croton gratissimus* Burch bergboegoe.

(14) *makêkê*: groot gestreepte grasdraer-miere.

H.5

Ke tlil'o alafa monna jalo fela, mme ele ka madi a mosadi. Le ge nka naya mosadi lerole lele la setlhare ke ka mo laela gore a tshela mo byalweng bo bo tla nowang ke monna, le ge e le 'tee'.

Mme ene o tlil'o fetoga. Mosadi o tlaatla a ntekodisa bophelo ba gagwe le monna wa gagwe.

Monna ene o tlil'o rata go gakollwa ke mosadi gore a age ntlo ya gagwe.

Ek gaan die man net so genees, maar met die vrou se bloed. Al sou ek ook aan die vrou daardie gepoeierde medisyne gee, dan kan ek aan haar opdra om dit in die bier te gooi wat die man sal drink, of selfs in tee.

En hy sal verander. Die vrou sal kom en aan my verslag doen van haar lewe met haar man.

Die man sal graag deur sy vrou herinner wil word sodat hy sy huislike lewe kan opbou.

H.6

PABALLO YA NTLO

(Kgatlá-*ngaka* van Saulspoort, Pilanesberg, Tvl. 10.3.1967)

Ke bolela ka ga paballo ya ntlo mo digadimeng tsa tumo ya maru ge magadima a le magolo thata ka go itaya dithare le matlo.

Ka mkgwa wa sengaka, ke *thaya* (1) mothao wa ntlo ka lonaka la go thibela maru, go se rathe gaufe le motse.

Lenaka le tlamilwe (2) ka *masepa a korwe* o o tsetseng, a le mo tshwagong, a itlhobile a sena diphofa mo go ene.

Ke tsoaka (3) ka pheko e e bidiwang moupatladi; (4) gammogo le *moleko* (5) o o bidiwang *lôôpo* (6); o mosetlha; le *masepa a kgoadira*, le *kgwara*.

Ke duba ka mafura a noga ya metsi: *Kgogela*. (7)

Ke tshumele pheko e e bidiwang molelo wa lefatshe. (8)

Fa e le teng ga go tlhoge seriti sa byae.

Go e batla, o epa fa go sa tlhogang bya e kgotsa setlhare, go le lebatla fela mo mmung wa thotana wa motlhaba o mosetlha.

DIE BEVEILIGING VAN DIE HUIS

Ek praat van die beveiliging van 'n huis teen weerligslae in donderweer as die weerligstrale baie groot is en bome en huise tref.

Op *ngaka*-wyse beveilig (1) ek die fondament van die huis met 'n medisynehoring om die donderwolke af te weer sodat hulle nie naby die stat tref nie.

Die medisynehoring is saamgebind (2) met die mis van 'n boskraai met kleintjies wat in 'n gat in 'n boom is, en wat al haar vere uitgetrek het.

Ek versterk (3) dit met die kragmiddel wat genoem word "die weerligvoël se beksluiter"; (4) saam met die toormiddel (5) wat *lôôpo* (6) genoem word. Dit is geelkleurige (grond); en ook die mis van die visarend, en die *kgwara*-plant.

Ek meng die medisyne met die vet van die groot waterslang, *Kgogela*. (7)

Ek brand ook die middel wat genoem word: "vuur van die aarde". (8)

Waar dit groei, groei daar nie eers 'n skaduweetjie van gras nie.

Om dit te vind, grawe jy waar daar nie gras groei nie of plante, waar dit net kaal is op 'n gelerige sandbult.

-
- (1) *thaya*: beveilig met medisyne, soos 'n huis of stat.
 - (2) *tlamilwe, go tlama*: om te omgord, bind, dus hier "saamgebind".
 - (3) *tsoaka*: om iets by 'n medisyne mengsel te gooi ter versterking daarvan.
 - (4) *go upa*: om vinke of sprinkane of die weerligvoël se bek toe te 'bind'.
 - (5) *moleko*: 'n 'toormiddel', in die sin dat so 'n middel 'n skrikwekkende wonder sal verrig.
 - (6) *Lôôpo*: 'n geel grond wat noord van Thabazimbi in 'n grot uitgegrawe word deur *dingaka* by *Kwalaka*. Dit word dan ook vertel dat die *Badimo* of voorouergeeste in hierdie grot woon en ook daar gehoor kan word en om besondere seëninge genader kan word.
 - (7) *Kgogela*: Die legendariese groot waterslang wat mense in die dieptes intrek en met sy tong die bloed uit hulle neusgate suig en hulle laat verdrink.
 - (8) *Molelo wa lefatshe*: 'n knolplant by Thotaneng, Saulspoort in Septembermaand.

H.6

Pheko eo ke digwete fela. Ga e tlhoge metlang ka kwantle ga lefatshe. E rtsiwe ka go bonwa digwete.

Pheko e ke yona e thibelang bogolo maru a dikgadima mo ntlo engwe ge o tswakile lenaka la motse ka yona.

Ke lona lonaka la 'di-tswa-boroka di tlhage di le bollo'.

Ke yona phemelo ya ntlo.

Daardie kragmiddel is net die knolle. Daar groei nie spruite uit bokant die grond nie. Mens herken dit slegs as jy afkom op die knolle.

Dit is veral hierdie kragmiddel wat die donderstorms afweer van elke huis af, as jy die stat se medisynehoring daarmee versterk het.

Dit is die medisynehoring vir 'hulle-kom-van-die-suide, hulle kom warm' (donderstorms).

Dit is die beskutting van die huis.

H.7

GO THAYA BONNO

(Kgatla-*ngaka* te Modipane, Botswana. 25.5.1955)

Leupa-la-thaba (1) le itse go thaya bonno ba motho. Ge o thaile ka lona, o le epetse ka 'dikhona' tsa nne, o kopantse le *Serokolo* (2), ga go tsene noga mo bonnong bo.

Ga go kake: legadima la tshosa mo bonnong bo. Le sefelo ga se ralle fa teng.

OM DIE TUISTE TE BEVEILIG

Die poeierkwas (1) is baie goed om die tuiste mee te beveilig. As jy daarmee beveilig het en dit op die vier hoeke geplant het en daar *Carissa bispinosa* (2) bygevoeg het, dan kom daar nie 'n slang in daardie tuiste nie.

Ook die weerlig sal nie laat skrik in hierdie tuiste nie. Ook die dwarrelwind trek nie daar deur nie.

H.8

GO THAYA MOTHO

(Kgatla-*ngaka* te Modipane, Botswana, 1955)

Ge ke thaya motho gore a seke a jesiwa (3) ke ope dijo tse di maswe, kampo go nosiwa tse di seng pila, ke tshwanetse go thaya ka setlhare se, ebong: Mojaja (4), Mosimama (5) le Mosimane-a-ralentswana. (6)

Motho o, ke tla mo tlhaba ditlhabo di le nne go ya fa molaleng le go ya kwa ditlhayeng, mme ke tshase ka setlhare se; Le go dikologa mohubu wa motho o.

OM IEMAND TE BEVEILIG

As ek iemand vooruit beveilig, sodat hy nie deur iemand 'gemaak sal word om iets te eet' wat skadelik is nie (3) of hom iets te laat drink wat nie goed is nie, dan moet ek hom met hierdie medisyne beveilig nl. met: bobbejaangif (4), sambokbossie (5) en plakkie (6).

Ek sal hierdie mens vier inkerfplekke gee tot by sy keel en by sy keel-kliere, en ek sal hierdie medisyne daar insmeer; ook rondom sy naeltjie.

-
- (1) *Leupa-la-thaba, Mathubadifala*: *Haemanthus pr. coccineus*, poeierkwas.
 (2) *Serokolo*: *Carissa bispinosa*. L. Desf. ex Brenan. noem-noem.
 (3) Die vrees is altyd by 'n bruilof of fees, dat jou vyand vir jou 'gif' sal ingee.
 (4) *Mojaja*: (Pl. 58) *Adenia digitata*, bobbejaangif.
 (5) *Mosimama*: (Pl. 4) *Senecio longiflorus*, sambokbossie
 (6) *Setlhako, Mosimane a-ralentswana*: *Cotyledon* sp. plakkie.

H.9

GO THAYA SEDIBA

(Kgatla-ngaka te Modipane, Botswana, 25.5.1955)

Ditlhare tsa metsi a sediba ke:
Ledutla la seloko (1) le *Ledutla la thaba* (2) le *Motlapatlapa* (3) le *Tlhobokwe*. (4)

Ke go re sediba se tle se seke sa kgala kapele. E bee motswedi o motona fa teng foo.

Ge o *tha'a* (5) fa o tla epang sediba, o dirisa mere e mene eo. O bo o lokele tsona ka bone ba tsona mo tikologong tse nne tsa sedibe. Ke go re wa le thaa. Go kaya go re o loge kgare ka motlho, o se bee fa tlase ga digwere tse, sengwe le sengwe, gore ge motlho o tlhoga o tle o tshware metsi.

H.10

GO ALAFA DIKGOMO

(Kgatla-ngaka te Malolwane, Botswana, 1955)

Ge o biditswe ke motho go mo alafela dikgomo, o tla ya o tshotse ditlhare tsa teng.

Yaanong o tsa'a leswalo la dikgomo, tsona di lokelwa mo sakeng. Le wena o bo o tsena mo sakeng o nna fatshe mo gare ga lesaka mme o tla dira lesakana ka diatla fa fatshe.

O bo o tsaya magala a a tukang o a baa fa gare ga lesakana. Leswalo lone o bo o le tshuba fa teng fa. Go sen' o le tshuba o tla le tlogela le ntse le kuela musi. Dikgomo ge di utlwa musi di tla atamela di o aramela.

Yaanong o tla kopa mong 'a lesaka gore: 'Kgomo ya eno e e tona e e tsetseng dikgomo tse, ke efe?' A ba a re: 'Ke e.'

O bo o tsaya setlhare mme o se bofella mo boditsing ba kgomo mo gare.

Gape, go poo, ge ba re: 'Poo ga e ne mo sakeng'. O tla batla setlhare se se e tshwarang. E tla re ge o fitlha mo poong, o e betsa gangwe ka mpa ya moretlwa, e o e tshasitseng setlhare. O bo o e latlhela kwa pele ga yona. Yone e tlii o tla mo dikgomong e palama.

OM 'N PUT SE WELSLAE TE VERSEKER

Die plante vir water in 'n put is: Die turflelie (1) en die poeierkwas (2) en die bolplant *Boophane disticha* (3) en *Tephrosia polystachyoides*. (4)

Dit word gedoen sodat die put nie gou moet opdroog nie, maar dat dit 'n groot fontein, daar moet wees.

As jy 'met kragmiddele beveilig' (5) waar jy 'n put gaan grawe, dan gebruik jy daardie vier middele. Dan moet jy hulle vier aan die vier kante van die put sit. Dan 'versterk' jy dit. Dit beteken dat jy 'n ring moet vleg met kweekgras en dit onder hierdie bolle sit, een vir een, sodat as die gras begin groei, dit die water kan bereik.

OM BEESTE TE BEHANDEL

As iemand jou laat roep om sy beeste vir hom te kom 'dokter', sal jy met die nodige medisyne gaan.

Jy neem van die voorspoedpreparaat vir beeste, terwyl hulle in die kraal gejaag word. Jy gaan dan ook in die kraal en gaan sit plat in die middel van die kraal, en daar maak jy 'n kraaltjie op die grond met jou hande.

Jy neem vervolgens gloeiende kole en sit hulle in die middel van die kraaltjie. Jy steek dan die voorspoedpreparaat net hier aan die brand. Jy laat dit so staan en rook. Sodra die beeste die rook ruik sal hulle naderstaan en dit opsnuif.

Jy vra hierna die eenaar van hierdie kraal: 'Watter van jul beeste is die oudste, wat die ma is van hierdie beeste?' Hy antwoord: 'hierdie een'.

Jy neem nou die medisyne en bind dit in die middel van die bees se stertkwas vas.

Ook is daar die bul (om te dokter) as hulle sê: "Die bul bly nie in die kraal nie." Jy sal 'n middel soek om hom te beperk. As jy by die bul kom, slaan jy hom een maal met 'n rosyntjeboslat waaraan jy 'medisyne' gesmeer het. Daarna gooi jy die lat voor die bul. Hy sal dan aktief wees tussen die beeste.

(1) *Ledutla la seloko*: (Pl. 445) *Crinum macowanii* Bak. turflelie.

(2) *Ledutla la thaba*: (Pl. 184) *Mathubadifala*, *Haemanthus*, poeierkwas.

(3) *Motlapatlapa*: (Pl. 65) pr. *Boophane disticha* Herb., gifbol.

(4) *Tlhobokwe*: (Pl. 334) *Tephrosia polystachyoides* Bak. f.

(5) *thaya*: met kragmiddele beveilig, versterk, aanlê (stat).

H.10

Ke go re go tsewa *Mathaalole* (1)
O o tlhakanya le *Bosuko-ba-poo* (2) Ge
o tshotse ditlhare tse pedi tse, o a di
tlhakanya, o sen' o di thuga.

Ba gama mafsi ka kgamelonyana; o a a
pega. Mantsiboa ge legodimo la ona ele
mafura, o tsa'a ona, o duba ditlhare tse
pedi tse.

Ke gona o *tsamolang* mpa ya moretlwa,
o e tshase setlhare se. Yaanong ge o betsa
poo, o tla bo o e kaile Ga e nke e tlho'
e ya gope, mme e tliil' o kalama dikgomo
tse e leng tsa yona.

Daar word naamlik *Mathaalole*(1)
geneem Dié meng jy met *Hypoxis*
rooperi (2) As jy hierdie twee middels
het, meng jy hulle nadat jy hulle fyn
gestamp het.

Hulle melk in 'n emmertjie en jy hang
dit op In die namiddag as die boonste
deel room is, neem jy die room en meng
die twee middele daarmee

Nou pluk jy die rosyntjeboslat en
smeer dit met hierdie medisyne. As jy dan
die bul slaan, het jy hom 'gespan'. Hy
sal hierna nerens meer heengaan nie,
maar net bly by sy eie koeie.

H.11

LESWALO LE LENAKA LA DIKGOMO

(Kgatla-*ngaka* te Malolwane, Botswana, 1955)

O tsaya modi wa *Moretlwa* (3) le
Ntige (4)

Ge o se epa, o bone gore moriti wa gago
o seke wa wela mo setlhareng se Di thugwa
ka boraro ba tsona, di be di tlhakangwa ka
mafura a mafsi.

Lesaka ge la alafiwa yaana ke gore o
thibela boloi, o thibela moferefere wotlhe
gore o seka wa tsenda mo sakeng

G'o sen' o rialo go lenaka la dikgomo,
lona le le tliil' o gapang kgomo Ge motho
a ka go ra'a a re: "Ke batla gore o
ntshwarele poo e fela e O ka tsa'a namane
fela e e tla tsalwang ka tiro ya poo e o e
alafileng."

Ge o alafa lesaka yaana ke gore o tshapisa
dikgomo gore di nne phepa mo matlhong a
poo.

Ke gona o ka dikologang lesaka ka
dimêpo. (5) Wa e *bapola*. (6)

DIE KRAGMIDDEL EN MEDISYNE- HORING VIR BEESTE

Jy neem die wortels van rosyntjebos(3)
en *Ntige* (4)

As jy dit uitgrawe moet jy sorg dat jou
skaduwee nie val op hierdie plant nie.
Hulle drie word fyngestamp en word dan
gemeng saam met room.

As die kraal (of kudde) so behandel
word, is dit omdat jy toordery afweer;
jy weer alle skelmstreke af sodat dit nie
in die kraal kom nie.

Nadat jy dit gedoen het is daar die
medisynehoring vir beeste, wat vir jou
(die *ngaka*) 'n bees gaan besorg. (Want)
as iemand vir jou sê: "Ek wil hê jy moet
net hierdie bul vir my 'vasmaak'. Jy kan
'n kalf kry uit die bul wat jy behandel
het."

As jy die kraal so behandel beteken dit
dat jy die beeste (ritueel) 'was', sodat
hulle skoon (rein) kan wees in die oë van
die bul.

Nou kan jy rondom die beeskraal
penne (5) inslaan; jy 'pen hom vas'. (6)

(1) *Mathaalole*:

(2) *Bosuko-ba-pôô*: (Pl. 91) *Hypoxis rooperi* S Moore

(3) *Moretlwa*: *Grewia flava*, rosyntjebos

(4) *Ntige*:

(5) *dimêpo*, *dimapo*, *dimepe*: is penne met medisyne wat vir beskerming in die grond
geslaan word.

(6) *bapola*: vaspen op sy plek soos 'n vel.

H.11

Mo lenakeng le, go batlega:
Magogwe, nko ya lenong, nko ya phiri.
Ke gore ditshidi tse tharo tse di phelang,
tse o di bolaileng.

Yaanong o ya kwa ditlhareng. O
tša'a *Mmabatsane* (7), o ya moretlweng,
o tša'a modi wa teng. O tša'a *mmilo* (8),
modi wa teng. O bo o sila o tlhakatlhakanya.

Gape o tsaya *Leswama* (9)
o remela mankgêtha ka phalo. O tla a baya
a otlhe mo lengetaneng la pitsa, o o
ba'a mo godimo ga mollo o mofsa, gore
ditlhare tsotlhe tse di tle di fse, gore o
kgone go di sila.

O bo o batla mafura a podi, gongwe
a kgomo gongwe a nku a a ka fa teng. O bo
o o thuge le one mosidi o. Go sen' o sila
yaana o o loke mo lenakeng la kgomo.

In hierdie horing moet kom: mier-
vreter, die snawel van 'n aasvoël, die neus
van 'n wolf. D.w.s. drie lewendige goed
wat lewe, wat jy doodgemaak het.

Nou gaan jy na die plante: Jy neem
brandnetel(7), jy gaan na die rosyntjie-
bos en neem sy wortel. Jy neem mispel,(8)
sy wortel, en maal en meng (hulle).

Jy neem ook *Leswama*(9) en kap die
kerfsels daarvan met 'n handdisseltjie.
Jy sit dit alles in 'n potskerf en sit dit
oor 'n nuwe vuur sodat al hierdie medi-
synes kan verkool, sodat jy dit kan fyn
maal.

Jy soek vervolgens bokvet, of van 'n
bees of van 'n skaap, binnevet. En dit
vermeng jy met hierdie houtskoolpoeier.
Nadat jy dit so gemaal het sit jy dit in
'n bees se horing.

H.12

KALAFI YA DIKGOMO (10)

(Motlhako -'kruiedokter' te Mathubudukwane, Botswana, 26.4.1957)

Ge di tlhapisiwa,(11) ke gona ge di
alafywa.

Pòò le yona ke e alafa mmogo
le tsona mo sakeng.

Lesaka lōna, fa mojako le a bapolwa(12)
ka dimapo.

Ge re tsena mo ditlhareng:
re tsenya ene Nthagaraga (13) re tsenya
segwerenyana se re tlhapisang ka sona
ebong *Motlhapiso*(14), re tsaya *Mogaga*(15)
re o lokela mo teng, le *kgophane* (16) le
Bogokgwe (17) le dikgong tsa *sentlhaga*
sa mamasiloanoka, le *masepa a kgwaadira*.

Yaanong ke tsaya seditse, ke tsee pheko,
ke e tshase mo seditsing. Ke tla ina seditse
mo setlhareng, ke yo kगतšha.

OM DIE BEESTE TE 'DOKTER' (10)

Wanneer hulle 'gewas' (11) word, is
dit wat hulle 'gedokter' word.

Die bul dokter ek saam met hulle
(die beeste) in die beeskraal.

Aangaande die kraal, by die ingang
word 'gedokterde' penne ingeslaan.(12)

Wanneer ons by die medisyne kom:
sit ons *Stomatostemma monteiroae* (13)
daarin, en ons sit verder die bolplantjie
waarmee ons 'was' daarin, nl. die 'wasser'(14)
en ons neem van die maermanplant (15)
en sit dit daarin, en grasaalwyn (16) en
Scilla marginata (17) en die stokke van
die hamerkopnes, en die mis van 'die
groot visarend'.

Vervolgens neem ek die (wildebees)-
stert, en neem van die kragmiddel en smeer
dit aan die stert. Ek doop die stert in
die 'medisyne' en gaan besprenkel (die
beeste).

(7) *Mmabatsane*: *Urtica*, brandnetel.

(8) *Mmilo*: (Pl. 311) *Vangueria cyanescens*, Robyns, mispel.

(9) *Leswama*:

(10) *alafa*: dokter, d w.s. met middele behandel as voorbehoeding teen teenspoed.

(11) 'was' hier in die sin van rituele reiniging of versterking deur middel van besprenkeling.

(12) gewoonlik sekelbos of ander harde hout-penne met 'middele' besmeer wat by hoeke
of ingange ingeslaan word as beskermmiddel.

(13) *Nthagaraga*: (Pl. 302) *Stomatostemma monteiroae* (Oliv.) N.E. Br. die bolle van die
plant word vir vrugbaarheid gebruik.

(14) *Motlhapiso*:

(15) *Mogaga*: (Pl. 103) *Urginea altissima* Bak. maerman.

(16) *Kgophane*: (Pl. 75) *Aloe transvaalensis*, grasaalwyn.

(17) *Bogokgwe*: (Pl. 581) *Scilla marginata* Bak.

H.12

Morago ga foo ke gona ke yo tshubang *lebone* (18) Ke be ke di bonegela, ke di ralla bogare, ke 'ira sefapaano. (19) Ke a re: "A re kopane monna!". (20) Ke tla be ke feditse.

Dimepe tse ke di kokotelang ka maabanyane, ke di tshase tshitlho eo, ke di kokotele fa goro ya lesaka.

 Ge ke tsenya *Mamasilo*, ke gore ge motho a ka re o a di tsa'a, a di utswa, a mo lwantshe, motho o o utswang oo, dikgomo di tshabe, di bowê.

Kgwaadira, ke ene wa lehumo leo. O batla lehumo. O koo dimo; o a kua kwa legodimong gore a khumo e tle. Ke o a bitsang kae le kae, a goelang: 'Fa! A go tle khumo!'

Le ene o 'ira gore dikgomo tsa'go di seke tsa timela, di goroge kwa sakeng. Le ene o ntse jalo jaaka *Mamasilo*.

Ke yona thapelo e re rapelang ka yona gore a re bone thuso.

 Ge ke *alafa pôô*, ke gore ke batla gore e seke ya tswa mo sakeng, ya ya mo tse dingwe.

O batla gore e go direle leruo, eseng babangwe.

Daarna gaan ek die 'lig' (18) aansteek. Ek 'belig' hulle so: ek loop tussen hulle deur, en maak 'n kruis. (19) Ek sê: "Laat ons mekaar ontmoet man!" (20) Ek is dan klaar.

Die penne wat ek teen die aand-skemering inslaan, het ek eers met daardie mengsel gesmeer, en toe by die kraalhek ingeslaan.

 As ek die hamerkop byvoeg, is dit sodat indien iemand sê hy neem hulle, d.w.s. dat hy hulle steel, dan moet hy (die hamerkop) met hom baklei, daardie dief, dat die beeste kan vlug, en terugkom.

Die groot visarend, hy is vir die groot rykdom. Hy soek die rykdom. Hy is daar bo (in die lug) en hy roep daarbo dat die welvaart moet kom. Hy roep na alle rigtings en skreeu: 'Hier! Laat daar rykdom kom!'

Ook hy maak dat jou beeste nie moet wegraak nie, maar kraal toe sal kom. Ook hy is so soos die hamerkop.

Hierdie is die gebed waarmee ons bid, sodat ons hulp kan kry.

 As ek die bul behandel, is dit omdat ek wil hê dat hy nie uit die kraal moet gaan, na ander (beeste) nie.

Jy wil hê hy moet vir jou 'n kudde opbou, nie vir ander nie.

H.12(b)

KHUKHWANE YA MAMARIBOLA MO PHEKONG YA DIKGOMO

(Kgatla-*ngaka* van Modipane, Botswana, 7.12.1955)

Se ke setlhare sa dikgomo. Ke go re dikgomo tse, jaaka ge di alafiwa ke setlhare me go tlhakantswe le *Mamaribola* (21) ga di nke di lebala lerope leo la tsona.

DIE MISKRUIER IN DIE BEES-KRAGMIDDEL

Hierdie is 'n middel vir beeste. D.w.s. hierdie beeste, as hulle met medisyne gedokter word wat met die 'miskruier' (21) vermeng is, sal hulle nie hul tuiste vergeet nie.

(18) *lebone*: 'n lamp, 'n lig. Hier word 'n droë naboomsplinter geneem, in die horing met kragself gedruk, en aan die brand gesteek om die kudde te 'verlig'.

(19) Medisyne word dikwels in kruisvorm gestrooi, en ook hier.

(20) Die toornaar word genooi om kragte te kom meet!

(21) *Mamaribola*: die miskruier is 'n baie belangrike kragmiddel en wel as 'beeswater' Hy vergeet nie sy misbolletjies nie, en sal die beeste ook nie as hulle met hom behandel is – hul mishoop (die kraal) vergeet nie.

H.12(b)

E tlhakangwa le *Moologa* (22) le *Mabofe* (23) le *lebolobolo*; mme go dubilwe ka *mafura a tlhware*, a tlhakantswe le *mafura a dikgomo*, (kegore: a mafsi). Gape go tsena *Mokaikai* (24), go bo go tsena setlhare se se bidiwang *Mojakubu* (25) Go bo go tsena *Mokokoane*. (26)

Jaanong go dirwa *leswalo* la dikgomo le le tshubelwang kwa sakeng, ka kgwedi engwe le engwe, e palama, go le mantsiboa. Mme ge go tshubiwa, go tshubiwa kwa motsheo le kwa kgorong.

Jaanong go batliwe *Tshuku-ya-pôô* (27) e gwaiwe ka fa gare, e sen' o thibollwa.

Go bo go tsewa setlhare seo le morot o wa dikgomo tso tsotlhe, go tswa mo sakeng la dinamane le wa dikgomo. Go bo go epelwa fa gare ga lesaka. Jaanong dikgomo di tla be di alafilwe, mme ga di nke di tlogela mosutele oo. Ga dinke di o lebala.

Khukhwane e, ge e tsena mo leswalong, ke go re e ratana le dikgomo thata. E ja maloko a tsona, mme e tlhola fela mo sakeng, e ntse e re: "Bôô! Bôô!" E batla go re dikgomo a di nyle e tle e bone botshelo.

Mamaribola o monamagadi le ene o tsena mo leswalong lê. Mamaribola o motonayana ge o se fa sakeng, o nna kwa dinokeng kwa dikgomo di sa tlhokofaleng teng.

Dit word vermeng met bergboegoe (22) en *Cissus quadrangularis* (23) en 'n pofadder en vermeng met 'luislangvet' en gemeng met beesroom. Ook kom nog *Ipomoea magnusiana* (24) daarby, en ook die plant *Mojakubu*. (25) Dan word nog vermeerbossie (26) bygevoeg.

Nou word vir die beeste 'n 'voorspoed-preparaat' berei, wat in die kraal aan die brand gesteek word, elke maand as die maan klim, en wel saans. En as dit aan die brand gesteek word, word dit gebrand in die agterkant (van) die kraal) en by die ingang.

Nou word *Hypoxis rooperi* (27) gesoek en in die middel uitgehol nadat die boonste punt afgesny is.

Daardie medisyne moet geneem word asook die urine van al die beeste, sowel in die kalwerhok asook van al die beeste. Dit word in die middel van die kraal begrawe (in die *Hypoxis*-bol). Die beeste is hiermee klaar 'gedokter', en hulle sal daardie mis nie verlaat nie. Hulle sal dit nie vergeet nie.

Hierdie kewer, as hy in die voorspoed-preparaat gesit word, is 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.

Die vroulike miskruier kom ook in hierdie voorspoedpreparaat. Die manlike miskruier, indien hy nie by die kraal is nie, bly langs die riviere waar beeste nooit ontbreek nie.

H.13

DIPHEKO TSA LESWALO LA DIKGOMO

Mo leswalong le le tshubelwang mo sakeng go tsena dipheko; me engwe le engwe ya tsona e na le tiro ya sona:-

DIE KRAGMIDDELE IN DIE BEESTE SE BESKERMMIDDEL

In die voorspoedpreparaat wat in die beeskraal aan die brand gesteek word, kom kragmiddele; en elkeen van hulle het sy eie funksie om te vervul:-

-
- (22) *Moologa*: (Pl. 422) *Croton gratissimus* Burch. bergboegoe.
 (23) *Mabofe*: (Pl. 1) *Cissus quadrangularis*.
 (24) *Mokaekae*: (Pl. 206) *Ipomoea Magnusiana* Schinz var. *eenii* (Rendle) A. Meeuse.
 (25) *Mojakubu*:
 (26) *Mokokoane*: (Pl. 107) *Geigeria africana* Gries. subsp. *ornativa* (O. Hoffm.) Merx. vermeerbossie.
 (27) *Tshuku-ya-poo*: (Pl. 91) *Hypoxis rooperi* S. Moore.

H.13

(1) **Lebolobolo:**

Mafura, tlhogo le mogatla.

Tiro ya teng ke go re: Lesego. O e bona ga e le mo tshimong. E lesego ge e neellwa, e bolae. E be e ka loma dikgomo. Ke go re: re thibella go loma ga dikgomo ka mesana. Le go di kaya gore di seke tsa tsamaya thata. Lebolobolo kana e nna go le gongwe.

Tlhôgô ke go re go tshwerwe botlhoko kwa bo leng teng, kwa bo bolayang.

Mafura: ke go re re tsere mmele otlhe ge re riana

Mogatla: Re tsere kemiso ya botlhoko, fa bo fellang teng. Ke moka re e tsereng yotlhe.

(2) **Tlhware:**

E kaela mafulelo a dikgomo aa fa gaufi.

Mme ebile ke dikgomo tse di thata tse di sa tshabellweng bokoduwe. Mafura a tlhware: a dikgomo di nne mafura, tse di ntle!

Tlhware ga e nke e bopama, le ge go ka nna jang!

Ebile ga e ke e swa ka bonakô. O ka e bolaya 'tsatsi le tswa, mme e ntse e menogela teng fa! Jalo re e ratela jalo mo dikgomong, e seke ya nna dikgomo tse di swang kampo tse di mokoduwe.

(3) **Mafura a dikgomo:**

A kaya dikgomo tse di ratanang, tse di nkgang monko o le mongwe fela.

(4) **Mokaekae:**

Ke gona go thibella go tsamaya.

(5) **Mojakubu:**

Ke setlhare sa noka. Tiro ya sona ke leswalô. Ke lona le le tlhabegang mafura ale a dikgomo Kana se nkga monate, gore ge o o tshubile, batho ba tle ba rate go utlwa monko. Ke gore dikgomo di tla ratega, di ratana. Ge o rekisa o fitlhela e le dikgomo tse di ratwang ke bareki.

"It's a very deep secret! "

(1) **Die Pofadder:**

Vet, kop en stert. Sy funksie is nl.: 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. Die pofadder bly natuurlik op een plek.

Die 'kop': d.w.s. ons het die gif beet by sy oorsprong, waar dit doodmaak.

Die 'vet': d.w.s. ons het die hele liggaam geneem as ons so maak.

Die 'stert': Ons het die einde van die gif geneem, waar dit ophou. As het ware het ons so die hele (slang) geneem.

(2) **Die Luislang:**

Hy dui heen op weiding vir die beeste in die nabyheid.

En ook is dit taai (sterk) beeste waarvoor mens nie hoof bang te wees dat hulle 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 word nie.

(3) **Room ba die beeste:**

Beteken beeste wat van mekaar hou, wat net eenders ruik.

(4) **Ipomoea magnusiana (kniehalterplant):**

Dit is juis die doel (van die plant) om hulle te verhinder om (vêr) te loop.

(5) **Mojakubu: ('Seekoeikos'):**

Is 'n rivierboom. Hy kom in die voorspoedmiddel. Dit is hy wat daardie room van die beeste kruie. Dit ruik natuurlik lekker, en as jy dit aan die brand gestee het, dan wil die mense graag die reuk kry D.w.s. die beeste sal gesog wees, en van mekaar hou. As jy verkoop vind jy dat hulle baie gesogte beeste is onder die kopers. "It's a very deep secret! "

H.13

(6) **Moologa:** Ke go bitsa. A di tlae di nne dintsi! A dilo di kgobokanel

(7) **Mabofe:**

A di nne selo se le sengwe. Ge Mabofe a bofagantse setlhare kampo legora, ga di kake tsa tlhatlhamologa. E na le ditshika tse di thata.

(8) **Makokoane:**

Ke go re dikgomo tse di seke tsa kgaogana le ge o ka di tlogela kgwedi kwa morakeng. Se na le monko o monate jaaka khudu ya meetsi.

(9) **Tshuku-ya-pôô**

Ge pheko e fitlhetswe mo segwereng se, ke go re a bolwetse bo seke ba tsena ka bogale. Bogolo ge bolwetse bo le bogale, go swe namane tse pedi, kampo engwe. Tshuku-ya-pôô kana e na le borekhu bo bo gagamatsang. Yaanong, le ge nka fitlhela dikgomo kampo dinamane kampo dinku kampo dipodi di swa, ke tsaya Tshku-ya-pôô, ke e bula, ke e gwaya mosima ka fa teng.

Yaanong ke potologa kgomo e e suleng, ke e ngatha-ngatha tsêbe, nkô, loleme, ntshotwane, mogodu, mala go ya kwa setlheng, diphilô, sebetse, pelo, makgwafu, le bêtê, ditlhako tsa yona tsotsotlhe, mogatla.

Yaanong ke e tlatsa mo Tshuku-ya-pôô ke e thiba. Ke batla mebitlwa ya *Mosunyana* o o omeletseng, kampô *Motlhono*, (1) mebitlwa ya teng, ke rokella, ke be ke epa fa kgorong ya dikgomo; ke epa ke lebile kafa teng: ke go re ke *mhikô*. Ke a tswala ge ke re yana.

Ke be ke bue ka molomo ke reng: "A di fôlê! A di fôlê! Bolwetse bo emel!" Go re yana ke borapedi go re Modimo a go thuse.

Kana ke meleko. Jaanong, re tswala ka *Mojakabomo*. Re duba ka *mafura a tau*, le *letswalo la tau*. Gore e dumê!

(6) **Bergboegoe:** Hiermee word geroep. Laat hulle (die kraal) volmaak! en vermenigvuldig. Laat die besittings versamel!

(7) **Cissus quadrangularis: ('Vasmaker')**

Laat hulle 'n eenheid vorm. As hierdie plant 'n boom vasgewoel het, of 'n takheining, sal hulle nie uitmekaar getrek kan word nie. Hy het baie sterk vesels.

(8) **Vermeerbos:**

Sodat hierdie beeste nie van mekaar moet weggaan nie, al laat jy hulle ook vir 'n maand alleen loop by die veepos. Dit het 'n aangename reuk, net soos 'n waterskilpad.

(9) **Hypoxis rooperi:**

As die kragmiddel in hierdie knol weggesteek word, dan is dit om te voorkom dat die siekte straf moet kom. Indien dit 'n kwaai siekte is, dan kan liewers twee of een kalf doodgaan. Hierdie plant het nl. baie taai gom. Indien ek dan nou die beeste of die kalwers of die skape of die bokke vind dat hulle vrek, neem ek hierdie knol, sny hom bo oop en grawe 'n gat in hom.

Nou gaan ek om die gevrekte bees en neem stukkie van die oor, die neus, tong, blaarpens, maag, blaas, niere, lewer, hart, longe, milt al sy kloutjies en die stert.

Ek stop dan die Hypoxis-knol vol met hulle en maak hom weer toe. Ek soek verdroogde dorings van die haak-en-steek of dorings van die klapperbos⁽¹⁾ en ek steek (die deksel) daarmee toe. Ek grawe by die beeste se (kraal) hek; ek grawe terwyl ek binnekant-toe kyk: d.w.s. dit is verberging. Ek maak toe as ek so maak.

Ek praat dan met my mond en sê: "Laat hulle gesond word! Laat hulle gesond word! Laat die siekte ophou!" Om so te maak is 'n gebed dat God jou moet help.

Dit is nl. pogings tot toordery. Daarom verseël ons met *Mojakabomo*. Ons meng alles met leeuvel, en ook die borsbeen van die leeu. Sodat hy kan brul!

(1) *Motlhono*: (Pl. 413) *Maytenus tenuispina* (Sond) Marais, klapperbos.

H.13

Masepa a diphologolo, ke pheko tsa tse di phelang mo meetsing, ka a tswa mo mogodung wa yona, kwa go leng meetsi; ke go re: modi wa metsi.

Tshitlho e, re e latlhela mo teng ga lee. Gape re tshase sethobo sa teng. Re e dira ka *Morôka* (2) kampô *Motlhware* (3) le ge e ka ba *Lesisimogô* (4).

Tiro ya lee ke go re: Ge ke batla pula ke e thibollele kwa phefo e tswang teng. E tla foka pila go bitsa maru ka bonako.

Ke go re: o ya kwa gare ga tshimo, bosigo batho ba robotse, o apole, o bo o nne fatshe o bo o baya lee mo diropeng tsa gago, o leba kwa phefo e tswang teng.

O bo o bitsa, o rema ka diatla o re:

“A e tle!
A re rakane!
A re kopanel
Ga ke monna, ke mosimane
Mosimane o siamelwa ke dilo,
Tsuku-tsuku-thi!
Tlhogo e mela moriri
Ga e thata.”

Die mis van die diere, is die kragmiddele van hulle wat in die water lewe, aangesien dit uit die blaarpens kom, waar water is; dus die wortel van die water.

Hierdie salf, gooi ons in die eier. Ook smeer ons die prop daarmee. Die prop maak ons van *Commiphora* (2) of oliewenhout (3) of selfs *Lesisimogô*. (4)

Die funksie van die eier is dat wanneer ek reën wil hê dan maak ek dit oop in die rigting vanwaar die wind kom. (Die wind) sal dan mooi waai om die wolke spoedig te ontbied.

Jy gaan naamlik na die middel van die tuin in die nag as die mense slaap, trek jou (klere) uit, sit plat op die grond en sit die eier op jou skoot en 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 bymekaar 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.14

GO PHEKOLA DIKGOMO GORE DI SEKE TSA BOLAWA KE LENYORA

(Kgatla-*ngaka* te Modipane, Botswana, 1956)

Ge dikgomo di phekolwa ka ntlha ya lenyora, re batla *Morama* (5) le *Ledutla* (6) la motlhaba, le le tswang meetsi, le la selôkô, le le tswang mafsi. Re be re batla *Moralla*. (7)

Yaanong re tla senka lerapo lengwe la kwena, gore re tle re di nose. Lerapo re le tshuba, mme eseng go le fisa, gore le bee bofitshwa. Re be re le sila re le lokella mo ditlhareng tsele tse di tsenang mo lenakeng la dikgomo.

OM BEESTE TE 'DOKTER' SODAT HULLE NIE VAN DORS OMKOM NIE

As die beeste met 'n oog op dors gedokter word, soek ons die *Morama*-plant (5) en die turflelie (6) van die sand, wat water bevat, en van die turf, wat melk bevat. Ons soek dan ook die Transvaalse Katjiepiering. (7)

Ons soek dan 'n been van 'n krokodil, sodat ons hulle kan laat waterdrink. Ons brand die been, maar sonder om dit te verbrand, net donkerbruin. Dit word dan fyngemaal en in daardie medisynes gesit wat in die horing vir die beeste kom.

(2) *Morôka*: (Pl. 590) *Commiphora neglecta*, Verdoorn.

(3) *Motlhware*: (Pl. 361) *Olea africana*, oliewenhout.

(4) *Lesisimogô*:

(5) *Morama*:

(6) *Ledutla*: (Pl. 445) *Crinum Macowanii*, turflelie.

(7) *Moralla, Morala*, (Pl. 344) *Gardenia spatulifolia* stapf. & Hutch. Transvaalse katjiepiering.

H.14

Tiro ya kwena ke gore wa di nosa gore di seke tsa ba, tse di tshabellwang ke lenyora. Kana kwena ga e t'hoke meetsil

Le *mothô* o tsena mo teng, ka o le setlhare sa meetsi.

Kwena ke: 'Motsetsi-ga-a-rallwe'.
Ke namane e tona ya pheko e kgolo. Ge o bona motho a sa bolo'ô lwala, re mmatlela leratswana la kwena, re mo arametsa, mme o tla tsoga. Kwena! Kwena ga e nke e lwala.

Dikgomo tsele di tla nna tse di maruru.
Ke go re ga dinke di lwala thata.

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!

Ook kom kweekgras daarin, aangesien dit 'n waterplant is.

Die krokodil is 'Die vrou in kraam kry nie pyne nie'. Dis 'n geweldige kragmiddel. As jy by iemand kom wat reeds lank siek is, soek ons vir hom 'n krokodil-beentjie laat hom die skroeiende been se rook) inademp, en hy sal gesond word. Die krokodil! Hy word nooit siek nie.

So sal daardie beeste koel wees, d.w.s. hulle sal nooit baie siek word nie.

H.15

PABALLO YA TSHIMO

(Kgatla-*ngaka* van Modipane, Botswana, 1955)

Ge e le nako ya dipula, go diriwa lenaka la pula ka *Lesisimogo*⁽¹⁾. Re tla senka dimpa di le nne tsa matlhogela a *Moretwa*,⁽²⁾ mme re senke mafura a mafsi a a bidiwang sereledi. Re be re tlhakanya setlhare se le mafura a, mme re tshase mo dimepeng tseo, re be re di tlhome mo 'four-corner' tsa tshimo.

Ge re di tlhoma, wa bo o lebile kwa magareng a tshimo ya gago, ga o lebe kwa nageng.

Ke go thibella batho ba ba *phofisang*⁽³⁾ mabele a batho. Ke go re go a kokobetsa gore a se ke a gola.

Mme re thibela difako. Ge re se dira yaana, ke gore se fisitswe 'brown' ga . se a dirwa mosidi. Ke gore ge se sa fsa, se ka koba pula ya se ka ya nna mo tshimong.

DIE BESKUTTING VAN DIE KORINGLAND

As die reëntyd aanbreek word die reënhoring gemaak o.a. met die 'Terug-laat-deinser'-plant.⁽¹⁾ Ons soek vier waterlote van die rosyntjebos⁽²⁾, en ook melkroom en ons meng die middel met die room en smeer dit aan hierdie latte en plant hulle op die vier hoeke van die land.

As ons hulle plant, moet jy kyk na die middel van jou land, jy kyk nie veld se kant toe nie.

Dit is om diegene te keer wat mens se koring 'verwens sodat hulle kort bly en nie groei nie'.⁽³⁾

En ook keer ons hael. As ons so maak dan moet die middel net bruin geskroei wees en nie swart verkool nie. As dit nie geskroei word nie kan dit die reën heeltemal verdryf en dit reën dan gladnie op die land nie.

H.16

TIRO YA DITLHARE MO TSHIMONG:

Mpitike ke borebotlhole, mme ke go foka mo go tona jaaka ge motho a loile tshimo.

DIE FUNKSIE VAN PLANTE-MIDDELE IN DIE LAND:

Die *Mpitike*-plant is giftig maar is vir ernstige toorafwering soos wanneer iemand 'n land getoor het.

(1) *Lesisimogo*, *Maimé*: (Pl. 117) pr. *Ipomoea crassipes* Hook.

(2) *Moretwa*: *Grewia flava*, rosyntjebos.

(3) *phofisa*: om iets soos koring te verwens sodat dit nie ontwikkel nie.

H.16

Pelobotlhoko (1): Kana ge a e lowa, pelo yaagwe e ne e le botlhoko. Mme re a tshwanwa gore le rona re e lowe ka pelo-botlhoko, le ene a tle a utlwe botlhoko. Ke go re, re mo kolopa ka sona.

Sejabaleki (2): Re mo kolopa ka sona, jaaka a na a re lekile.
Ke tsona ditlhare tse di tona.

Mabofe (3): ke ene o o di bofang. Ke go re o bofile motho ole wa moloi, molala. Ke go re ge a sa itse *malepa* (4) a ditlhare tseo, ga a kake a ikalafa. Bogolo a ye kwa dingakeng a yo 'patêla' dikgomo!

Moralla, le Mogabala le Morarwana le Mogaga ke tsa go tlhatswa boloi fa a nang a loile teng. Ke yaaka pula: a nele ka sefako fano fa, yaanong ya tloga ya tla ka medupe, eseng ka sefako. Kana yaanong ya be e le letsididi. Ke tiro ya ditlhare tse di tsididi.

Mogaga o gagaolla lefatshe, jaaka mo boswagading, gore pula ge e re e a nna, e se ke ya tshoga. Ke go re lefatshe le tshwanetse go gagaolwa sengwe le sengwe se se ka nang maswe mo go lona.

'Die-seer-hart' (vermeerbos) (1):
Toe die vyand die land getoor het, het die eienaar se hart seer gekry. En nou is dit ons plig om ook hom, die toornaar te toor met vermeerbos, sodat hy ook seer sal kry. Dit wil se ons 'gooi' (toor) hom daarmee.

'Die opvreter van toorders' (2):
Ons 'gooi' hom daarmee, net soos wat hy ons probeer toor het. Dit is die groot middele.

'Die binder' (*Cissus quadrangularis*) (3):
is die plant wat hulle saambind. Dit beteken daardie mens wat toor is gebind aan sy nek. Dit meen: as hy nie die ingewikkelde probleme (4) van daardie middele ken nie, sal hy homself nie kan behandel nie. Hy moet liewers maar na *dingaka* gaan en beeste gaan betaal vir die behandeling!

Die Transvaalse katjiepiering, die wilde-komkommer, die ranker en die *Urginea altissima* is om die toordery mee weg te 'was', waar hy getoor het. Dit is net soos reën: dit het hier met hael gereën, wat verby getrek het, en dan kom daar 'n sagte reën sonder hael. Dit is dan 'n 'koele'. Dit is ook die funksie van die 'koel' plante.

Die jeukbol (*Urginea altissima*) moet ook so die wêreld ontsmet, soos by wewenaarskap, sodat as die reën wil val, dit nie sal skrik nie. Daarom moet alle smet van die wêreld verwyder word en enige iets wat onrein kan wees vir die reën.

H.17

GO FOKA TSHIMO

(Kgatla-*ngaka* van Malolwane, Botswana, 1953)

Ge ditaola di re: "Ke mogolori wa tshimo", e le gore o loilwe, ke tliio e foka. Ke tla tsa'a *Mabofe* (5) le *Mogolori* (6), ebong *Mokhura* (7) wa noka. Ke a di kopanya. Ke tsa'a a *Mpitike* (8), le *Mphêra* (9) le *Morarwana* (10) le *Moraro* (11). Ke di baya mmogo mo lengeteng, ke be ke tshella metsi mo teng, ke fuduwa ka seditse.

OM 'N LAND TE BESPRINKEL

As die dotosse se: "Dit is die bloukraanvoël van die tuin" nl. dat hy getoor is, sal ek hom besprinkel. Ek sal *Cissus quadrangularis* (5) neem en *Ricinus communis* (6) nl. rivier kasterolieboom (7); ek meng hulle. Ek neem 'Mpitike' (8) bergbas (9), melktou (10) en *Moraro* (11). Ek plaas hulle saam in die potskerf, gooi daar water in, en roer dit met die stertkwas.

-
- (1) *Pelobotlhoko*: (Pl. 81) *Geigeria passerinoides*, vermeerbossie.
 (2) *Sejabaleki*: (Pl. 535) *Scilla lancifolia*.
 (3) *Mabofe*: (Pl. 1) *Cissus quadrangularis*.
 (4) *Malepa*: ingewikkelde probleme, raaisels.
 (5) *Mabofe*: (Pl. 1) *Cissus quadrangularis*.
 (6) *Mogolori*: bloukraanvoël, kasterolieboom.
 (7) *Mokhura*: (Pl. 142) *Ricinus communis* L. kasterolieboom.
 (8) *Mpitike*:
 (9) *Mphêra*: *Osyris abyssinica*, bergbos.
 (10) *Morarwana*:
 (11) *Moraro*:

H.17

Mantsiboa ke tla be ke ya kwa tshimong, mme ke tla e kgatša ka seditse, ke e dikologa yot'he. Ge ke fetsa ke ya gae mme tefa yame ke ponto.

Ge e le dikgomo, e ntse e le ditlhare tsêle, mme gape ke tla lôka *Morala* (12) mo teng, gore ge di *raletswe* (13) di tle di nne pila.

In die aand sal ek gaan na die land en ek sal hom met die stertkwas besprinkel, en (so) heeltemal rondom die land gaan. As ek klaar is sal ek weer huistoe gaan, en my beloning sal 'n pond wees

In die geval van beeste is dit nog dieselfde plante, maar ek sal nog wildekatjiering (12) daar byvoeg, sodat as hulle 'deurkruis' word (13) hulle weer reg kan kom.

H.18

GO FOKA (14) TSHIMO

(Kgatla-*ngaka* van Malolwane, Botswana, 1953)

Ge ke bileliwa tshimo ya motho, mabele a teng a se pila, ke tla e laola, mme ge ke bona tshimo e e loilwe, ke tla e foka. Ke tla epa:
Mpitike (15), le
Sejabaleki (16) le
Tlhokabotshwarwa (17) le
Pelobothoko (18) le
Mogabala (19) le *Mabofe* (20)
 le *Tshika-di-thata* (21) le
Kgophane (22) le *Thetsane* (23)
 le *Mogaga* (24) le
Morarwana (25) le *Moralla* (26)
 le *Mosimama*. (27)

Ke a di tlhakanya, tsotsotlhe tseo, ke a di *kgekgetha* ka phalo mo phateng.

OM 'N LAND TE ONTTOOR (14)

As ek ontbied word vir iemand se land, as daardie koring nie mooi groei nie, sal ek daarvoor dolosgooi, en as ek dan sien dat hierdie land getoor is, sal ek dit onttoor. Ek sal uitgrawe: *Mpitike* (15), *Scilla lancifolia* (16), *Tlhokabotshwarwa* (17), vermeerbossie (18), *Mogabala* (19), *Cissus quadrangularis* (20), *Lasiosiphon kraussianus* (21), *Aloe Transvaalensis* (22), *Schizocarphus* (23), *Urginea altissima* (24), *Secamone viminale* (25), Transvaalse katjiering (26) en *Senecio longiflorus*. (27)

Ek voeg hulle almal bymekaar en kap hulle fyn met 'n handdisseltjie op 'n (vel) mat.

-
- (12) *Morala*: (Pl. 344) *Gardenia spatulifolia*, wilde-katjiering.
 (13) *go rallwa, ke jaaka ge motho a swetswe ke mosadi mme a gata motlhala wa dikgomo*.
 'deurkruis': 'is soos wanneer 'n man se vrou dood is, en hy dan trap op die spore van die beeste.' Dit sou onvrugbaarheid van die vee meebring.
 (14) *go foka*: die hele prosedure van wat getoor is, daarvan te bevry. Dus: onttoor, of teen toordery beskut, en dit deur besprenkeling.
 (15) *Mpitike*:
 (16) *Sejabaleki*: (Pl. 535) *Scilla lancifolia* Bak.
 (17) *Tlhoka-botshwarwa*:
 (18) *Pelo-botlhoko*: (Pl. 81) *Geigeria passerinoides*, vermeerbossie.
 (19) *Mogabala*:
 (20) *Mabofe*: (Pl. 1) *Cissus quadrangularis* L.
 (21) *Tshika-di-thata*: (Pl. 148) *Lasiosiphon kraussianus*.
 (22) *Kgophane*: (Pl. 75) *Aloe transvaalensis*.
 (23) *Thetsane*: (Pl. 16) *Schizocarphus* sp.
 (24) *Mogaga*: (Pl. 103) *Urginea altissima* Bak., jeukbol, maerman.
 (25) *Morarwana*: (Pl. 155) pr. *Secamone viminale*.
 (26) *Morala*: (Pl. 344) *Gardenia spatulifolia* Stapf. & Hutch., Transvaalse katjiering.
 (27) *Mosimama*: (Pl. 4) *Senecio longiflorus*.

H.18

Ke tsa'a lengeta, ke di loka mo teng.
 Ke tsa'a metsi ke a tshela mo teng, ke
 tsa'a seditse sa mabele ke ya kwa tshimong,
 ke feta ke foka ka ditlhare tse. Ke be
 ke di feletsa mo teng, ke be ke tlogela
 lengetana kwa teng. Mong 'a tshimo o
 tlaatla le lona ka moso.

Ge a bone mabele, o tla mpha kgomo,
 ka tshimo yaagwe e tla be e le ntle.
 Ke gore ke diretse ruri mo tshimong eo.

Go foka tshimo yaana, ke go thibella
 maoto a omongwe le omongwe a a seng
 pila, gore mabele a se ke a tshoga: gore
 mabele a nne mantle fela a otlhe. Le ge
 a ne a loiwa, ke go re a nne mantle. A
 mpa a bolawa ke letsatsi fela; go tla bo go
 dirile Modimo. Ga go na ope o a ka
 laolang letsatsi.

Ge tshimo ya motho o ke dirisanyang
 le ene, a mpiditse ka ditaola, mabele a
 le mo tshimong, a re a a mo tshosa, aa
 swa; ke tla feta ke a laola. Mme ge ke
 bona a sa loiwa, ke tla mo ra'a ka re:
 A tshwanetse go fokwa! Ke tla tsaya:

Mohubu (1), ke tsa'a
Morarwana (2) le
Mosimama (3) le
Kgophane (4) le
Letlhapagadi (5), mme re a tlhapisa.
 Ge Modimo o rata, a tla nna pila.

Ek neem die potskerf en sit hulle
 daarin. Ek gooi water daarin, en neem 'n
 'kwas' van kafferkoring- (blare) en gaan
 land toe, en 'onttoor' die land met hier-
 die middele. Ek (sprinkel) dit klaar uit
 oor die land, en laat die potskerf daar.
 Die eenaar van die land sal dit die
 volgende dag terugbring (huistoe).

As hy 'n koringoes gekry het, gee hy
 vir my 'n bees (as vergoeding) want sy
 land sal mooi wees. Dit wil sê ek het
 daardie land nou eens en vir altyd
 behandel.

Om 'n land so van toordery te bevry,
 beteken om die voete van enigeen wat
 nie 'rein' is nie, weg te hou sodat die koring
 nie moet skrik nie; sodat die koring net
 mooi kan wees. Selfs al was hulle getoor,
 moet dit net mooi wees. Laat dit liewer
 deur die son doodgemaak word; dan is dit
Modimo (se wil). Daar is niemand wat
 vir die son kan voorskryf nie.

Betreffende die land van die persoon
 met wie ek saamwerk: as hy my terwille
 van die dolosse geroep het omdat die
 koring wat op die land is (se toestand)
 hom laat skrik, en hulle besig is om dood
 te gaan; sal ek gaan en dolos gooi. As ek
 vind dat dit nie getoor is nie, sal ek aan
 hom sê: Die (koring) moet teen toordery
 beskut word! Ek sal hiervoor neem:

Cyphostemma puberulum (1)
Secamone viminalis (2)
Senecio longiflorus (3)
 die grasaalwyn (4) en
Cassia absus (5) en ons besprinkel dit
 daarmee. As *Modimo* wil sal die
 koring mooi word.

H.19

PABALLO YA TSHIMO MO MAGODUNG

DIE VERSORGING VAN DIE TUIN TEEN DIEWE

(Kgatla-ngaka van Rustenburg distrik, 6.3.1967)

Ke tsaya peo ya mokatane wa
 ntle.

Ke bolaya noga ya lebolobolo, ke be ke
 tsenya dithotse tsa mokatane wa ntlha
 mo teng ga legano la lebolobolo.

Ke le epela fa phaposi ya batho, gore
 le tle le tlhoge mokatane sentle

Ek neem die saad van die eerste
 wilde waatlemoen.

Ek maak 'n pofadder dood, en plaas
 van die pitte van die eerste wilde waat-
 lemoeën in die bek van die pofadder.

Ek plant dit so 'n bietjie weg van
 waar mense beweeg, sodat die waat-
 lemoeën mooi kan groei.

-
- (1) *Mohubu*: (Pl. 442) *Cissus*, *Cyphostemma puberulum*.
 (C.A.Sm.) Wild & Drummond.
 (2) *Morarwana*: (Pl. 155) pr. *Secamone viminalis*.
 (3) *Mosimama*: (Pl. 4) *Senecio longiflorus*, Sch. Bip., sambokbossie.
 (4) *Kgophane*: (Pl. 75) *Aloe transvaalensis*.
 (5) *Letlhapagadi*: (Pl. 262) *Cassia absus*.

H.19

Jalo ge o tlhogile pila, o a nama,
ke itse gore ke tla bona magodu a otlhe
a ntseng a senya mo tshimong ya me.

Ge motho a ka tsena mo teng ge
mmopo o le mo tshimong, ga a nke a
tswa mo teng ga tshimo.

Tiriso ya ona si:

O tshuma mokatane yo o tlhogileng
wa nama ka mollo.

Tshida ya ona, le yo o setseng ge ke
tshuma, ke o sila boleta. Ke o tlhakanya
le o o fsheleng.

Motswako (1) wa yona ke noga ya
mokopa, gammogo le mafura a yona, le
pheko e e bidiwang moleko.

Ke tlhoma dithupa tsa moretlwa
tikologong ya tshimo. Jalo ke feditse.
Ke tllilo tshwara magodu a otlhe.

Ga gona motho yo a ka tsamayang.(2)

Ba tla gololwa ke nna fela.

As dit dan nou mooi gegroei het en
rank, weet ek dat ek al die diewe sal
vind wat al die tyd in my land skade
aanrig.

As iemand daarin sou gaan terwyl daar
mielies op die land is, sal hy nie weer
uit die land uit kom nie.

Hier is die prosedure daarvan:

Jy braai die wilde waatlemoen wat
gerank het in die vuur.

Die verkoolde deel, asook die deel wat
ek nie gebrand het nie, maal ek dan fyn.
Ek meng dan die twee poeiers.

Die kragtoevoegsel (1) daarvan is
'n mambaslang, saam met sy vet, en ook
die kragmiddel wat "uittoetsing" genoem
word.

Ek plant latte van die rosyntjebos
rondom (op die vier hoeke en in die
middel) van die tuin. Ek is nou klaar.
Ek gaan al die diewe vang.

Daar is nie 'n mens wat sal wegkom
nie.(2)

Hulle sal net deur my bevry word.

H.20

PHEMELO YA TSHIMO MO SEFAKONG

(Kgatla-*ngaka* van Rustenburg distrik, 7.3.1967)

Re femela mabele mo tshimong ka
go thaya (3) sefako ka depheko tse:
Monnamotsho (4) le *Kgwara*. (5)

Ke tshuma pheko e e bidiwang
Monnamotsho. Tshidi ya yona ke e
tswakanya le pheko e e bidiwang
Kgwara, di le lerole.

Ke tsaya dithupa tsa *Moretlwa*, di le
tlhano, ke di tshwara ka pheko tse
pedi tse.

Ke di baya mo 'diukung' tsa tshimo
le fa gare ga tshimo. Jalo di tla palela
sefako sa pula engwe le engwe.

DIE BESKUTTING VAN DIE TUIN TEEN HAEL

Ons beskut die koring in die land deur
'n wip te stel (3) vir die hael met die
volgende middele: rooistroom (4) en
Kgwara. (5)

Ek verkool die kragmiddel wat 'rooi-
stroom' genoem word. Sy verkoolde
poeier meng ek met die kragmiddel wat
Kgwara genoem word, nadat hulle
verpoeier is.

Ek neem vyf rosyntjeboslatte, en smeer
van hierdie twee kragmiddele aan hulle.

Ek plaas hulle op die hoeke en ook
in die middel van die land. Hulle sal
weerstand bied teen enige reën met hael.

-
- (1) *motswako*: die kragtige toevoegsel by 'n preparaat.
 - (2) Die rosyntjeboslatte is besmeer met hierdie preparaat, en na bewering verander hulle in mambaslange sodra 'n dief in die tuin verskyn. Hy versteek van skrik en bly daar in die land totdat die *ngaka* hom kom bevry van die verskrikking deur hom met een van die rosyntjeboslatte te slaan.
 - (3) *Thaya*: soos 'n wip te stel vir voëls; oordragtelik gebruik om 'n huis, stat, land, kraal te beveilig teen onheile.
 - (4) *Monnamotsho*: 'rooistroom'-plant, *Cadaba aphylla*. Wild.
 - (5) *Kgwara*: *Sphedamnocarpus pruriens*.

H.21

GO TLHAPISA MABELE

Ge tshimo e le phepa (1), e ka nna ya tlhaphisiwa ka dilo tsa mabele tse di phepa, go thusa gore le one a nne phepa.

Ke tla tsa'a *Mohubu* le *Lematla* (2) le *Kgophane* le *Mogagale* *Mabofe*. Ke a di thuga ka letlapa; ke a di tlhakatlhakanya ke di loka mo lengetaneng ke be ke tshele metsi mo teng. Ke be ke tsa'a seditse sa mabele ke tsena mo tshimong ke kgatša mabele, tshimo yotlhe.

OM DIE KORING TE 'WAS'

As die land 'skoon' (1) is, kan dit met 'skoon' middele vir koring 'gewas' word, sodat die koring gehelp kan word om ook skoon te wees.

Ek neem hiervoor: *Cyphostemma puberulum*, duiwelsdis(2), die grasaalwyn, *Urginea altissima* en *Cissus quadrangularis*. Ek stamp hulle fyn met 'n klip, meng hulle goed en gooi hulle in 'n potskerf en gooi daar water op, en neem dan die 'kwas' van koring halms en gaan in die land en sprinkel dit op die koring plante, die hele land.

H.22

GO THUSA MABELE

(Kgatla-*ngaka* van Malolwane, Botswana, 1953)

Ke tsaya *Mmilo* (3), ke 'ira *mankgeta*. (4) O tsa'a lengetana o tshella *mankgeta* mo teng. O tsa'a *matshego* (5) a mararo ebong a matlapa. O besa lengetane lele fa teng, fa thoko ya tshimo, o goditse mollo.

Ge o seno'o butswa, wa o tlhatlhola, wa o sila, o nna boleta. Wa' mo lebeleng mo 'hukung' ya tshimo. O tsa'a tshidi e, o a e tshela mo *mogwanye* (6) wa lebele o o phuthe o bo o o bofe. O bo o tshele mo *tlhokong* (7) ya lebele tshidi gape.

O tla tswelapele o dira jalo ka 'uku' tse nne tsa tshimo le mo bogareng ba yona. Kwa gare o jesa lebele le le lengwe. fela. O tshela kwa tlhokong ya yona.

Go rialo ke go thusa mabele, gore ge pula e ka nna a tsamaele ka pele a ba a bone dijo.

OM DIE KORING TE HELP

Ek neem van die mispel (3) (-wortel) en maak (daarvan) kerfsels. (4) Jy neem 'n potskerf en gooi die kerfsels daarin. Jy neem drie stutte (5) nl. klippe, en jy braai die inhoud van daardie potskerf daar aan die kant van die land met 'n vuur wat jy gemaak het.

Nadat dit gaar gebrand is, haal jy dit van die vuur af, maal dit en dit word sag. Nou gaan jy na die koringplant in die hoek van die land. Jy neem hierdie verkoolde poeier en gooi dit op die blad (6) van die koringplant, vou dit toe en knoop dit. Dan gooi jy ook van die verkoolde poeier op die kroon (7) van die plant.

So hou jy aan en maak so op al vier hoeke van die land en ook in die middel. In die middel laat jy net een plant 'eet'. Jy gooi dit in sy kroon.

Deur dit te doen, word die koring gehelp, sodat indien dit reën, hulle vinnig moet groei en kos moet maak.

(1) *phepa*: skoon, rein, m.a.w. niks wat dit nadelig tref nie.

(2) *Lematla*: (Pl. 26, 553) *Dicerocaryum zanguebarium* (Lour.) Merril, duiwelsdis.

(3) *Mmilo*: (Pl. 311) *Vangueria cyanescens* Robyns, mispel.

(4) *mankgeta*: fyn gekapte stukkies, bv. van die wortel, dus kerfsels.

(5) *matshego*: 'stutte' om op te kook; dit verpersoonlik ook die voorouergeeste.

(6) *mogwanye*: die blad van 'n mielie- of koringplant.

(7) *tlhokong*: die kroon van 'n mielie- of koringplant.

H.22

Ke go re: *Kaja* (8) o thusa mabele jaana wa a direla gore: Le ge moloi a ka tla mo ôna mabele ana, a se ke a tshoga; a na a nne mantle fela go feta. Ke go re o a thusitse.

Go rialo ke go re: o beile balebeledi mo *ditlhofing* (9) tsa tshimo, go thibella boloi bo botlhe.

Ke go re setlhare se, Mmilo ke poo. Ebile ke *letsididi* (10) ka a sena mebitlwa.

Tefa ke kgetsi ya mabele.

Dit beteken: soos (8) wat jy die koring help, maak jy ook dat: Indien 'n toornaar sou kom tussen hierdie koring, die (plante), nie moet skrik nie; hulle moet net so al mooier word. Dit meen dan dat jy die koring gehelp het.

Dit wil dus sê: Jy het wagters op die hoeke (9) van die land gesit om alle toordery te keer.

Dit beteken dan dat hierdie mispel-plant 'n 'bul' is. En ook is hy 'koel' (10) want hy het nie dorings nie.

Die beloning (aan die *ngaka*) is een sak koring.

H.23

LEKAKABA LA MABELE, LE PÊEANE
(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl. 1962)

Ke tihalosa selo se se kotsi gareng ga motho le nonyane. Selo se ke lekakaba la mabele le le 'rusitseng' ganyenyane, kgotsa gagolo. Mabele a a nang le pêeane a na le 'ruse' e e kotsi thata mo ditshiding ebong motho le nonyane. Selo se se kotsi ke lekakaba la teng. Le lentsho; le na le 'ruse' e e le 'tšhefi' mo maleng a motho. Ge e fitlhetse mala a motho a le maswe 'tšhefi' ena e a mo lwatsa. Morago a swe.

Mo tihagong ya motho motsho ba na le pheko ya 'ruse', le lekakaba le le ntsho la mabele. Pheko ya teng ke *mogodu* (11) wa noko o o tletseng digwete tse di nang le 'tšhefi' mo mothong.

Ke kgona go alafa motho sentle ka tsona digoete tse. Di kgona 'tšhefi' e ya mabele e e mo makakabeng.

Phodiso ya teng: Ke sila digwere tsothle tse di mo ntshung ya noko boleta. Ke lekanya bupe ba teng ka kgaba e nye, go se apaya ka mafsi, go alafa teng ya motho le go dira *mate* (12) mo maleng a motho. Mate ke boteng ba mala a a pshimogileng mo sebakeng sa 'tšhefi' ena ya makakaba a mantsho a mabele a a tletseng 'ruse'.

KORINGDOPPIES MET ROES OP

Ek verduidelik aangaande iets gevaarliks tussen die mens en die voëls. Hierdie ding is die doppies van koring wat net effentjies geroes het, of ook baie. Kaffer-koring wat swartroes het, het 'n baie gevaarlike roes, d.w.s. onder die lewendes, nl. die mens en die voël. Die gevaar van die saak is die doppie daarvan. Dit is swart; daar is roes aan wat giftig is in 'n mens se maag. As hy iemand aantref met 'n ontstelde maag, laat hierdie 'gif' hom siek word. En later gaan hy dood.

Volgens die swart mense se gebruik, is daar 'n middel teen roes, en die swart koringdoppies. Die kragmiddel daarvoor is die blaarpens (11) van die ystervark wat vol bolle is, wat giftig vir die mens is.

Ek kry dit goed reg om 'n mens mooi te dokter met hierdie knolle. Hulle bemeester die gif van die koring wat in die doppies is.

Die genesing daarmee:

Ek maal al die knol(-soorte) wat in die ystervark se krop is fyn. Hiervan skep ek 'n teelepvol en kook dit met melk om die pasiënt se ingewande te behandel en 'n (nuwe) vlies (nerf) (12) te vorm in die mens se maag. Die vlies (of erf) is die binnekant van die derms wat afgeskraap word as hierdie gif van die swart koring doppies roes op het.

(8) *kaja*: die omstelling van *jaaka*: net soos.

(9) *ditlhofing*: op die uithoeke bv. van 'n land.

(10) *letsididi*: 'n 'koel' dier of plant, m.a.w. wat seën in plaas van veg.

(11) *mogodu*: die blaarpens van 'n herkouer.

(12) *mate*: die fyn gladde vlies of erf binne in die ingewande.

H.23

Go supa gore ke 'tšhefi', a kgomarela mo lolemeng kgotsa mo *kgokgotsong*. (13)

Die bewys dat dit giftig is, is dat dit vaskleef aan die tong of in die keel. (13)

H.24

PÊEANE (14) *KGOTSA 'RUSE'*

ROES (14) *OP PLANTE*

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl. 1962)

Ke bolela bosula ba letlhokwa le le nang le Pêeane kgotsa 'tšhefi'. Letlhokwa la Pêeane ge o ka *ikgonya* (15) meno ka lona, o tsere bolwetse ba gore o ruruge marinini.

Ek praat van die giftige roes wat soms op 'n grashalm voorkom. Indien jy met 'n grashalm wat roes aan het jou tande sou krap (15), dan het jy die siekte opgeneem wat jou tandvleis sal laat opswel.

Morago bo tswelera pele mo ditsebeng le mo matlhong.

Later brei dit uit na die ore en die oë.

Kalafi ya teng ke mafsi a podi le *ntsu* (16) ya noko.

Die geneesmiddel daarvoor is bokmelk en 'n ystervark se krop. (16)

O tshwanetse go di apaya o di kopantse, morago o nwa. Gape o tsaya *ntsu* ya noko o e apaya ka metsi, o tlhapa ka ona le go a tshela mo ditsebeng, jalo fela malatsi a beke e le ngwe. O tla bo o fodile sentle.

Jy moet hulle saam kook en daarna daarvan drink. Dan neem jy weer die krop van die ystervark en kook dit in water, en was jousef daarmee en gooi daarvan in jou ore, en hou so aan vir 'n week lank. Daarna sal jy mooi gesond wees.

Ge o sa fola ditsebe, o tsaya pheko e e bidiwang *Mosôkelatsebeng* (17), o tshela ka go sokela mo ditsebeng.

As jou ore nie gesond word nie, dan neem jy die middel, wat genoem word haasoor (17) en drup daarvan in jou ore deur dit te wring.

H.25

GO UPA TSIÊ (18)

OM SPRINKANE(SE BEKKE) TE SNOER (18)

(Teks gedikteer deur Kgatla-evangelis van Saulspoort-gemeente, 25.1.1956)

Go tsewa *mpyanyana e e buduletseng* (19) re tsaya *Mogobagoba* (20), re tsa'a *Boduboane* (21) re tsa'a *Mangapane* (22) re tsa'a *legakwa*. Re ya go tsaya *tsie*. Re a di tshuba. (23)

'n Hondjie waarvan die ogies nog toe is word geneem (19) ons neem (vervolgens): *Plectranthus* (20), die *Boduboane* (21)-plant en *Mangapane* (22) en ons neem ook vuurklip. Dan gaan ons ook sprinkane haal. Ons braai (23) (al bogenoemdes).

(13) *kgôkgôtsô*: die gorrel of keel.

(14) *Pêeane*: die swart roes op koring of grashalms.

(15) *go kgonya meno*: om kos tussen die tande uit te krap.

(16) *ntsu*: krop (soos van 'n hoender). Hier van 'n ystervark wat alle soorte wortels eet en bestand is teen giftige plante.

(17) *Mosôkelatsebeng*: *Sansevieria Thyrsiflora*, haasoor of kafferwortel.

(18) *go upa*: om deur middel van 'kragmiddele' jou landerye te beskerm teen swerms vinke, sprinkane, of wurms.

(19) omdat hierdie 'hondjie' se oë nog nooit oop was nie, slaan hy die hele sprinkaanswerm met blindheid.

(20) *Mogobagoba*: (Pl. 346) *Plectranthus cylindraceus* Hochst. ex Benth.

(21) *Boduboane*:

(22) *Mangapane*:

(23) Soos meeste ander middele vir poeiers of salwe, moet ook hulle 'verkool' en gemaal word.

H.25

Morago, tsiê engwe, e re e tshotseng, re tla e busetsa kwa go tsele, re sena go e jesetsa tshitlho ele. (24)

Jaanong re tsa'a matlhaka a noka, re 'ira 'nakana. Dinakana tsele (25) re tshella tshitlho ele mo go tsona.

Jaanong go letsa basadi ba ba golo ba ba sa tlholeng ba tshola bana, le banyana ba ba eseng ba bone mosese. (26)

Kwa masimong re bofa (27) ka tshitlho; tshidi ele e re e tshubileng. Go fedile.

Tsiê e ka seka ya ja

Ba seke ba e fa motho o o bonang mosese, kampô o o mpa. (28) Ke moila.

Ke rutilwe ke J.S. ene o rutilwe ke S. Ka mo lefa ponto tse thataro gore a nthute, ka e ne ele 'swara' sa mosadi 'a etsho.

Go upa thaga, go itsiwe ke ngaka ya kwa Moruleng, S.

Later sal ons een van die sprinkane wat ons het, laat teruggaan na dié (waar hy vandaan kom), nadat ons hom van daardie fyngemaalde poeier laat eet het. (24)

Ons neem verder rivierriete, en maak fluite. In daardie fluite (25) gooi ons daardie fyngemaalde poeier.

Nou blaas die ou vrouens daarop, hulle wat nie meer kinders kry nie, en dogters wat nog nie 'n rok gesien het nie.' (26)

By die landerye bind ons (27) met die poeier; daardie verkoolde (medisyne) wat ons gebraai het. Daarmee is ons klaar.

Die sprinkane sal nie (daardie) koring kan eet nie.!

Hulle moet dit nie gee vir iemand wat menstrueer of een wat swanger (28) is nie. Dit is taboo.

Ek is geleer deur J.S. nadat hy geleer is deur S. Ek het hom toe met 6 pond vergoed, sodat hy my kan leer, aangesien hy my vrou se swaer was.

Om vinke se bekke te snoer, het 'n *ngaka* van Saulspoort die kennis, nl. S.

H.26

GO UPA DINONYANE LE SEBOKWANA

OM VOËLS EN WURMS SE BEKKE TE SLUIT

(Kgatla-*ngaka* te Pilanesberg, Tvl. 1962)

Go alafa dinonyane le sebokwana, tse di senyang mabele, o tsa'a segwere sa *Letswai-la-naga*. (29)

O a se kgetla-kgetla, o ba'a mo letsatsing, ge mabele a sen'ô tswa. Kamoso o tsaya monyana o a eseng a bone mosese kampo mosimanyana o o kana. O tsena nae mo tshimong, a e tshotse, le mollo. Ge a fitlha mo tshimong o gotsa mollo mo hukung. O tsa'a setlhare, o tshella mo teng. A ba a ye mo hukung ya bo 3. A tlogele huku ya bo 2 le 4. A ba a gotse mo gare 'a tshimo. Go tsweng fa, a tswe mo tshimong a sa bue le ope, a yo tsena kwa a yang teng a se bue le ope. A ba a nne fatshe. O e *loile* jaanong. Ke go re:

Om voëls en wurms te behandel wat die koring verniel, neem jy die knol van die 'veldsout'-plant. (29)

Jy kerf dit fyn en sit dit in die son, nadat die koring reeds op is. Die volgende dag neem jy 'n dogtertjie of seuntjie. Jy gaan met die kind in die land, terwyl sy die 'veldsout' het, en ook vuur. As sy in die land (tuin) aankom maak sy 'n vuur in die hoek. Sy neem van die plant en gooi dit daarin. Dan moet sy na die derde hoek gaan. Sy moet die 2e en 4e hoek los. Hierna moet sy 'n vuur in die middel van die land maak.

Nou moet sy uit die land gaan sonder om met enigiemand te praat, en sy moet loop waarheen sy gaan sonder om met enige mens te praat, en gaan sit. Sy het die land nou 'getoor'. Dit sal beteken:

- (24) fyngemaal om beter te meng en onherkenbaar te wees.
 (25) fluite, deur die riete op te sny soos koeëldoppies wat met 'n skril fluitgeluid geblaas word om te 'onttoor'.
 (26) 'n rok te vind', die gebruikelike uitdrukking vir menstruasie.
 (27) 'bind': is wanneer die poeier op die vier hoeke en in die middel van die land in 'n mielie- of koringblaar of graspol ingebind word as beskermmiddel van die hele land.
 (28) *o o mpa*: 'wat 'n maag het', d.w.s. wat swanger is.
 (29) *Letswai-la-naga*: 'veldsout'-plant.

H.26

dinonyane di tla utlwa mabele a le letswai,
di a tlogela jaaka e tlogele mpšhe. Go tsweng
fa, ga a kake a leta. Ke upa ka sona thaga.

die voëls sal proe dat die koring 'n
sout smaak het, en dit los net soos
hulle soetrietsaad los.
Hiervandaan af sal sy nie meer voëls
jaag nie. Dit is daarmee wat ek die
vinke se bekke snoer.

H.27

MOTLHOTHELO WA DIMPYA

Motlhotlhelo (1) wa dimpya ke
Morokolo. (2) O epa modi wa sone, o
a o sila, o o tsehele mo bogobeng, o o
nee dimpya gore di galefe, di tle di
lome dibata.

Dithapo tsa *Monyaku* (3), le tsone
ge o ka di lokela mo bogobeng ke
motlhotlhelo. Ke *kgalola* (4), gore meno
a tsone a thunye, e tle e batle go loma.

DIE HONDE SE AANHITSER

Die aanhitser (1) van honde is
'noemnoem' (*Carissa bispinosa*). (2)
Jy grawe van die wortels, maal dit
fyn en strooi dit oor die pap, en gee
dit vir die honde om kwaai te word,
sodat hulle wilde diere kan byt.

Die pitte van die wilde komkommer
Cucumis zeyheri, (3) sal ook as jy
hulle in die pap sit 'n aanhitser wees.
Dit is 'n 'kwaaimaker' (4) sodat hulle
tande moet jeuk, en hulle dan net wil
byt.

H.28

GO BOLAA DITLHAPI KA MOJAJA

(Matabele-*ngaka* wat in Botswana te Sikwane tussen die Kgatla woon, 1955)

Go bola'a ditlhapi re tsaya matlhare
a *Mojaja* (5), gammogo le dikungwa tsa
teng. A thugiwa mo matlapeng a ba a
latlhelwa mo dithoko tsa metsi a noka
ge a sa tsamae.

Re be re tsa'a thobane go fuduwa metsi.
Metsi a ba a nna lefulo.

Ge ditlhapi di bona lefulo, di simolla
go nwa metsi a, di be di simolla go swa,
di be di tsama'a mo'odimo ga metsi.
Di sule yaanong.

Tse di setseng mo metsing, kamoso o
tla fitlhela di sule tso tsothle. Ditlhapi di
ka jewa ge di phungwa, ga ntshiwa mala
a teng.

**OM VISSE DOOD TE MAAK MET
BOBBEJAANGIF**

Om visse dood te maak neem ons
van die blare van die bobbejaangif (5)
saam met die vrugte. Dit word stukkend
gestamp op die klippe en dan gegooi
aan die kant van die rivier se water,
as dit nie vloei nie.

Ons neem 'n stok om die water te
roer, en die water word skuimerig.

As die visse die skuim sien begin
hulle om dié water te drink en dood
te gaan, en dryf hulle bo-op die water.
Hulle is nou dood.

Dié wat in die water agtergebly het,
sal jy môre vind is ook almal dood.
Dié visse kan geëet word as hulle oop-
gesny word en hulle binnegoed uitge-
haal word.

-
- (1) *Motlhotlhela*: iets wat moedig maak of aanhits. (van *tłhotltheletsa*).
(2) *Morokolo*: (Pl. 493) *Carissa bispinosa*. 'noemnoem'.
(3) *Monyaku*: (Pl. 562) *Cucumis zeyheri* (Sond.) wilde komkommer. Watt & Breyer-Brandwijk 1962, p. 336-357 het 'n uitvoerige studie gemaak van die gifstowwe wat kom in die bitter komkommer-familie, wat meermale dodelik is vir diere.
(4) *kgalola*: 'medisyne' wat gebruik word om 'n hond kwaai te maak. (Vgl. ook T. Brown).
(5) *Mojaja*: (Pl. 58) *Adenia digitata* Engl. bobbejaangif; die plant is baie giftig, en dodelik met cyanogenetiese glucosiede en modeccin. vgl. Watt & Breyer-Brandwijk p.826 en L.E.W. Codd. *Trees & Shrubs* p. 127.

I.1

PONTSHISO MO TORONG

Mo bosigong bona bo re bo tsogang bo, ke bontshitswe ke badimo motlholo mo torong.⁽¹⁾ Mme motho o a buang le nna a pala gore ke mmone mo matlhong. Ene a bua a le kwa morago ga me.

Mme a nth'a a re: "Inama! " Gore ke iname, ke bona *dikgokgo* iemakêkê. Di dintsi mo di tsitsibanyang.

Jalo ke laetswe gore ke yona khumo yame.

Jalo ka inama mo torong ka tshwara dikgokgo ka di bola'a. Ke ne ke ikantse gore ge ke tshwere tse dingwe, ke be ke tshware makeke. Jalo, ge ke fetsa ka dikgokgo ke ge makêke a tsene ka *moôle*⁽²⁾, a otlhe!

Ka moo, ka thantsiwa ka *phegelo* e kgolo. Jalo ga ke ise ke nne le kitso gore ge ke neilwe dilo tse pedi tse, gore ke sebetse jang ka tsone. Ke na le *tumedi* gore *beng ba me* ⁽³⁾ ba tla bowa ba ntihalosetsa gore makêkê ke eng ge di kopanye le dikgokgo.

Ge nkabe ke na le *Phekoya-badimo*⁽⁴⁾, ya kwa borwa, kwa Boons nkabe motlha mongwe ke na le tlhalosô e pila thata, ka gobane pheko a senosa motho dipontshiso.

Ke sale ke e dirisa ka 1937. Kegore jaanong go a tlhokofala gore e ne e be teng.

I.2

MOTHO LE BADIMO

Motho, kampo ngwana ge gotwe: "O na le badimo", ke go re: beng baagwe ba ba suleng, kampo nkoko wa'agwe o ne a mo rata, mme o sule a ese a mo nee maikaelo a a leng mo maikutlong a 'agwe

'N OPENBARING IN 'N DROOM

In die afgelope nag, het die voorouergeeste 'n wonderlike ding aan my getoon in 'n droom.⁽¹⁾ En dié persoon wat met my praat wou nie hê dat ek na hom moes kyk nie. Hy het agter my gepraat.

En hy het vir my gesê: "Buk! " Toe ek buk, sien ek spinnekoppe en grasdraermiere. Hulle was so baie dat dit 'n mens laat ril het.

So is dit toe aan my opgedra dat dit my rykdom is.

In die droom buk ek toe en vang die spinnekoppe en maak hulle dood. Ek was van voorneme om sodra ek 'n paar van hulle gevang het, om dan van die grasdraermiere te vang. Toe ek klaar was met die spinnekoppe, was die grasdraermiere reeds almal terug deur 'n gat! ⁽²⁾

Ek skrik toe hygend wakker. En nou weet ek nog nie: As hierdie twee dinge aan my gegee is, (deur die voorouergeeste,) hoe ek met hulle te werk moet gaan nie. Ek glo dat my voorouers ⁽³⁾ weer sal terugkeer en aan my sal verduidelik wat dit beteken as die grasdraermiere saam met die spinnekoppe gebruik moet word.

As ek net die 'kragmiddel-vir-voorouergeeste' gehad het uit die suide by Boons, sou ek moontlik 'n goeie verklaring gehad het, want hierdie middel verklaar vir 'n mens die gesigte wat hy kry.

Ek het dit laas in 1937 gebruik. En dit meen dat dit nou nodig vir my geword het om die plant weer te kry.

DIE MENS EN VOOROUERGEESTE (SLAAPWANDELAAR)

'n Mens of 'n kind as daar gesê word: "Sy het voorouergeeste", dan beteken dit dat haar meerderes wat dood is, miskien haar ouma, van haar gehou het, en toe is sy dood voordat sy haar wense aan haar kon oordra.

(1) Hier is 'n beskrywing van die erns waarmee drome opgeneem word.

(2) *moôle*: 'n gaatjie in die grond soos waardeur miere kan verdwyn.

(3) *beng ba me*: my here, meesters, dus word hier voorouergeeste bedoel.

(4) *Pheko-ya-badimo*: 'n plant by Boons.

I.2

Jaanong bosigo, nkoko wa'agwe o a boa, o a mo tsamaisa, kwantle. O Simolla go mmolella se a tshaetseng go se mmolella. Le ge e le tshebetso kampo bohumi.

Kamoso o tla bolela gore: "Ke letse ke le mo torong". Kana nkoko o ne a tšile ka mowa, a mo laela a le mo nameng. (5)

Ke gona ge gotwe: "Tlotla rraago le mmaago." Ge o ba tlotla ga o nke o tšelwa ke tse di tshwenyang.

Kana go tla ka letshwenyo, mme labofelo ngwana o a ngongorega mme o nna mosesanyane.

Mme re tšilo mmatlela dingaka. O tšilo kgonwa ke dipheko tsa badimo jaaka: *Moologa*⁽⁷⁾, masepa *kgwadira* ke phepa. Le phepa ya segwette. Re be re tšhapisa ngwana, a ba a tlogelwa ke badimo.

In die nag, kom haar ouma terug en laat haar buitekant rondloop. Sy begin om aan haar die dinge te sê wat sy voorheen nagelaat het. Dit geld ook vir 'n werk of vir rykdom.

In die môre sal sy sê: "Ek was vannag in 'n droom". Die ouma het natuurlik as gees gekom en opdragte aan haar in die vlees gegee. (5)

Daarom word gesê: "Eer jou vader en jou moeder." (6) As jy hulle eer, sal daar nie dinge na jou kom wat pla nie.

Hierdie verskynings gaan natuurlik gepaard met hindernisse, en later aan begin; die kind te kwyn en word maer.

Maar ons sal vir haar '*dingaka*' soek. Sy sal weer regkom met die kragmiddele vir voorouergeeste soos: Die Croton gratissimus-plant, die mis van die visarend. Dit is die 'lig' in die medisyne, en nog 'n 'lig' plant. Daarna gee ons die kind 'n rituele wassing, waarna sy deur die geeste verlaat word.

I.3

GO TLOSA BADIMO MO MOTHONG

(Kgatla-*ngaka* te Modipane in Botswana, 1955)

Letswai le a boloka. Le ge o ka utlwa motho gatwe o tsamaiwa ke badimo, (8) re tsaya mmu wa badimo baagwe kwa mabitleng, re kopanye le letswai.

Re tsa'a letlalonyana la tšhapi e gotweng 'paling' kampo rabolo-ya-metsi. (9) Re be re tsa'a mmu ole re o rokele mo letlalong leo re mo apese mo molaleng. Ke go re yaanong badimo ba tsamaile. Kana letswai (10) le a boloka. (11)

OM VOOROUERGEESTE VAN IEMAND AF WEG TE NEEM

'Sout bewaar'. Selfs as jy sou hoor dat die voorouergeeste besoek aflê by iemand, (8) dan neem ons van dié persoon se voorouers se grond by hulle grafte en meng dit met sout.

Ons neem ook 'n stukkie vel van die 'vis' wat paling genoem word, of water likkewaan. Ons neem van daardie grond en werk dit toe in die vel en hang dit om die persoon se nek. Dit sal beteken dat die voorouergeeste vertrek het. Die rede is: Sout (10) bewaar. (11)

MOLLO: O bola'a 'ditshefi' tso tsotlhe. O latelwa ke letswai.

VUUR: maak alle vorms van gif dood. Hierna kom sout (om gif dood te maak).

-
- (5) Die ouma se gees het die kind wie se gees nog in haar vlees is besoek. Dus die kind se gees het nie hier haar eie liggaam verlaat nie.
- (6) Hierdie gebod uit die 10 Gebooie word dikwels aangehaal as Skriftuurlike bevel om voorouers te vereer
- (7) *Moologa*: (Pl. 422) Croton gratissimus Prain, bergboegoe.
- (8) *go tsamaiwa ke badimo*: is wanneer iemand lastig geval word deur drome en gesigte van die voorouergeeste. Hulle moet dan versoen en tot rus gebring word.
- (9) *rabolo-ya-metsi*: waterlikkewaan.
- (10) 'Sout' se belangrike funksie by die sektes word heel moontlik hier toegelig.
- (11) 'n lyk word altyd 'bewaar' (*boloka*) as dit begrawe word.
 "Re mmolokile": Ons het hom bewaar (begrawe).

I.4

O BITSE NTATAAGO

JY MOET JOU VADER ROEP

(Kgatla-*ngaka* van Malolwane in Botswana, 1953)

Go tlapisa kgaba, ke batla
Mphêra. (1) *Mphêra* ke: "Letlhotlha
 la tsela moenyana." (2)

Ke tla mo *tlhagetla* (3) mo letlapeng,
 ke mo loke mo lengeteng, ke tshale metsi
 mo teng. Molwetsi o tla tlhapa ka ona
 mantsiboaneng.

Ke tla mo ra'a ke re: O no o bitse
 ntataago ka leina. Mme ge a fetsa go tlhapa
 re tsholla metsi fa kgorwaneng.

Setlhare se, kegore se a dirisiwa mo go
 segeng ga ditlhako, mme se go lebalanye
 le setlhako sa ga rraago.

Om iemand te reinig van 'n 'verwen-
 sing' soek ek bergbas. (1) Dit is: "die
 besoekertjie wat die (kwaad) van die weg
 uitsif." (2)

Ek sal dit op 'n klip stukkend stamp,
 in 'n potskerf sit, en water daarop gooi.
 Die kranke sal in die aand daarmee was.

Ek sal aan hom sê: Jy moet (dan)
 jou (afgestorwe) vader by sy naam roep.
 Nadat hy klaar gewas het, gooi ons die
 water voor die ingang uit.

Hierdie plant word naamlik gebruik
 by die sny van 'skoene' (dolosse), en
 dit bring jou in voeling met die dolosse
 van jou vader. (4)

I.5

DIPHEKO TSA GO RAPELA BADIMO

**DIE MIDDELE WAARMEE VOOR-
 OUERGEESTE AANBID WORD**

Dipheko tsa badimo go ba rapela ke:
 pelo ya nku, le pheko e e bidiwang:
Kgamarêgô. (5)

Di kopangwa mmôgô ka go silwa le
 go tshungwa: karolo engwe le engwe ya
 yona pila.

Jalo podi e robala (6) e nositswe pheko
 e, e tlhakantswe le mmu wa mabitla a
 beng (7) ba motho.

Die kragmiddele vir die aanbedding
 van voorouergeeste is: 'n skaap se hart,
 en die kragmiddel wat genoem word:
 "Aarseling". (5)

Hulle word saam gevoeg deur hulle
 te maal en te verkool; elke deel sorg-
 vuldig.

Die bok gaan 'slaap' (6) nadat hierdie
 middel vir hom ingegee is, gemeng met
 die grond van die grafte van hierdie
 (geplaagde) mens se ouers. (7)

I.6

KGANG YA MABITLA (8)

AANGAANDE DIE GRAFTE (8)

(Kgatla-*ngaka* van Pilanesberg, Tvl., 7.7.1962)

Kgang ya mabitla, ke gore bagolo ba
 motho ba sule ba na le ngôngôrêgô le
 ngwana wa bona. Jalo ge, ge a lwala ke
 gore ke bolwetse bo bo tswang mo batsading
 ba gagwe mme bolwetse boo bo tla simolla
 ka pelo. Mme mokgwa wa'gwe ke go
 tshaba ge a robetse.

Die aangeleentheid van die grafte is
 omdat die ouers van 'n mens dood is
 terwyl hulle 'n klag het teen hulle kind. As
 hy siek is, is dit omdat dit 'n krankheid
 is wat kom van sy (afgestorwe) ouers, en
 daardie siekte sal begin met (sy) hart. Die
 verskynsel by hom is dat hy sal vlug (of
 vrees) terwyl hy slaap.

-
- (1) *Mphêra*: pr. *Osyris compressa*, bergbas, bloupruim, of jakkalsbessie.
 (2) *Letlhotlha la tsela moenyana*: hierdie looibas reinig weer die pasiënt se weg.
 (3) *tlhagetla*, *thuga*: fyn stamp.
 (4) die voorvadergeeste sal dus kom om jou te versterk.
 (5) *Kgamarêgô*:
 (6) *robala*: slaap. Die middel wat gebruik word veroorsaak na bewering dat die bok werklik
 in 'n beswyming bly lê.
 (7) *beng*: mong is eintlik iemand se heer of meester, of besitter; hier: naasbestaandes.
 (8) Die grafte van die afgestorwenes speel 'n geheimsinnige rol ook vandag nog by
 Christene onder die Batswana. Hier kry ons 'n kykie in daardie geesteswêreld.

I.6

Re tllilo eelwa gore bolwetse bo ke ba badimo⁽⁹⁾ ka le bone ba mo tlela, ba bua le ene.

Jalo re tl' o re: "Ê-ê, re tshwanetse go tsaya mmu wa lebitla la mmaagwe kapa la rraagwe."

Jaanong re e dira kgetsanyana re loka mmu ka mo teng. Re mo kgathisa ona. O tla re ge a robala ra utlwella gore a o santse a ba bitsa. Mme ge a sa ba bitse re nagana gore bo tla bo bo fodile.

Ge re santse re lemoga gore o a bua-bua go pheko e re e bitsang: '*Pheko-ya-badimo*'⁽¹⁰⁾ e e tswang mmogo le morogo wa ntlha mo lefatsheng ebong *Thepe*.⁽¹¹⁾

Se a nkgal , monko o o sa siamang. Jalo bagologolo ba re ke *Tlhatlhabadimo*.⁽¹²⁾

Re se loka ka mo teng ga mosamo ge a lwala. Tsotsotlhe di tla fela. Ke gore se tlhoga mo maropeng fa badimo ba ne ba nna teng, ge ba santse ba phela.

Jalo golo fa kegore Badimo ba tshwenya motho o ka a na a sa ba direla sepe ge ba santse ba phela. Jaanong ge ba tla go mo tshwenya bosigo, ba kgatlhwa ke morogo o Tlhatlha-badimo. Ene ba a mo tlogela.

Ons sal weet dat hierdie krankheid van die voorouergeeste⁽⁹⁾ kom, aangesien hulle ook aan hom verskyn en met hom praat.

Ons sal dan sê: "Nee, ons behoort grond van sy moeder of sy vader se graf te neem."

Ons maak 'n sakkie en sit die grond daarin. Ons bind dit om sy nek, en ons sal as hy slaap oplet of hy nog na hulle roep. En as hy nie na hulle roep nie dink ons dat (die siekte) nou gesond is.

As ons nog steeds bemerk dat hy praat (met hulle), is daar 'n middel wat ons noem: 'die middel van die 'voorouergeeste'⁽¹⁰⁾ wat uitspruit gelyktydig met die eerste groente van die aarde: naamlik misbredie.⁽¹¹⁾

Dit ruik sleg! , 'n reuk wat nie aangenaam is nie. Die ou mense noem dit '*Tlhatlhabadimo*'.⁽¹²⁾

Ons plaas dit binne in die kussing as hy siek is. Alles sal tot 'n end kom. Dit groei nl. op die ou ashope waar die voorouers gewoon het toe hulle nog geleef het.

In hierdie geval pla die voorouers hierdie mens, aangesien hy niks vir hulle gedoen het toe hulle nog geleef het nie. As hulle nou in die nag kom om hom te pla, voel hulle bly oor hierdie groente: *Tlhatlhabadimo*. Hulle verlaat hom dan.

I.7

GO DIRELA BADIMO

(Kgatla-*ngaka* van Pilanesberg, Tvl. 1962)

Badimo ba direlwa dijo tse e leng tsa bona. Mme re bona ka bolwetse mo lapeng la ngwana wa bone.

Ke gore ba tlhomagana mo lapeng ka bolwetse. Ge o mongwe a fola, go lwala o mongwe; jalo, jalo fela. A ba lesome, go tla nna jalo fela.

DIENS AAN DIE VOOROUERS

Vir die voorouers word spesiaal hulle voedsel berei. Ons sien (die noodsaaklikheid daarvan) waar daar siekte is in die huis van 'n kind van hulle.

D.w.s. hulle volg mekaar op in 'n gesin met siekte. As die een gesond word, word 'n ander siek, en so aan. Al is hulle tien is dit maar net so (een na die ander).

(9) *Badimo* is die afgestorwe voorouergeeste. (Nie net voorvaders nie, maar ook die moeders).

(10) *Pheko-ya-badimo*:

(11) *Thepe*: *Amaranthus paniculatus* L., misbredie.

(12) *Tlhatlhabadimo*:

I.7

Kgotsa, bona batsadi ba motho ba re: "O ja o re tima". Foo go nna ke itse ge go a tle go nne jalo, ka le nna ba nthoile ba rialo, ba re: "O ja o re timal" "Ba mpoella ke robetse mo torong.

Jalo nna ge ke tsoga, ka baa ditlhako fa fatshe. Tsa mpoella gore badimo ge ke ba tima ke ge bana ba ke nang le bone, ekete ge ke ja, ga ke je le bona. Ke gore ke ra'a bana ba ntate le mme. (13)

Jaanong ka tlamega, ka ba batlela podi e tshweu. Ka ba bitsa ba botlhe, mme ge ba le teng ba botlhe ka e ba begella (14) gore: "Podi e ke e tlhabela Mmaarona le Rraarona ba ntse ba sule. Ke gore re gopolane." Re ne re ntse re tlhōana.

Kamoo ge, ba dumela. Jaanong ge ba dumela, ka e latsa fafatshe. Ge e dumetse jalo, go setlhare se re gopolang gore ke lone Badimo ba rona.

Jaanong ge, ke bitsa ntata ka leina, le mme. Ke kgaola podi molala, mme ke le mo thapelong ya yona. Ke gore ge re sen'o rapela, ba tla didimala. Jaaka ge re didimetse yaana go supa gore mowa wa rona o mongwe. (15)

Ge ke rapela, ke rapela one Modimo o o re bopileng, gammogo le bone batsadi ba rona, gore ge go le tlolo e re e tlotseng le batsadi ba rona, ba e re leballe.

Jalo ge bophelo ba rona bo tliil'o ntshafala. Re tliil'o bo bona ka phetogo ya bona. Re tliil'o tlhoka bolwetse.

Of miskien sê die (afgestorwe) ouers van iemand: "Jy eet en skeep ons af". In my geval weet ek dat dit soms gebeur aangesien hulle ook aan my so gesê het: "Jy eet, maar skeep ons af!" Hulle het (dit) aan my in 'n droom gesê toe ek geslaap het.

Toe ek opstaan het ek 'die hoewe neergesit' (dolos gegooi). Hulle sê toe aan my dat ek die voorouers afskeep wanneer ek, die kere as ek eet, nie saam met die kinders wat by my is eet nie. Ek bedoel my vader en moeder se kinders. (13)

Ek was toe verplig en ek het vir hulle 'n wit bok gesoek. Ek het hulle toe almal geroep, en nadat hulle almal bymekaar was, het ek hom (die bok) aan hulle meegedeel (14) nl.: "Hierdie bok slag ek vir ons moeder en ons Vader, hoewel hulle reeds dood is. Dit meen dat ons aan mekaar moet dink." Ons was besig om mekaar te haat.

Hulle het ingestem. Toe hulle instem het ek die (bok) plat op die grond laat lê. Dat hy daartoe ingewillig het (is te wyte) aan die plant wat ons reken: Dit is ons voorouergeeste.

Ek roep hierna my (gestorwe) vader op sy naam, en ook my moeder. Ek sny die bok se keel af terwyl ek in gebed is oor hom. D.w.s. nadat ons gebed het bly almal stil. Dat ons so stil is wys dat ons gees een is. (15)

As ek bid, bid ek tot God wat ons geskape het, asook tot ons ouers, dat indien daar 'n oortreding is wat ons oortree het met betrekking tot ons ouers, hulle dit vir ons moet vergeet.

So sal ons lewe weer vernuwe word. Ons sal dit sien deur hulle verandering. Ons sal nie meer 'n siekte hê nie

(13) Hierdie teks gee 'n verklaring van die kenmerkende Bantoegebruik om mededeelsaam te wees met die kos wat jy het. Volgens bogenoemde teks gee jy aan jou voorouergeeste wat jou moet seën, as jy aan jou familielede, hulle kinders, gee, en skeep jy jou badimo af, as jy dit nie doen nie!

(14) go begela sengwe: is die formele aankondiging of oorhandiging van iets.

(15) 'een van gees', dus eensgesindheid is altyd 'n voorwaarde vir seën.

J.1

GO BOLAYA KWENA KA MONKGÔPHÔ

**OM 'N KROKODIL MET DIE
NABOOM DOOD TE MAAK**

(Kgatla-ngaka van Saulspoort, Tvl., 26.2.1962)

Monkgôphô (1) ke *phoko e e bolayang kwena*. Motho ge a tla koo nna a re: "Ke jewa ke selo mo maleng." E tla re ge ke mo laola ke bolellwa ke ditaola gore ke 'metsi'. Ke tla lemoga gore ke kwena. (2)

Ge e sa le nye, e tla ja dijo tsa gago. Fela ge e gola e batla metsi. Ke gore o nwe metsi thata. Mme motho wa teng o tshologa sethitho.

Ebile makakaba a yona, e simolla go mo kokona ka ona. Yaanong e supa gore e tona, mme ge e tlhoka dijo, e tlo mo senya, e ngatha mala a.

Mo kalafing ya yona ke gore ga se e tlhwe e tswa ka molomo. E ka tswa kwa morago. Ke gore e bolaiwe e be e bole gore e tswe ka diripa-ripa.

Ke tliilo tsa'a Monkgopho, modi wa one, le *Tshoo-la-tau* (3) otlhe o, ke di gadika ka bobedi, ke di sila bopi. Jaanong ke a ja pele, go mo supegetsa gore selo se ga se bolae. Ke tla be ke mo tabolela gore a je.

Morago ke gore se a se jang: metsi, nama, bogobe, se a se jang, a tabole lerole le ka leswana la 'tee', le le tletseng. A tshela mo dijong tseo, malatsi a mararo. Morago ga foo, e tla bo e sa tlholo e phela.

Go bôla, go tliilo e tsa'a beke, ka gore ke phologolo e e sa kgoneng go bôla kapele-kapele.

Ge a ka ntsha leotwana, re tla le ba'a. Kamosô o ntsha se, ke gore e tswa ka *dimukana-mukana*(4), ke gore dika-rolônyana. Ge e fedile, ke tliilo mo fa mothubiso gore ke 'kolomake' manno a teng.

Die naboom (1) is 'n kragmiddel 'wat 'n krokodil doodmaak'. As iemand na my toe kom en sê: "Iets vreet my op in my maag." Wanneer ek vir hom dolosgooi en die dolosse vir my sê: 'dit is water', sal ek besef dat dit 'n krokodil is. (2)

As hy nog klein is eet hy jou kos. Maar net sodra hy groot word wil hy water hê. Dit veroorsaak dat jy baie water drink. En 'n persoon onder daardie omstandighede sweet geweldig.

Ook begin hy om met sy skubbe vir hom te krap. Hy wys nou dat hy groot is, en as hy nie kos kry nie, gaan hy hom verniel deur aan sy ingewande te begin vreet.

Wat sy behandeling betref, beteken dit dat hy (die krokodil) nie meer by sy mond kan uitkom nie. Hy kan agter uitgaan. Dit meen dat hy doodgemaak moet word sodat hy kan ontbind en stuk-stuk kan uitkom.

Ek gaan van die naboom neem, die wortel daarvan, en vingerpol (3), die hele plant en braai hulle saam en maal hulle tot 'n poeier. Ek eet eers om vir hom te wys dat hierdie middel nie doodmaak nie. Ek skep dan vir hom daarvan om te eet.

Hierna moet hy vir alles wat hy gebruik: water, vleis, pap, wat hy ook eet, moet hy van die poeier neem, 'n teelepel vol. Hy moet dit in daardie kos gooi vir drie dae lank. Daarna sal (die krokodil) nie meer lewe nie.

Dit sal nou 'n week neem om hom (die krokodil) te laat ontbind, want dit is 'n dier wat nie gou sleg word nie.

As hy 'n pootjie laat uitkom, sal ons dit bêre. Møre laat hy weer di't uitkom, d.w.s. die krokodil kom in stukkies-stukkies(4) uit, naamlik deeltjies (van hom). As hy klaar (uitgekomp) het, gee ek hom 'n purgeermiddel sodat ek die (krokodil) se boerplek kan skoonmaak.

-
- (1) *Monkgôphô*: Euphorbia ingens en candelabrum, naboom; die sap is baie giftig.
 (2) Hier is dit 'n 'krokodil' binne in die persoon se maag, wat al groter word. Dit is 'n vorm van toordery, want iemand kan vir jou fyngemaalde krokodillewer ingee. Dit sal dan in jou ontwikkel tot 'n krokodil wat al groter word.
 (3) *Tshoo-la-tau*: Euphorbia, vingerpol.
 (4) *dimukana-mukana*: klein stukkies.

J.1

Tumedi (5) ya gore e dule yotlhe ke gore go tswe *bolele* (6), ebong lefulo le le tala, fela jaaka ge digogwana di tsala mae mo boleleng ba metsi. Go tllilo tswa bolele fela.

Kegore, molwetse o, ge a ya kwa nageng ge a utlwa sengwe se mo ngapa, a tshelle metsi ka 'ketlele' mo mantleng a gagwe go a tlhatswa a tle a tsee se a ka se bonang mo teng, mme a ba a se ntleie. Ke tla bona gore ke eng sa kwena eo.

Ke gore more o o gotweng Monkgotho o maswe thata. O bodisa nama ka bonako. Le yona nama ya kwena, e bola jalo fela, go bo go tswe jaaka maotonyana, le ge e le tlhogonyana ya teng. Di ka tswa, di le kana ka tsa leobu.

Ge a nwa setlhare se, ga a nke a tlhola a tswa sethito. Le kwena, ga a nke a e utlwa morago ga malatsi ao. Ga e nke e tlhwe e tshikinya mo go ene. Ke gore: e sule.

Ke yone kalafi ka modi wa monkgotho. Ga a nke a utlwa botlhoko le fa e le go thuba. Ge e le mafsi a Monkgotho: nyaal! Le ge e le lerothodi le le lengwe, ke leso fela!

Modi o wa Monkgotho ge o bolaa kwena, motho ene e sa mmolae, ke gore motho o bopilwe go sele le ditshedi tsotlhe. Mme Modimo o dirile jalo gore motho a iphedise ka ditlhare, mme a bolae se se ka mo tshwenyang, jaaka mo maleng a gagwe.

Ge e le tshweni, yona e tlhologile le setlhare se sa Monkgotho. O ka e fitlhela e kgaotse dikala tsa teng, e ja dikungwa tse di ka tshwanang le mfaa.

Ge e le nna ngaka, koo tsa'a 'kraga' yotlhe ya setlhare se ka modi wa teng. (7)

Die wete (5) dat hy heeltemal uitgekome het is wanneer daar slyk (6) uitkom, nl. groen skuim, net soos wanneer paddas in die slyk van water hulle eiers lê. Daar sal net slyk uit (die pasiënt)kom.

Dit meen dat as hierdie kranke 'veld-toe-gaan' (stoelgang het) as hy voel dat iets hom krap, moet hy water met 'n 'ketel'gooi op sy ontlasting om dit te was sodat hy kan neem wat hy daarin vind, en hy moet dit vir my bring. Ek sal vasstel wat dit van daardie krokodil is.

Dit beteken dat die middel wat 'naboom' genoem word baie gevaarlik is. Dit laat vleis baie gou ontbind. Ook die vleis van die krokodil, ontbind net so en daar kom voetjies of selfs die kop daarvan te voorskyn. Hulle (die liggaamsdele) kan verskyn, so groot soos 'n verkleurmannetjie s'n.

As hy hierdie medisyne drink, sal hy nie meer sweet nie. Ook sal hy die krokodil nie meer na daardie dae voel nie. Hy sal nie meer in hom wikkel nie. Dit beteken: hy is dood.

Dit is dan die genesing met die naboom se wortel. Hy sal nie pyn voel nie en die maag ook nie aan die werk gaan nie (los maag). Wat die melk van die naboom betref: nee! Selfs net een druppel, beteken net die dood!

As hierdie wortel van die naboom die krokodil doodmaak maar nie die mens nie, is dit omdat 'n mens anders gevorm is as al die ander lewende wesens. Maar God het dit so bepaal sodat die mens homself moet laat lewe deur die plante, en dat hy dit moet doodmaak wat hom hinder, soos in sy maag.

Wat die bobbejaan betref, hy is so geskep saam met die naboom. Jy sal hom aantref dat hy van die naboom takke afgebreek het, en dat hy die vrugte eet wat lyk soos wildevee.

Wat my betref, waar ek *ngaka* is, gaan ek hierdie plant se hele 'krag' neem in sy wortels. (7)

(5) *Tumedi*: 'n seldsamer vorm vir 'tumelo', dus geloof, wete.

(6) *bolele*: slyk, slym.

(7) Hier gebruik die *ngaka* die Afrikaanse woord 'krag' om aan te dui wat hy van die Euphorbia (naboom) wil hê!

J.2

GE MOTHO A LOMILWE KE NOGA

AS IEMAND DEUR 'N SLANG GEBYT IS

(Kgatla-*ngaka* van Modipane in Botswana, 1956)

Mojaja (1) ke setlhare se se golo ge motho a lomilwe ke noga.

Ke tsaya *Mojaja* ke o ngathe 'ditôki' di ka ba'a pedi kampo tharo, mme ge ke sen'o o gadika ke batla setlhare se se bidiwang *Mosimama* (2) le *Setlhako* kampo se se bidiwang *Mosimane-a-ralentswana* (3); di le tala, tsona. Ke kopanya medi ya tsona le *Mojaja*, o ke o gadikileng. Ke a sila e be e ne bupi.

Ke be ke batla botlhoko ba kolobe le wa kwena, ke be ke di kopanya tso tsothle. Ke be ke sila gore go nne bupi fela. E tla be e be selthare mo e tla reng, ge motho a lomilwe ke noga, ke be ke tsaya setlhare ka nko ya thipa gabedi gongwe gararo, mme ke tshela mo mafsing a dipodi ke be ke nosa motho o o lomilweng ke noga.

Ge molwetse a le kgakala, nka nosa o a tlieng go kuella o a lomilweng; mme ba tli' o tlhatsa ka bobedi ba bone.

Bobbejaangif (1) is 'n belangrike middel vir iemand wat deur 'n slang gebyt is.

Ek neem bobbejaangif en breek dit in stukkies, twee of drie, en nadat ek dit gebraai het, soek ek sambokbossie (2) en plakkie (3) Hulle moet almal rou wees.

Ek meng hulle wortels met die bobbejaangif wat ek gebraai het. Ek maal dit tot poeier.

Ek soek nou 'n vark se gal en ook 'n krokodil s'n, en meng dit alles saam. Ek maal dit fyn tot 'n poeier. Dit sal medisyne wees wat as iemand deur 'n slang gebyt is ek twee of drie mespunte-vol van die medisyne sal neem en dit in bokmelk gooi, ek gee dit in vir die persoon wat deur 'n slang gebyt is.

As die kranke ver daarvandaan is, kan ek die persoon laat drink wat gekom het om hulp te kom soek vir die een wat gebyt is; hulle sal altwee opgooi.

J.3

GO FETOLA MOTHO NOGA (4)

OM 'N MENS IN 'N SLANG TE VERANDER (4)

(Tlokwa-*ngaka* van Botswana, 7.5.55)

Nkolopatse (5), kegore *Mojaja* ke mogau, le *Mabyana-wa-mala-a-thupa* (6) le *Monotwana* (7), ke go re *Mogau*, le *Mojakubu*. (8)

Ke mogau, ka bone ba tsona, mme nka di jesa motho ke mo fetola noga gore mongwe le mongwe o o mo tshwenyang ka mafoko, a utlwe botlhoko, kampo le ge a ka swa.

Go jesa ga tsona ke go re a se nwe ka mafsi a kgomo. Eseng a podi. Kgomo e a se fela, e se fetole. E se tima bogale.

Bobbejaangif (5) is giftig en so ook blinkblaar-wag-'n-bietjie (6) en gifblaar (7) asook *Mojakubu*. (8)

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.

Om hom hulle te laat eet, meen hy moet hulle met beesmelk drink. Nie 'n bok se(melk) nie. Bees (-melk) 'vee' dit, d.w.s. verander dit, en neem die skerpheid daarvan weg.

-
- (1) *Mojaja*: (Pl. 58) *Adenia digitata*, bobbejaangif.
 (2) *Mosimama*: (Pl. 4) *Senecio longiflorus*, sambokbossie.
 (3) *Setlhako, Mosimane-a-ralentswana*: *Cotyledon* sp., plakkie.
 (4) Deur al hierdie giftige plante in te kry, word die persoon net so 'giftig' en 'dodelik' soos 'n slang.
 (5) *Nkolopatse, Mojaja*: (Pl. 58) *Adenia digitata* Burt. Davy, bobbejaangif.
 (6) *Mabyana-wa-mala-a-thupa*: (Pl. 196) *Ziziphus mucronata* Willd. blink-blaar-wag-'n-bietjie. Volgens Watt. & Breyer-Brandwijk (1962 p. 66) is blinkblaar ook deur Boesmans gebruik by bereiding van gif vir hulle pyle.
 (7) *Monotwana, Mogau*: *Dichaepetalum cymosum* Engl., gifblaar.
 (8) *Mojakubu*:

J.4

FA MOTHO A LOMILWE KE MOKWEPA

**AS IEMAND DEUR 'N MAMBA
GEPK IS**

(Tlokwa-*ngaka* van Botswana, 7.5.1955)

Ge motho a lomilwe ke mokwepa, ke mo tlhatsisa ka thabela yame, e ke tsamayang ka yona.

Tshidi e ntsho e ke:
Motlepetlepe (1) le *Mosimama* (2) le gala ya *Mokwepa*.

As 'n persoon gepik is deur 'n mamba, laat ek hom braak met my bereide afweermiddel (in die horing), waarmee ek rondgaan.

Hierdie swart salf is (gemaak van): *Amocharis coranica* (1) en sambokbossie (2) en die gal van 'n mamba-slang.

J.5

THABELA (3) YA DIJESO

**DIE AFWEERMIDDEL (3) TEEN
'GOED' WAT JOU 'INGEGEE' IS**

(Kgatla-*ngaka* van Modipane, Botswana, 25.5.1955)

Motho ge a re: "Ke jesitswe", kampo a itewa ke *kgodisa*, ke go re a thatsa.

O kopanya *Lenyaonyao* (4) le setlhare sengwe se se bidiwang *Sebete* (5), le Thuntshwane ya *Mogotlho*. (6)

Re a e gadika re latihela *Moraga-ngaka* (7) mo teng le *Mo-ja-ka-bomo* (8), le *Letlalo la mpa ya kwena*. (9) Re a e gadika gore e seke ya fsa thata. Yaanong re a sila, e be e nna thabela ya dijeso.

As iemand sê: "Ek is iets ingege", of hy begin hik, dan moet hy braak.

Jy meng *Craterostigma plantagineum* (4) met 'n ander plant 'lewer' (5) en 'slangkos' (6) wat by kameeldorings groei.

Ons braai dit en gooi stinkbas (7) daarin en die *Mo-ja-ka-bomo* (8)-plant en die vel van 'n krokodil se pens. (9) Ons braai dit so 'n bietjie maar laat dit nie verkool nie. Dit maal ons, en dit word die afweermiddel teen 'goed wat jou ingege word'.

J.6

NOGA MO MOTHONG

'N SLANG IN DIE MENS

Ke bileditswe ngwana, a idibadiwa ke noga e le mo teng ga gagwe. O ne a leka go e tlhatsa mme e mo kgamme mometso, a idibala.

Ek is na 'n kind ontbied wat flou gemaak word deur 'n slang binne in haar. Sy het probeer om hom op te gooi, maar hy het haar laat stik en laat flou word.

Ba re o dirwa ke bolwetse ba kidibalo.

Hulle sê dit is vallende siekte.

(1) *Motlepetlepe*: (Pl. 65) pr. *Ammocharis Coranica* Herb.

(2) *Mosimama*: (Pl. 4) *Senecio longiflorus*, sambokbossie.

(3) *thabela*: afweermiddel.

(4) *Lenyaonyao*: (Pl. 451) *Craterostigma plantagineum*. Hochst.

(5) *Sebete*: 'Lewer'-plant.

(6) *Thuntshwane*: Slangkos.

(7) *Moraga-ngaka*: (Pl. 457) *Pittosporum viridiflorum* Sims stinkbas, bosboekenhout.

(8) *Moja-ka-bomo*:

(9) Die krokodil is 'n 'koel'-dier, maar ook gevaarlik en word meermale vir 'toor' gebruik.

J.6

Jalo, ge ke baya dikelero (10) tsa re: "Maséleséle, ke a séllêga. (11) Ke sa le ke ja dintlhwa (12) maloba".

Jalo ka ba supetsa gore ga se bolwetse ba kidibalo Ke ile ka mo tlhatsisa fela le go mo naya dipheko tsa go mo tlhatswa teng.

Ke bile ka mo nosa motlhatsiso, ebong: thotse ya *Mmilo* (13) e e sitsweng gammogo le motlhatsiso o o ka reng ke sukiri wa dithaba o o tlhomaganyeng. Ke gakwa ke leina la teng.

Ngwana yo o ne a idibala gabedi kgotsa gararo ka beke. Mme ke ntse le bona malatsi a mararo go bona ge a ka idabala.

Mme ga a ka a dira jaaka metlha.

Ba ile ba dumela gore ga se bolwetse ba kidibalo. Molato o tswa mo dijong. O ne a ja dijo tse di sa butswang. Ke tsona di tlhamang diboko kgotsa dinoga mo teng ga motho.

Toe ek die dolosse (10) gooi, sê hulle: 'Maselesele'... (11) Ek het nou die dag laas vlieënde miere geëet." (12)

Toe wys ek hulle dat dit nie vallende siekte is nie. Ek het haar toe net laat opgooi en vir haar middele gegee om haar inwendig te reinig.

Ek het haar 'n braakmiddel laat drink, nl.: Die pit van 'n mispel (13) wat fyn gemaal is, gemeng met 'n braakmiddel wat in die berg voorkom soos ingerygde soet-korreltjies. Die naam het my ontgaan.

Hierdie kind het 2 of 3 maal per week flou geword. Ek het by hulle drie dae gebly om te sien of die kind sal flou word.

Maar sy het nie weer soos voorheen gemaak nie.

Hulle het toe geglo dat dit nie vallende siekte is nie. Die moeilikheid het deur die voedsel gekom. Sy het kos geëet wat nie gaar was nie. Dit is dié kos wat die wurms laat ontstaan, of slange binne in 'n mens.

J.7

DIJESO MO MALENG

(Tlokwa-*ngaka* van Botswana, 7.5.1955)

Ge motho, le ge e le monna a bolawa ke mala, mme ga bonala go re o na le sejeso, re mo alafa ka *Theteli*. (14)

O a e ja gammogo le ditloo. E le go re re tlhophile tse di melongwana-mentsho.

Theteli e bola'a se se mo maleng. Dinogana, e a di ntsha, tse di leng mo maleng.

PARASIETE IN DIE MAAG

As iemand, bv. 'n man se maag seer is, en dit sou blyk dat hy iets het wat hom inwendig vreet, behandel ons hom met slangkop. (14)

Hy'ee't dit saam met 'Bantoe'-grondboontjies d.w.s. dié wat ons uitgesoek het wat swart 'mondjies' het.

Die slangkop maak dood wat in die maag is. Slangtjies wat in die maag is laat hy uitkom.

(10) *dikelero*: dolosse; 'n wisselwoord vir *ditaola*, *marapo* en *dithako*.

(11) *séllêga*:

(12) *dintlhwa*: eetbare vlieënde miere.

(13) *Mmilo*: (Pl. 311) *Vangueria cyanescens* Robyns. mispel.

(14) *Theteli*: (Pl. 64) *Urginea sanguinea* Schinz (U. burkei Bak.), slangkop.

Die plant is giftig, en dodelik vir diere en Watt en Breyer-Brandwijk (1962 p. 721) sê:

"The bulb leaf and flowering top all have a typical digitalis action."

J.8

DIBOKO MO MOTHONG

Noga le seboko di a farologana. Diboko kgotsa *dimphe* (1), ke diboko tsa mele tse di tswang mo meleng wa motho.

Di tlangwa ke madi a dijo tse di sa siamang, ka go sa butswa ga dijo.

O tia bona diboko di phunya-phunya meleng otlhe wa motho, jaaka disô mo meleng. Mme tsona di tswa diboko.

Ke gore di tlhamilwe ke madi a maswe, meleng wa motho.

Bona setlhare, ge se tswa borekhu, ga se phele pila. Ke go supa bolwetse ba sona. Fa borekhu bo tswang teng, go seboko se se enyisang borekhu.

Gape nku e tsalwa e na le seboko mo tlhogong; eseng motho.

J.9

DIBOKWANA

(Kgatla-*ngaka* van Pilaanesberg, Tvl. 1965)

Kalafo ya dibokwana tse di melang mo mothong, ka go ja dijo tse di sa butswang mme di ntsifala mo teng ga motho, e bang tsona di jang dijo mo mothong. Kalafi ke e:

Re tsaya medi ya *Motlhono* (2) le medi ya *Mmilo* (3) le dikgaragana tsa ona. Re e tswaka ka môkô wa kgeru ya morula gore di tle di je. Jalo di tla swa tsotsotlhe.

Morago ga moo re mo nosa mothubiso gore mala a gagwe a sebetse thata, a ntshe dibokwana tsotlhe mo go ene.

Re ka mo thubisa ka: Modi wa *Tsebe-di-ntlha*. (4) Re o thuga re o tshella mo metsing, re mo lekanyetsa ka 'komiki', kampo 'half'.

WURMS IN DIE MENS

Daar is 'n verskil tussen slange en wurms. Wurms, of eintlik larwes, is liggaamswurms wat uit die mens se liggaam kom. (1)

Hulle ontstaan uit die bloederigheid van kos wat nie reg is nie, deurdad dit nog rou is.

Jy sal sien dat wurms oral op die mens se liggaam gaatjies maak, net soos seertjies. Maar dit word wurms.

Die ding is, hulle ontstaan uit vuil bloed, in 'n mens se liggaam.

Kyk na 'n boom, as daar gom uitkom leef die boom nie reg nie. Dit toon dat die boom siek is. Daar waar die gom uitkom, is daar 'n wurm wat die gom laat uitkom.

'n Skaap weer word gebore met 'n wurm in sy kop, maar nie 'n mens nie.

WURMPIES

Die behandeling van wurmpies wat in 'n mens groei, deur kos te eet wat nie goed gaar is nie, en wat in die mens vermeerder, en die kos in die mens opeet, is die volgende:

Ons neem die wortels van die pendoring en die wortels van die mispel en die vrugte daarvan. Ons meng dit met die kern van die maroelapit, sodat hulle kan eet. Hulle sal dan almal doodgaan.

Hierna laat ons hom 'n purgeermiddel drink sodat sy maag baie sal werk en hy al die wurms in hom kan laat uitkom.

As purgeermiddel kan ons gebruik: die wortel van die Boesmangifboom. (4)

Ons stamp dit fyn en gooi dit in die water en meet vir hom 'n koppievol, of net 'n half-koppie af.

-
- (1) *dimphe*: larwes in 'n mens se ingewande, wat na bewering deur die vel kan uitkom.
 (2) *Motlhono*: *Gymnosporia tenuispina* (Sond.) Szysz., pendoring.
 (3) *Mmilo*: *Vangueria cyanescens* Robyns, mispel.
 (4) *Tsebe-di-ntlha*: *Acokanthera oppositifolia*, Boesmangifboom.

J.9

O tliilo thuba 'ir-lank', mme o tliilo di tswa tsotsotlhe; bontsi ba tsona di sule mme tse dingwe di sa swa. Kana dibokwana di na le sentlhaga mo mothong. Se tshwanetse go tswa le diboko. Jalo ge, re itse ge re kgonne.

Sentlhaga seo, ekete ke madi a a suleng; a mantsho fela. O tla fitlhela di ntshitse ditlhago mo teng.

Nna ke tla tsaya ketiele ke yo tshella mo teng, ke tle ke lemoge gore popego ya teng e ntse jang. O fitlhela e le kgopa ya madi e tshwanakana le '*marakana-a-mantsi*'. (5)

Sy maag sal 'n 'uur lank' werk, en hy sal hulle almal uitwerk, die meeste van hulle dood, en andere nog lewendig. Hierdie wurmpies het natuurlik 'n 'nes' binne in die mens. Dit moet saam met die wurmpies uitkom. Ons weet dan dat ons geslaag het.

Daardie 'nes', lyk net soos dooie bloed, en is net swart. Jy sal hulle koppe daarin sien uitsteek.

Ek sal 'n ketel neem en daaroor (water) uitgooi, sodat ek kan vasstel hoedanig hul gevorm is. Jy vind dat dit 'n klont bloed is wat lyk soos 'waar-vele-bymeekaarkom'. (5)

K.1

BOLOI

(Motlhako-*ngaka* aan die Maricorivier in Botswana, 1.3.1954)

Boloi ke selo se se maswe. Ga bo ratege, ka bo bola'a batho. Mme bona bo teng. Moloi ke motho mongwe le mongwe, o o jang o nwa nae o re ke tsala yago.

Bogolo ba tsama'a bosigo. Gatwe ba *pagama diphiri* bosigo; e e lebelo. Ya yo tsena Saulespôrô, yare kamosô a ba a itunetse le lona!

Mo metlheng ya malôba dingaka tse di lowang di ne di bopa (6) tau kampo tshukudu ka bogobe ba mosôkô. Mme ba fetoge tau tôta-tôta, e bolae motho. E re ge le e batla, ga le nke le e bona. E feleetse. Mosokwana o o fetogile matlakala (7) fela. Mme ngaka e ya *moloi* (8) e bolae motho jalo.

Kampo noga, e e rome kwa mothong go mmolaya, mme e seke ya bonwa k'ope.

Le kgomo a ka e go *nella* (9) gore e tle e go bolae ge o e pana, kampo o e gama, a e go *neeletse*. (10)
Kampo le ge e le dikgomo tsa gago, o di pana, di go tshaba kampo di go thula.

TOORDERY

Toordery is iets vreesliks. Dis weersinwekkend, daar dit mense doodmaak. Dit bestaan werklik. 'n Toornaar 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'; op 'n vinnige een. Hy gaan (bv.) na Saulspoort, en môreoggend sit hy weer tussen julle!

In die verlede het die *dingaka* wat toor 'n leeu of 'n renoster opgetoor (6), deur middel van koringpap. Hulle verander werklik in 'n leeu, en hy maak 'n mens dood. Indien julle hom (die leeu) soek, sal julle hom nie kry nie. Hy het verdwyn. Daardie koringpap het sommer in vuilgoed (7) verander. En so maak hierdie torende *ngaka* (8) 'n mens dood.

Of 'n 'slang', kan hy na 'n mens stuur om hom dood te maak sonder dat hy, (die slang) deur iemand gesien word.

Ook 'n 'bees' kan hy na jou 'stuur' (9) sodat hy jou kan kom doodmaak as jy hom inspan, of as jy die koei melk, deurdat hy die bees na jou gestuur (10) het. Of selfs jou beeste as jy hulle inspan, dat hulle vir jou moet weghardloop of dat hulle jou moet stoot.

(5) '*marakana-a-mantsi*': die blaarpens van 'n bok of skaap word genoem 'waar-vele-bymeekaarkom'.

(6) *bopa*: om te vorm, maak, tot stand te bring, optoor.

(7) *matlakala*: blare, stokkies, vuilgoed.

(8) *moloi*: iemand wat 'n ander toor om hom skade te berokken of hom dood te maak.

(9) & (10): *nella* en *neeletse*: iets aan iemand gee of stuur met 'n doel. In hierdie geval word die bees 'gestuur' deur towery om sy eie baas skade te berokken. Van die werkwoord *go naya*' om te gee.

K.1

Kampo leru, o le bona le re: 'Kgoool' le rathe le go bolae. Ke yona *tladimothwana* (10) e e ka go bolayang. Mme e romilwe ke ngaka.

Kampo a e romele ngaka engwe, e mmolae ge a se thata. E be e boele kwa go mong 'a yona, ge ene a se thata, ole ge e mo paletse! E bolae o a e romileng.

Tladimothwana ke motho, mothonyana fela, o o bolayang o a sa mo rateng. Go twe: "O bolailwe ke tladi."

Babangwe ba bitsa motho: *Moloi!* *Moloi!*, ese moloi. Baloi ba teng. Ngaka e e lowang, Modimo ga a dumele gore a fodise motho. Ngaka e e sa loweng e fodisa batho.

Of 'n wolk, wat jy sien sê: 'Kgoool!' dat dit slaan en jou doodmaak. Dít is 'Weerligmense' (10) wat jou kan doodmaak. En hy is gestuur deur 'n *ngaka*.

Of hy stuur hom na 'n ander *ngaka*, en hy maak hom dood as hy (die ander *ngaka*) nie sterk is nie. Ook keer hy (die weerligmense) na sy baas (afsender *ngaka*), as hy self nie sterk is nie en die ander (*ngaka*) vir hom te sterk was! Dan maak hy (die weerlig) hom dood wat hom gestuur het.

Die weerligmense is 'n mens, sommer 'n mense, wat hom doodmaak van wie hy nie hou nie. Dan word gesê: "Hy is deur die weer doodgeslaan".

Sommige noem 'n mens: 'Toornaar! Toornaar!', terwyl hy geen toornaar is nie. Daar is toornaars. God laat nie 'n *ngaka* toe om mense te genees as hy mense toor nie. 'n *Ngaka* wat nie toor nie maak mense gesond.

K.2

BOLOI

(Kgatla-klerk van Botswana (11) wat reeds sy junior Sertifikaat behaal het, 1952).

Kgaityadike R. o kile a lwala a tshwarwa ke ditlhabi mo sehubeng, a isiwa kwa go M. (12) mme ene a feta a bolela gore go bonala gore o nolê mafsi a a neng a tshetswe more wa Setswana.

Jaanong ge a simolla go alafa molwetse, go senya more o o mo mothong o, ka melemo ya sekgowa.

Ge a ntse a mo alafa, mosetsana o, o na a tswa tlhagala mo mmeleng, di ne di tswa di tlhomaganye jalo. Mme e re ge a ntse a nwa melemo e, ditlhagala tse di fôla. Morago molwetse a fôla.

Morago ga moo ene R. a lwala gape, a bolawa ke letsogo la molema. Ra mo isa go M. gape. Letsogo la pala go fola. Ra tsaya molwetse, ra bitsa ngaka e ya ko' Modipane gore e mo alafe.

TOORDERY

My suster R. het een keer siek geword aan pyne in haar bors, en sy is toe geneem na M. (12) maar sy het toe gesê dat dit blyk dat sy melk gedrink het waarin *Tswana*- 'giftige medisyne' gegooi was.

Toe het sy begin om die kranke te behandel, om die 'giftige medisyne' in hierdie mens te vernietig met witmens-medisyne.

Toe sy haar nog behandel het, het hierdie meisie pitswere op haar lyf gekry wat een na die ander uitgekom het. En terwyl sy hierdie medisynes gedrink het, het die pitswere gesond geword. Later het die kranke self ook gesond geword.

Daarna het R. weer siek geword aan 'n pyn in haar linkerarm. Ons het haar weer na M. geneem. Die arm wou nie gesond word nie. Ons neem toe die sieke en ontbied 'n *ngaka* by Modipane, om haar gesond te maak.

-
- (10) *Tladimothwana*: die weerligmense is die verpersoonliking van die blitsstraal deur 'n klein mannetjie wat mense doodslaan of vermink. Ook word die blits verpersoonlik as 'n sekere voël, *Tladi*.
- (11) Die vader van die klerk was vir jare 'n invloedryke Bantoeleraar van die N.G. Sendingkerk. Hierdie hele gesin het in 'n Christelike huis opgegroeï, en tog het hulle nog só in die toordery geglo.
- (12) M.: is 'n Blankevrou wat dikwels die *Bakgatla* gehelp het met medisynes.

K.2

A pallwa, a ba a tlogela molwetse a sa re laela. O na a kile a nna lebaka le molwetse kwa masimong, ele gona kwa a mo alafelang teng.

Ge bolwetse bo ntse bo gola, ra fudusa molwetse kwa masimong ra mo tliša kwa gae.

Nna ka tsamaya le A. ra latela ka kwa lefatsheng la Bakwena. Ngaka e rile ya gasa bola, ya bolela ge ngwana a loilwe, mme a na a ka kgonwa ke badupe. (13)

Ka badupe ba ne ba se teng koo, ngaka ya re bolella gore yona ga e kake ya kgona, ebile molwetsi o setse a le gaufi le go swa.

Ya bolela gore molwetsi o ne a tshwere lesela le loilweng, ge le tla kwa go ene go le roka. Mme la tsenya molwetsi setlhaba ka letsogo. Ra boela gae.

Morago ga malatsinyana a se kae, molwetsi a swa. Ka bitsa ngaka gore e tle e itaye phupu (14) ya moswi.

Ka tlhaba pholwana e e khunou, ka ngaka e ne e e batla go dirisa moswang wa yona ge e ita'a phupu. E le gore moloi wa moswi le ene a tle a swe.

Ra lebella gore go tla dirafallang. Nako kgolo e sa le eno.

Rona beng (15) ba moswi, a re tlhapisa (16) le go re phekola . (17)

Kwa phupung, e ne e le go re go tla ya ngaka e nosi, ka ke ne ke setse ke mmontshitse phupu ya moswi.

Rona ge a re tlhapisa o na a kgabetletse melemo e e babang mo metsing, mme a simolla a re gasa melemo eo ka seditse sa gagwe, mo tlung, bosigo re apotse diaparotse di k'o dimo re le mmôgô ba botlhe, a ntse a re:

Hy kon haar nie genees nie en het ons verlaat sonder om te groet. Hy het 'n ruk lank met die sieke by die lande gebly; daar het hy haar behandel.

Toe die siekte al 'groter' word, het ons die kranke weggeneem van die lande en haar huistoe gebring.

Eksel self het saam met A. gegaan na die land van die Bakwena. Toe die *ngaka* sy dōlose gooi sê hy dat die kind getoor is, maar nog gehelp kan word deur uitsuiers. (13)

Aangesien daár nie uitsuiers was nie, het die *ngaka* vir ons gesê dat hyself niks kan doen nie, en ook is die pasiënt naby haar dood.

Hy vertel toe dat die sieke gevat het aan 'n lap wat getoor was, toe dit na haar gekom het dat sy daaraan kan werk. En dit het die kranke 'n pyn in die arm gegee. Ons het toe teruggegaan huistoe.

Na 'n paar dae is die kranke toe dood. Ek ontbied toe 'n *ngaka* sodat hy die graf van die oorledene kan 'slaan'. (14)

Ek slag toe 'n rooibont ossie aangesien die *ngaka* gesê het dat hy sy pensmis wil hê as hy 'die graf slaan'. Dit is sodat die een wat die oorledene getoor het self ook moet doodgaan.

Ons het toe uitgekyk om te sien wat sal gebeur. 'n Lang tyd tot vandag (niks het gebeur nie).

Ons, die naasbestaandes (15) van die afgestorwene, het hy 'gewas' (16) en ons 'met middele versterk'. (17)

Na die graf sou die *ngaka* alleen gaan, aangesien ek toe reeds aan hom gewys het watter die graf van die oorledene is.

Toe hy ons 'was' het hy medisynes wat jeuk gekerf in water, en hy het toe begin om ons te besprinkel met sy (wildebees-) stertkwas in die huis, in die nag, nadat ons ons boklere (aan bolyf) uitgetrek het, terwyl ons almal saam is en hy sê:

(13) *badupe*: 'n *ngaka* wat met 'n *motlhogo* (beeshoring), die toordery uitsuig.

(14) *go itaya phupu (lebitla)*: 'om die graf te slaan' is om die toornaar van 'n oorledene terug te betaal deur hom ook te toor met die stof van die graf, sodat hy ook moet doodgaan.

(15) *beng*: meervoud van *mong*, heer, baas, eienaar, naasbestaandes.

(16) *tlhapisa*: 'n rituele wassing om towery weg te neem.

(17) *phekola*: met middele versterk en beskut teen towery.

K.2

“Ke batla motho o o mpatlang,
 O o sa mpatleng, ga ke mmatle.
 Ga ke monna; ke mosimanyana.
 Mosimane o siamelwa ke diilo.”

Ke ge a re kgaṣa ka seditse.

Jaanong a simolla a re betla ka thipa,
 a re tshasa tshitlho (18) go re re nne
 thata; gore ge moloi a tla a re o a re
 leka, a ba a swe.

A simolla, a thaya (19) lapa ka go
 epela dimapo tsa Moretlwa tse di
 tshasitsweng tshitlho : elengwe mo
 kgorwaneng engwe le engwe. A ntsha
 dinaka. Le lengwe ele la lapa lo lotlhe,
 le lengwe ele le le tsenang kwa dikgomong.

La lapa e ne e le le le phekolang
 ngwana o a ka lwalang mo lapeng. Ke
 gore, ge ngwana a ka lwala, ke kgotlha
 tshitlho e ya teng, ke be ke e baya mo
 legaleng ke arametsa o o lwalang.

Ditaolo tse dingwe tsa ngaka e ne e
 le gore, ge ke bona madi mo lapeng, ke a
 tsenye mo tshitlhong mo lenakeng le; ke
 be ke tlhabele (20) bana ba botlhe.

Kana yaanong ge ke ba tlhabele jalo,
 madi a a boloi ga a kake a tlhola a lwatsa
 ope.

Ge ke bolaya noga kampo nonyane
 e e mpelaetsang mo lapeng, ke a e bêsa
 mo mollong, ke be ke e sila, ke tsenya
 mo lenakeng la tshitlho ke tlhabela bana
 gape ka lona.

Ge ke bona ekete dilo ga di tsamae sentle,
 ke tsaya motlhapiso (21) o ke o filweng ke
 ngaka, ke o tshella mo metsing. Ke gasa
 mo lapeng ka lethare la *Mosetlha* (22)
 kampo seditse, ge ke na le sona.

O mongwe, motlhapiso ke o tshella mo
 metsing ke tlhapisa bana ba botlhe ka ona.
 O mongwe le o mongwe mo lapeng o ina
 matsogo le maoto mo motlhapisong oo.

“Ek seek die mens wat my seek.
 Hy wat my nie seek nie, seek ek nie.
 Ek is nie 'n man nie; ek is 'n seuntjie.
 Vir 'n seun kom alle dinge reg.”

Toe sprinkel hy ons met die stert-
 kwas.

Hy het toe begin om ons te kerf met
 'n mes, en swart salf (18) aan ons ge-
 smeer sodat ons sterk kan wees; sodat
 as die toornaar kom en dink hy gaan
 ons 'probeer' (doodmaak) dat hy moet
 sterf.

Hy begin toe om die huis te beveilig' (19)
 deur penne in te grawe van rosyntjebos
 wat met kragself gesmeer was: een by
 elke ingang van die *lapa* Hy haal toe
 horings uit. Een was vir die hele tuiste;
 die ander een was weer vir die beeste.

Die *lapa*-horing was die een wat 'n
 kind beskerm wat in die *lapa* siek kan
 word. D.w.s. as 'n kind sou siek word, dan
 krap ek 'n bietjie van daardie salf uit en
 sit dit op 'n gloeiende kool en ek laat die
 sieke daarvan inadem.

Ander opdragte van die *ngaka* was, dat
 as ek bloed sien in die *lapa* ek dit in die
 kragself in hierdie horing moet sit; en
 terselfdertyd al die kinders 'inent'. (20)

As ek nou so almal ingeënt het, sal
 hierdie toorbloed nie een laat siek word nie.

As ek in die *lapa* 'n slang doodmaak,
 of 'n voël wat my laat twyfel (of hy nie
 dalk toor nie) dan braai ek hom oor die
 vuur en maal hom fyn, en meng dit in die
 horing van kragmiddele, en 'ent' weer
 die kinders daarmee.

As dit vir my lyk asof sake nie so mooi
 verloop nie, dan neem ek 'n wasmiddel (21)
 wat die *ngaka* aan my gegee het, en gooi dit
 in water. Ek sprinkel (dit) in die *lapa*
 met 'n huilbostak, (22) of 'n stertkwas as
 ek een het.

'n Deel van die wasmiddel gooi ek in die
 water en was al die kinders daarmee. Elke
 een in die *lapa* doop sy hande en voete in
 daardie mengsel.

(18) *tshitlho*: fyngemaalde verkoolde middele in 'n salf vermeng.

(19) *thaya*: vooruit beveilig en bevestig met medisynes, soos 'n huis of stat, sodat dit nie ge-
 toor sal word nie. Aangesien hierdie diktaat deur die Moruti se seun gegee is, en hy nie
 'n *ngaka* is nie weet hy nie wat die bestanddele van die verskillende middele is nie.

(20) *tlhabela*: is om met 'n *legare* (lemmetjie) klein snytjies op die vel te maak totdat die
 bloed uitkom en dan van die *tshitlho* (swartsalf) daar in te vryf.

(21) *motlhapiso*: 'n plant waarmee 'gewas' word vir 'rituele' reiniging.

(22) *Mosetlha*: (Pl. 151) *Peltophorum africanum* Sond., huilbos.

K.2

Ge re ya kwa masimong, ke batla dimapo di le tlhano tsa Moretiwa, ke di epela mo ditlhofing tsa tshimo, ka kwa teng ga legora, le fa gare ga tshimo.

Yaanong ge re lema ke tsaya peonyana ke e fogotlha ka tshitlho ya lapa. Ke ne ke kopola ditlhakanyana tsa peo e e gotlhweng e, e tlhakangwa le e e sa gotlhwang, re be re byala.

Lenaka la lapa ga le tshwarwe ke basadi. Le tshwarwa ke monna o o motona mo lapeng. Ge a se teng le tshwarwa ke basimane ba ba leng teng.

As ons na die landerye gaan soek ek vyf rosyntjie- bos penne, en plant hulle op die hoeke van die tuin, aan die binnekant van die takheining en ook in die middel van die tuin.

As ons saai, neem ek 'n bietjie saad en vryf dit met kragself van die *lapa* (tussen die handpalms). Ek neem 'n paar van hierdie korrels saad wat gevryf is, meng dit met ander saad, en saai dan.

Die *lapa*-medisynehoring mag nie deur vrouens hanteer word nie. Slegs die senior man in die *lapa* mag daarmee werk. As hy nie tuis is nie kan die seuns wat tuis is dit gebruik.

K.3

BOLOI MO DJONG

(Motlhako-*ngaka* in Botswana, 1.3.1954) (23)

Ge go tlhabilwe kgomo jaaka mo manyalong, moloi a ka leka go senya tiro ya lenyalo, ka go tsena mo sakeng, a lowa moswang o, gore 'nama tsa teng di seke tsa butswa.

Gape o leka ngaka e e thaileng lenyalo le, gore a ke ngaka.

E tla re dinama tseo di ntse di apeilwe, go tla no go tshologa metsi fela a a belang, mme nama e sa butswa, e ntse e le tala fela.

Ge e le ngaka, tota, o tla tsa'a tshitlho yaagwe, ya mong 'a lenyalo wena o o thaileng lenyalo le, mme o tla ngatha tshitlho, o latlhella mo mollong.

Mme metsi a huhula a tshologa, nama e tla butswa sentle fela, mme òle o tla ipona, a re: "Yoo! ke bolawa ke setlhabi! " Le ge a sa swe, o tla tlhagelwa ke bothata.

Ke go re kgomo ge e tlhabiwa, go tsewe tshitlho e, e tshwarwe ka yona mo ganong kafa menong a kwa godimo, le kafa maragong a yona, fela ge e wela fa fatshe, e sampe e le bollo.

TOWERY BY VOEDSEL

As 'n bees geslag is, soos by huwelike, kan 'n toornaar probeer om die saak te verongeluk van die huwelik, deur na die kraal te gaan en die pensmis te toor, dat die vleis van die (bees) nie moet gaar word nie.

Ook toets hy die *ngaka* wat hierdie bruilof beveilig het, om te sien of hy werklik 'n *ngaka* is.

Terwyl daardie vleis nog gekook word, sal net aanhoudend kokende water uitspat, maar die vleis sal nie gaar word nie, maar net rou bly.

As hy werklik 'n *ngaka* is, sal hy van sy swart self neem, van die een wat trou, d.w.s. jy wat hierdie bruilof beveilig en jy sal 'n stukkie van die self neem, en dit in die vuur gooi.

Die water sal opbruis en oorkook en die vleis sal mooi gaar word, en daardie een sal homself sien, en sal uitroep: 'Eina! Ek het 'n vreeslike pyn!' Selfs al gaan hy nie dood nie, sal hy baie swaar kry.

Dit meen dat sodra die bees geslag word, moet hierdie swart self geneem word, moet hy daarmee betas word in sy bek, by die boonste tande (verhemelte) en by sy agterend, net sodra hy op die grond val, terwyl hy nog warm is.

(23) Hierdie mededeling deur 'n *ngaka* wat ook 'n ouderling is in die Kerk illustreer die geloof in die voortdurende kragmeting van toornaars wat die gemeenskap wil benadeel, en dat dit noodsaaklik is om 'n goeie *ngaka* te hê om die gemeenskap te beveilig. As hy self sterk is (vanweë sy kragtige medisyne) dan tref hy die toornaar (*moloi*) en maak sy aanslae skadeloos. Die *ngaka* is dan eintlik die enigste beskutting teen die *moloi* of toornaar.

K.3

Ga go na o o ka lowang nama e. Ee, ge o se thata, a ka go fenya. Mme ge o le thata o tla diga ene, a senyegelwa a re: "Ke ne ke dira'ng? Ke ne ke ipolaelang? "

Daar is niemand wat (daarna) hierdie vleis kan toor nie. Ja as jy nie sterk is nie, kan hy jou wen. Maar as jy sterk is kan jy hom laat val tot sy nadeel en hy uitroep: "Wat het ek gedoen? Waarom het ek myself verongeluk? "

K.4

BOLOI BA KWENA

KROKODIL-TOORDERY

(Kgatla-*ngaka* van Pilanesberg, dist. Rustenburg, 4.4.1963)

Motho ge a loilwe ka kwena (1) ke mo alafa ka tshidi ya *senanatswii*. Ke e tlhakanya le *moroto wa segwagwa*.

As 'n mens met krokodil getoor is (1) behandel ek hom met die poeier van 'n opblaaspaddatjie. Ek meng dit met die urine van 'n gewone padda.

Ditlhare ke: modi wa *Monkgopho* (2) le modi wa Tshoo-la-tau, (3) lekwati la *Moragangaka*, (4) le modi wa *Thobegi*. (5)

Die plante (in die medisyne) is: die wortel van Aloe Marlothii (2) en die wortel van 'n vingerpol (3), die bas van bosboekenhout (4) en die wortel van kerriëblom. (5)

Ke a di sila bupi tso tsotlhe, ke di tlhakanya. Mokgopho one ke a o tshuba.

Ek maal hulle almal tot poeier en meng hulle. Die aalwyn verkool ek.

Ke tliilo mo nosa setlhare se ka go ja. Ge a ja bogobe, kgotsa a nwa metsi, o tshella bupi bo mo teng ka leswana la tee.

Ek sal hom hierdie middel ingee deur hom dit te laat eet. As hy pap eet, of water drink, gooi hy hierdie poeier daarin, 'n teelepel vol.

Go rialo ke a mo iletsa (6) go nwa metsi kgabetsa-kgabetsa (7) kwena e e mpeng ya gagwe ke tle ke e time metsi, ke e bolae. O tla na a nwa metsi ka selekanyo, eseng go fetisa, mme ke tla itse gore ke e bolaile.

Deur dit te doen 'laat ek hom vermy'(6) om water 'slukke-slukke' vol te drink (7) sodat ek die krokodil in sy maag die water kan ontnem en hom doodmaak. Hy sal dan water matiglik drink, en nie te veel nie, en ek sal weet dat ek hom (die krokodil) doodgemaak het.

Ke tla rata gore ge ke mo nosa mo mesong, mogatsa wa molwetsi o a mo dise, kagobane kwena e e tliilo mo ngapa e ipitikolla mo ene e mo utlwiwa botlhoko. (8)

Ek sal hom in die oggende wil 'medisyne' ingee, en die eggenoot van hierdie kranke moet hom oppas; want hierdie krokodil gaan hom krap en hom binne in hom om en om en om rol en hom laat seerkry. (8) Hulle moet hom oppas sodat hy nie buitentoe gaan nie, want hy gaan skreeu van die pyn!

Ba mo dise gore a seke a tswela kwa ntle, ke gore o tliilo lla!

-
- (1) Iemand van wie die maag en bene weens 'n swak hart baie opgeswel is word dikwels gediagnoseer as: deur 'n krokodil getoor. Die krokodil swem in sy maag rond en word altyd groter.
 - (2) *Monkgopho*: Aloe Marlothii.
 - (3) *Tshoo-la-tau* pr. Euphorbia Clavaroides Bois var. truncata NE. Br. vingerpol.
 - (4) *Moragangaka*: (Pl. 457) Pittosporum viridiflorum Sims., bosboekenhout, stinkbas.
 - (5) *Thobegi*: (Pl. 498) Lasiosiphon capitatus (LF) Burt Davy., kerriëblom.
 - (6) *iletsa*: om iemand daartoe te bring om iets te vermy; dat dit vir hom 'taboe' sal wees.
 - (7) *kgabetsa-kgabetsa*: ideefoon vir slukke-slukke vinnig en dorstig te drink.
 - (8) Die bogenoemde middel is baie skerp en veroorsaak geweldige maagkrampe.

K.4

Mantsiboa ge e didimala ke gore e tla be e sule. (9)

E tshwanetse go bôla. E tla re ge a ithoma, (10) o tshwanetse go tshela metse ka 'ketlele' mo mantle a gagwe, mme a tle le mangathwana (11) a yone (12) gore re tle re bone gore a e dule yotlhe. Ga a kake a tsa'a beke, e tla be e dule yotlhe.

Re tliilo mo fa mothubiso, a tsholla bolele (13) ba yona.

Lege ele noga e setse ele tona, re yo e bola'a ka tsona pheko tse.

LEBONE LA MOTHO

(Motlhako-*ngaka* van Botswana, 1953)

Tiro ya Ngwago e e omeletseng ke gore legong la yona, re e dira lebone la lenaka, le le bonegelang motho ge o mo phekola.

Ge motho a mpitsa gore ke ye go mo phekola, ke tsaa lenaka le pheko. Jaanong ge, lebone le mo phekong ye.

Ke gore kana re mo tlung: Jaanong ke tla mo ra'a ke re: "Nna fa fatshe fa! Rola ditlhako, apola gempe." Ge e le mosadi: "Fokotsa mosese koodimo". Gore go bonale magetla le sehuba le mala.

Ke gore yaanong ke tla tlhaba ditokollo tsotsotlhe ka legare. Ge ke seno go tlhaba ditokollo, ke tsaa tshitlho ke e tshase mo ditokollong tsotsotlhe tse ke di segileng.

In die namiddag as hy (die krokodil) stil word sal hy dood wees. (9)

Hy moet ontbind. En as hy gaan om te ontlas, moet hy water met 'n ketel op sy ontlasting gooi en hy moet kom met die stukkie van hom (die krokodil) (10) sodat ons kan sien of hy in sy geheel uitgekome het. Hy sal nie 'n week neem nie dan is hy heeltemal uit.

Ons sal vir hom 'n purgeermiddel ingee sodat hy die krokodil se slyk (11) kan uitstort.

Selfs al is dit 'n slang wat al groot geword het, gaan ons hom met hierdie medisyne doodmaak.

K.5

'N MENS SE 'LIG'

Die nut van die naboom (14) wat droog is, is nl. sy hout, wat ons gebruik as die lig van die horing (15) wat die mens verlig as jy hom met beveiligingsmiddele behandel.

As 'n mens my roep dat ek moet gaan om hom met beveiligingsmiddele te behandel, neem ek die horing van beveiligingsmiddele. Die 'lig' is in hierdie beveiligingsmiddel.

Ons is natuurlik in die huis. Dan sal ek aan hom sê, "Sit hier op die grond, hierso! Trek jou skoene uit, trek die hemp uit." As dit 'n vrou is: "Verminder die rok bolangs", sodat die skouers sigbaar word en die borskas en die maag.

Dan sal ek al die gewigte (16) met 'n lemmetjie inkerf. As ek klaar die gewigte gestee het, neem ek salf (17) (en) ek smeer dit op al die gewigte wat ek gesny het.

-
- (9) As die maagkrampe in die namiddag bedaar, is die 'krokodil' dood.
 (10) *ithoma*: jouself stuur (veld toe), dus: ontlas.
 (11) *mangathwana, go ngatha*: om 'n stukkie af te breek, dus: stukkie.
 (12) waarskynlik deeltjies van die maagwand 'afgevrete' deur die skerp 'medisyne'.
 (13) groen slymerige ontlasting.
 (14) *Ngwago*: (Pl 95) *Euphorbia ingens* E. Mey, naboom.
 (15) Die medisynehoring wat elke medisyne-man het vir sy beveiligingsmiddele.
 (16) Pinkie, hand, pols, elmboog en skouer, asook: toon, voet, enkel, knie en heup.
 (17) Die salf is 'n samestelling van verskeie verkoolde *diphoko* (kragmiddele) wat fyngemaal is en met varkvet gemeng en in die medisynehoring geplaas is.

K.5

Jaanong ke tla tsaya 'lebone':
 legonyana le le omeletseng la Ngwago,
 ke le tshuba ka mollo, mme ke dikolosa
 motho o ka lona lebone le, gore ere go le
 motho o mongwe, o o sa rateng motho o a
 ipone! Ke go re: a senyegelwe, kampo a
 tlhabywe ke sengwe se se ka mmonang
 kampo a lomiwe ke selo.

Ke gore motho o ke mo phekolang,
 ke mo agela lesaka, ka go mo dikologa
 ka lebone mmele otlhe le tlhogo, le
 maoto gogotlhe fela.

Mme ge ke ntse ke mo dikologa, ke
 bua mafoko a go re: "Ge go le sengwe, a
 re kopane! A re kopane! O o mpatlang,
 ke a mmatla! O o sa mpatlang, ga ke
 mmatle!

Ge ke seno mo dikologa ka lebone, ke
 tla mo naya lebone le, mo seatleng, gore
 a o time ka mowa wa legano, mme a
 ba a hupele musi wa teng ka pele. Mme
 o tla gotlhola. Ke gore yaanong o tla ba
 a hupulogile. (18)

Yanong, a ese a apare, ke tla mo ra'
 ke re: "Tlog'o eme! " Ge a ema, le nna
 ke tla ema. Janong ke tla mmita ka re:
 "O tlo o tsene ka lepara la me." Ke ema
 maoto a paraletse.

Ke tla re: "O dule ka lesoba la mogodu. (19)
 Gontse yanong. Ga o tlo o tshwengwa ke
 sepe, ge e se Modimo fela."

Hierna neem ek die 'lig', die droë
 splinter van die naboom, ek steek dit aan
 die brand met vuur, en ek swaai om hier-
 die persoon met hierdie lig, sodat indien
 daar 'n ander mens is, wat nie van hierdie
 persoon hou nie, hy 'homself kan sien'!
 Dit wil sê hy skade kan ly, of dat hy ge-
 steek kan word deur iets wat hom kry,
 of dat hy deur iets gebyt moet word.

Dit wil sê hierdie mens wat ek
 'beveilig', ek maak vir hom 'n kraal deur
 hom te omring met die 'lig', sy hele lig-
 gaam en hoof en voete, sommer alles.

En terwyl ek besig is om hom te om-
 ring, spreek ek woorde wat sê: "As daar
 iets is, laat ons ontmoet! Laat ons ont-
 moet! Hy wat my soek, ek soek hom!
 Hy wat my nie soek nie, ek soek hom
 nie! "

As ek klaar hom omring het met die
 'lig' sal ek hom hierdie 'lig' gee in die
 hand, sodat hy dit kan doodmaak met die
 asem van die mond, en daarna moet hy
 die rook daarvan, vinnig opsuig. En hy
 sal hoes. Dit wil sê hy sal nou weer uit-
 geasem het. (18)

Nou, terwyl hy nog nie aangetrek het
 nie, sal ek aan hom sê: "Staan op! "
 As hy opstaan sal ek ook opstaan. Ek sal
 hom roep en sê: Jy moet kom en ingaan
 deur my 'wydsbeen'. Ek staan (met)
 my bene uit mekaar.

Hierna sê ek: "Jy het by die opening
 van die blaarpens uitgekom. (19) Dit is
 nou genoeg. Jy sal nie meer gepla word
 deur iets nie, behalwe God alleen."

K.6

'GO ITAYA LEBITLA' (20)

Ngaka e lemoga boloi ka go bona ditlhako
 di wele: 'Motlhakola wa Selomi'. Ke go re
 go tlosa pelaelo ya beng ba setopo.

'OM DIE GRAF TE SLAAN' (20)

Die *ngaka* weet dat daar getoor is as
 hy sien die dolosse val: 'Onderstebo van
 die Byter'. Dit neem die twyfel weg van
 die besitters van die lyk.

-
- (18) Hy het m.a.w. die 'voorspoed' ingeadem en die 'toordery' uitgehoes.
 (19) 'n Spreekwoordelike uitdrukking wat beteken dat jy 'n noue ontkoming gehad het.
 (20) *go itaya lebitla*: 'om die graf te slaan'. Hierdie uitdrukking beteken om 'n toonaar (*moloi*) wat iemand doodgemaak het, te 'tref' en wraak te neem.

K.6

Se ke bophiri ba ngaka ka go busetsa (21)
modiri tirelo ya gagwe.

Dipheko ke tse: *Phetolo* (22) kgotsa
Pusetsa (23) e bonwa kwa Bela-bela
le kwa lefatshe la Mazu'u, kwa Tolwane.

(Gape go tsewa)
noga ya *Mokopa*,
le *Molala-tlhageng*, (24)
le *Lee la tladi*, (25)
le *Matlholadinama*. (26)

Dit is die geheim van die *ngaka*, as hy
na die werker (van onheil) sy (toor-) werk
laat terugkeer. (21)

Hier is die kragmiddele (daarvoor):-
Phetolo (22) of *Pusetsa* (23) wat gevind
word by Warmbad en ook in Zululand
by Tolwane.

(Ook word geneem):
'n 'mambaslang',
en 'n mensbeen, (24)
en die 'eier' van die weerlig, (25)
en die 'jagspinnekop'. (26)

K.7

'DIKELEDI TSA MODIDI'

'DIE ARME SE TRANE'

(Matabele-*ngaka* wat tussen Kgatla woon aan Maricorivier in Botswana, 1953)

Motho ge a sule ka boloi, go tsewa
'mpa' ya *Mokgopha* o o bidiwang
'*Dikeledi-tsa-modidi*'. (27)
O tsaya e e metsi o bo o tlhaba
mebitlwa ya *Mosu* (28) e le mebedi mo
go yona, gore o seke wa rothela fatshe.

Yaanong o ya le yona mo lebitleng la
motho o o suleng ka boloi. O fitlha o
rothisetsa metsi gararo. Ge a bolailwe ke
motho, le ene (oo), o tla swa, mme le tla
mo epela kamosô.

As iemand dood is weens toordery,
word die blaar geneem van *Aloe littoralis*
(*rubrolutea*), wat 'die arme se trane' (27)
genoem word. 'n Vogtige blad word ge-
neem en jy steek daar twee haak-en-steek- (28)
doringe in, sodat dit nie op die grond
moet drup nie.

Jy gaan daarmee na die graf van die
persoon wat dood is aan toordery. As
jy daar aankom laat jy drie maal van die
sap drup. As die oorledene deur 'n mens
doodgemaak is, sal ook hý sterwe en
julle sal môre vir hom 'n graf grawe.

K.8

DITLHARE MO BOLOING

MIDDELE TEEN TOORDERY

(Ou Kgatla-segsman van Mochudi Botswana, 1951)

Ditlhare tse di dirisiwang mo boloing
di mefuta mebedi:

Ditlhare di teng tsa ge o setse o loilwe,
tse o ka fodiswang ka tsona.

Die middele wat gebruik word teen
toordery is twee soorte:

Daar is middele vir wanneer jy reeds
getoor is, en waarmee jy genees kan word.

-
- (21) '*busetsa*': 'laat terugkeer': As iemand jou toor met weerlig of 'n slang of enige
ramp, dan wend jy dit af en stuur die 'ramp' terug om sy eie baas te tref.
- (22) *Phetolo*:
- (23) *Pusetsa*:
- (24) *Molalatlhageng*: 'die ruigtelêer', 'n been van 'n mens.
- (25) *Lee la tladi*: 'n weerlig eier': die weerlig is 'n voël, wat soms eiers lê waar hy
'getref' het.
- (26) *Matlholadinama*: jagspinnekop.
- (27) *Mokgopha*: (Pl. 76) *Aloe littoralis* (*rubrolutea*), by Dikgatlong, naby die Krokodil-
en Maricoriviere se samevloeiing.
- (28) *Mosu*: *Acacia tortilis* (Forsk.) Hayne subsp. *heteracantha* Burch. Brenan.,
haak-en-steek.

K 8

Gape ditlhare di teng tse o ka di dirisang go thibela bolo gore bo seke ba go senya, le bana ba ntlu ya gago Gatwe ke go ipheko la ka lenaka la ntlu.

Lege e le lesaka kampo tshimo, le mabele ge a phothwa, a na le setlhare jao fela gore a seke a fetoga mmoko fela.

Gogotlhe go ntse go dira ngaka elengwe. O dira mothuso o o thusang mabele. Le segotlong mo o tlo a phuthela teng, o bo os se baakantse.

Mokokotlo wa motho ge o le botlhoko, o ka tsa'a mokokotlo wa tau le sereledi, o tshasa mo mokokotlong wa gago mo o phatsitseng teng.

Ook is daar middele wat jy kan gebruik om towery af te weer sodat dit jou nie beskadig nie, asook die kinders van jou huis. Hulle sê dit is om jouself te beskerm met die huis se medisynehoring.

Selfs ook die beeskraal of die tuin, en ook die koring as dit gedors word, het net so middele, om te verhinder dat dit net in kaf sal verander.

In al (bogenoemde) tree dieselfde *ngaka* op. Hy maak 'n hulpmiddel wat die koring help. So ook die agterplaas waar jy die koring gaan dors, moet jy 'voorberei' (met kragmiddele).

As 'n mens se rug seer is, neem jy die rug (-werwel) van 'n leeu saam met botter, en jy smeer dit aan jou rug waar jy inkerwinge gemaak het.

K.9

THOGO YA NGAKA

Ngaka ya Motswana e filwe go roga sengwe jaaka setlhare.

Nna ka nosi, ke ile ka *tshwara* setlha e *dikgaba* (1), ka kutlobotlhoko go sa utlwe ga bana ba setlhare se. Ba ne ba sa utlwane mo mererong ya bone.

E ne e le tshwane lo go ka rerwa ka fa tlaseng ga moriti wa setlhare se.

Ka moo, ka ba phutha ka bolella le bona mme ba gana go obamela tsamaiso ya bontatamogolo a bo ntataabona.

Ka moo ge, ka rapela Modimo gore: ge ke le phoso, setlhare se, se nne se phele, mme ge phoso e le mo baneng ba setlha e se, se ne se swe.

Jalo setlhare sa ba sa a swa. Se sule ka go swafala — ke jara di ka ba pedi, tharo morago ga poledisanyo le bona.

Ka tshwanno setlhare seo se ka be se sa orwa molio, e le gore se fisiwe fela, ka Modimo o utlwele thapelo yaaka.

'N NGAKA SE VERVLOEKING

Aan 'n Tswana *ngaka* is die vermoë gegee om iets te vervloek soos bv. 'n boom.

Ek persoonlik het al 'n boom 'verwens'(1) uit droefheid deurdat die 'kinders' van die voorouers van daardie boom nie wil hoor nie. Hulle wou nie met mekaar ooreenkom in hulle samesprekings nie.

Hulle móés mekaar gevind het onder hierdie boom se skadu.

Daarom het ek hulle bymekaar geroep en met hulle gepraat, maar hulle het geweier om die reëlings van hulle oorgrootouers te gehoorsaam.

Om daardie rede het ek aan God gebid dat: as ek verkeerd is, moet hierdie boom nog bly lewe, maar dat indien die skuld lê by die kinders (erfgename) van hierdie boom, die boom moet doodgaan.

Die boom het toe doodgegaan. Die boom is dood deurdat dit gekwyn het, dit kon twee of drie jare wees na die samespreking met hulle.

Eintlik moes daar nie vuur gemaak word van daardie boom nie, maar dit moes net verbrand word, aangesien die Here my gebed verhoor het.

(1) *Go tshwara dikgaba:* om te verwens, te vervloek.

K.10

'MOGATO' MO BOLOING

OM TOORDERY TE 'VERTRAP'

(Kgatla-*ngaka* van Modipane, Botswana, 8.12.1955)

Mogato o tshwanetse go gatolla malwetse a magolo mo maleng a motho.

Tshipi-e-bogale (1) ke mogato. Se a tthatlhegwa. mme se nowe, se kopantse le ditlha-e.

Ge motho a *botelwa*; (2) ke go re: ge a alafywa gore a tshole ngwana; ke setlhare sa nt!ha se se tsenang. Mme a se nwe le monna. Se tthatlhegwa ka metsi, ga nne

Setlhare se, ke mogato. Se tsene mo metlhapisong mme ke go re o gatolla maloi a ot!he a a tla beng a le mo go ene.

Mme eb!le o thibela gore a bolwetse bo seke bwa tswella pele mo mothong ka bonako-nako

Ge o tlhapisitse motho jalo, ke go re ge go le motho yo o *phegeletseng* (3) molwetse, a utlwe botlhoko ka ditshipi tse di bogale. Yo o phegeletseng: go tewa motho yo o tkaeletseng gore a bolwetse bo boele kwa mothong ole gore bo mo senye.

'Tshipi-e-bogale' re se kopantse le *Naka-la-tlou* (4) le *Mogau* (5), ke go re *Monotwana*, ka sengaka.

Jalo, motho o. botlhoko bo bo tla mo tlhagelang: o tla senyegelwa ke tiro e a e berekang; kampo a ithema ka selepe, kampo a gatwa ke koloi. Ke go re dilo tsotlhe di tla mo tlhagela ka go *romollana* ga gagwe.

Die 'vertrapper' -plant moet die groot siektes vertrap uit die maag van die mens.

Spshedamnocarpus pruriens (1) is 'n 'vertrapper'. Dit word gekook en gedrink nadat dit gemeng is met ander plante.

As iemand se 'swangerskap' gebind (2) word, d.w.s. as sy 'gedokter' word sodat sy 'n kind moet kry, is hierdie die belangrikste medisyne daarvoor. En sy moet dit saam met haar man drink. Dit word 4 keer met water gekook.

Hierdie plant, is 'n 'vertrapper'. Dit kom in die besprenkelingsmedisyne om daardeur al die toorgoed se 'vertrapping' wat in haar mag wees, ongedaan te maak.

Ook keer jy dat die siekte nie gou in 'n mens moet versprei nie.

As jy iemand so 'gewas' (besprinkel) het beteken dit dat as daar iemand is wat hierdie sieke 'verwens' (3), dat hy dan self seer moet kry, met 'ysters wat skerp is'. 'Hy wat verwens': beteken iemand wat homself voorneem om hierdie siekte te laat terugkeer na 'n persoon om hom te verreneuwe.

Ons verbind *Spshedamnocarpus pruriens* met *Momordica repens* (4) en met gifblaar. (5)

Hierdie mens dan (wat toor) die onheil wat oor hom sal kom: hy sal sy werk verloor; of hy sal homself raakkap met 'n byl, of 'n motor sal hom trap. Dit meen, al die dinge sal oor hom kom vanweë sy verwensing.

-
- (1) *Tshipi-e-bogale*: Pl. 340. *Spshedamnocarpus pruriens*. (Juss.) Szysz. 'Die-ysteris-skerp'.
 (2) *bofe'wa*: die *ngaka* se behandeling van 'n vrou sodat sy swanger moet word en bly
 (3) *phegeletsa*: om iemand 'n onheil soos siekte toe te wens.
 (4) *Naka-la-tlou, Mongamu*: (Pl. 443) *Momordica repens* Bremck.
 (5) *Mogau, Monotwana*: pr *Dichapetalum cymosum*, gifblaar. *romollana*: om mekaar te beledig, te vervloek.

K.10

Ge e le kwa makgoweng mo 'didêring' o tla pallwa ke go 'supply' mafsi a gagwe a a 'laisitseng'. Ke go re. ge a re: Ke tshwara 'mainki', o bo o thuba 'mabotlolo' a otlhe; a kgopywa, a wela fa fatshe. Jalo di-'custom' di tla tlhoka mafsi, mme ene a senyegelwa ke tiro. Ge a ese a bone ope o o ka mo thusang ka setlhare seo sa Tshipi-e-bogale, o tla palelwa ruri go ka tshwara tiro

Babangwe ba pelompe. ba senyetsa batho tiro ka sona.

As hy by die Witmense is (bv.) by 'n melkery sal hy nie instaat wees om die melk af te lewer wat hy opgelaai het nie. As hy bv. sou sê: Ek neem die mandjie, dan breek hy al die bottels; hy struikel en val op die grond. En so sal sy kliënte nie hulle melk kry nie, en hy verloor sy werk. Totdat hy iemand gekry het wat hom kan help met daardie plant, nl. *Sphedamnocarpus pruriens*, sal hy gladnie in staat wees om sy werk te behou nie.

Daar is ander met slegte gesindhede wat mense se werk vir hulle op hierdie wyse verniel.

K.11

PHEMELO MO BOLOING

(Kgatla-ngaka van Saulspoort, Tvl. 7.7.1962)

Pheko e motho a ka iphemelang ka yona go thibela boloi ke *Moragangaka*. (1)

Sengwe le sengwe se se bolayang: ge o tsere lekwati la teng wa le tšhotlha, o tla tlhatsa se o nong o se ja o se nwa. Ge o tsaya leswana la bobedi, la boraro, o a tlhatsa Di a bowa. Mme o tla itse ge dijo tse di sa siama.

Ge o tsoga, o tšhotlha lekwati le, o metsa mathe a gago. Mme ga o tthatse. Mme dijo tse di maswe o tla di tlhatsa.

O ka nna wa e tšhotlha ge o ya kwa mererong, jaaka mo mahyalong.

Ke gakologelwa rre mongwe wa ngaka, o bidiwa M. ... O kile a tlo bona molwetse waaka o o bidiwang Abraham wa kwa Boons. A tlhaga a lwala thata-thata-thata. Mme ene M. a re: "Motho ô, o tlaa swa." Ka mo nosa motlhatsiso.

A kgwa madi, thata! Mme morago ga lebaka la 'iri' a ntsha selo se se ka tshwanang le noga mo meleng. Kwa tlhogo e le rankgatakane (2) kampo *rankgata-sebilo* (3) kampo *phata-kalle* (4) Ka gore di a tshwana kwa tihogong.

Mme o fodile. Le kajeno ke monna fela. A nteboga ka kgomo.

BESKUTTING TEEN TOORDERY

Die middel waarmee 'n mens jouself kan beskut om towery af te weer, is 'bosboekenhout'. (1)

Enigiets wat doodmaak: as jy die bas van hierdie (plant) neem en jy dit kou, sal jy opgooi wat jy geëet of gedrink het. Sodra jy die tweede of derde lepel (vergiftigde kos) neem, gooi jy op. Dit kom terug. En jy sal weet dat daardie kos nie reg (eetbaar) is nie.

As jy opstaan kou jy aan hierdie bas en sluk jou speeksel in. Maar jy gooi nie op nie. Maar slegte voedsel sal jy opgooi.

Jy kan dit kou wanneer jy na same-sprekings gaan, soos bv. na huwelike.

Ek onthou 'n sekere *ngaka*, sy naam is M. Hy het na my pasiënt Abraham kom kyk wat van Boons af kom. Hy het baie-baie siek gekom. En hy, M. het gesê: "Hierdie man sal doodgaan." Ek het hom (die kranke) toe 'n braak-middel ingegee.

Hy het toe bloed opgebring, baie! En na 'n uur het hy iets uitgebring wat na sy lyf lyk soos 'n slang. By sy kop is dit 'n akkedis (2) of geitjie (3) of sandkoggelmander, want hulle koppe lyk eners.

Hy het gesond geword. Ook vandag nog is hy 'n man! Hy het my met 'n bees vergoed.

(1) *Moragangaka*: (Pl. 457) *Pittosporum viridiflorum* (Sims), bosboekenhout, stinkbas.

(2) *rankgatakane*: akkedis.

(3) *rankgata-sebilo*: soort geitjie.

(4) *phata kalle*: soort sandkoggelmander.

K.12

DIATOLA MO BOLOING

DOLOSSE BY TOORDERY

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl. 7.7.1962)

Ge motho a ka ntlela seaparo gongwe kuane gongwe setlhako sa motho o a lwalang, nka laola motho ó.

As iemand vir my die klere of hoed of skoen bring van 'n persoon wat siek is, kan ek met betrekking tot daardie persoon dolosgooi.

Ge ke laola motho, ditlhako di tla mpoella gore motho o o loilwe ke motho wa mofuta ofe. Ele ka ge ditlhako di supa *dirêko*. (1) Ke gore o mongwe o bina kwena, kgabo, jalo, jalo, fêla.

As ek oor iemand dolosgooi, sal die hoewe (dolosse) vir my sê deur watter soort mens hierdie persoon getoor is. Dit is omdat die dolosse die totems (1) aanwys. D.w.s. die een vereer 'n krokodil, aap, ensovoorts.

Ge ditlhako tse di mpoella ge a loilwe, ke gore ge di wa, tsa seka tsa wa '*Motlhakola*', (2) di we '*Makgolela a tlhako tsa Khunwana*', (3) di tshware sereko sa kgabo; e bofile kgabo.

As hierdie dolosse vir my sê dat hy getoor is, d.w.s. as hulle val en nie op die '*Motlhakola*'-(2)-valwyse val nie maar hulle val volgens die '*Makgolela a tlhako tsa Khunwana*'-(3) valwyse, wys hulle na die aap se totem; hulle het die aap (-vereerders) daarmee gebind.

K.13

THOKOLOŠI (4)

TOKKELOSSIE (4)

(Kgatla-*ngaka* van Modipane, Botswana, 1955)

Ge motho a tshwengwa ke Thokološi, re tsaya *letswai*, re le tlhakanye le *Khupamarama*, (5) mme re tha'a bonno boo. Thokološi o lala a lla ka kwantle.

As Tokkelossie iemand pla, dan neem ons sout en meng dit met die groot bitterappel (5), en 'behandel' daardie tuiste. Tokkelossie sal dan die nag buite bly en tjank.

Gape, ge re rata go e tshwara, re tsaya *letswai* le *Khupamarama*, re sôka moroko, re o dira dikgaragana re loke more o mo gare ga dikgaragana.

As ons hom wil vang, neem ons sout en die bitterappel en kafferkoringsemels, wat ons in koeke vorm met dié middele binne in die koeke.

Yaanong ge e tlhoboga motho, e tla bona dikgaragana tseo e be e ja! Ge e ja, ke go swa ga yona. Re be ro e tsa, re e bakaanya mo diphekong. Go berekwa jalo: ke go re mong a yone o sule.

As hy (Tokkelossie) dan moed opgee om by 'n mens te kom, dan sien hy die koeke en eet! As hy dit eet, gaan hy dood. Ons gaan hom dan haal en bewerk hom in die kragmiddele. Ons doen dit omdat die een (wat toor) wat hom gestuur het, nou ook dood is.

Mo metlheng ya pele, Thokološi o na a seyo. Yaanong re na nae, ka a tlišitswe ke Mathosa le Basotho le Mazulu. Le dipheko tsa teng, re di tshotse.

In vroeëere tye, het ons nie vir Tokkelossie gehad nie. Ons het hom nou, aangesien hy deur die Xosas en Basotho en Zulus gebring is. Maar ook die kragmiddele teen hom, het ons.

(1) *dirêko*: totems, ook *go bina*: om 'n totemdier te vereer.

(2) en (3) twee van die vele valwyses vir die dolosse, elk met sy eie naam, pryslied en interpretasie.

(4) Tokkelossie word by die Tswana-*ngaka* gesien as 'n vorm van toordery, veral teenoor vroue.

(5) *Khupamarama*: (Pl. 35) *Solanum incanum* L., groot-bitterappel.

K.13

Thokološi jaaka ge re mmona yaana, ke 'mosimane' yo o maswe! O kgoreletsa basadi, go kopana le bona. Mosadi kwa bofelong a dumallana le ene fela, a bonye go re ke tsenwe ke ene.

Yaanong ke go re mo bongakeng re mo kobe gore a se ke a tsema mo bonnong ba gago.

Thokološi ke mokgoreletsa wa motho ofe le ofe. A ka go somolela leotwana la koloi, kampo a go panolla dipholo jalo. Mme o romilwe ke mong 'a gagwe o sa mmone.

Le mosadi, ge a le mo dikobong, ene Thokološi o kopanye nae. Ga o mmone, mme o bona ditiro tsa gagwe. Mme o tla go *tlhōra* ge o bona mosadi a nna jaaka ekete o kopanye le monna.

Ge mosadi a go raya a re: "Ke letse ke lora ke kopanye le motho", o bo o itse gore Thokološi o teng.

Gape banna ba o ba utlwanng ba tsama'a ba pinella basadi, ke go re ba dirilwe jalo ka Thokološi. Ke 'mosimane' o maswe thata. Ké bona boloi tōtatōta.

Hierdie Tokkelossie, is 'n slegte 'kêrel'! Hy hinder die vrouens deur met hulle te wil verkeer. Op die ou end willig die vrou in en swig vir sy opdringerigheid.

As ons by die *ngaka*-behandeling kom, dan jaag ons hom weg sodat hy nie in jou tuiste moet kom nie.

Tokkelossie kan enigiemand lastig val. Hy kan die wiel van jou wa laat uitval, of hy kan jou beeste uitspan. Maar hy is deur iemand gestuur wat jy nie kan sien nie.

Ook wanneer 'n vrou in die bed is, kom Tokkelossie by haar. Jy sien hom nie, maar jy kan sy werke sien. Jy sal jou vir hom vererg as jy sien jou vrou is asof iemand met haar verkeer.

As jou vrou vir jou sê: "Ek het laas-nag gedroom 'n man was by my", moet jy weet dat Tokkelossie hier is.

Ook as jy hoor van mans wat rondgaan en vrouens aanval, is hulle so gemaak deur middel van Tokkelossie. Hy is regtig 'n slegte 'kêrel'. Dit is nou regtig toordery.

K.14

THOKOLOŠI

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl., 4.4.1966)

Thokološi e tshwana le tshwene ka boboya bo bosetlha, mme molomo ke wa motho fela. Matsogo ke a motho. Maoto a yona a tshwana le a tshwene ka dinala sentle.

Thokološi e tsamaya ka maoto a mabedi jaaka motho.

Boema ba Thokološi bo kana ka mosimanyara wa ngwaga tse tlhano. Mme e nonofile mo ditsoeng tsa yona.

Sefatlhego sa yona ke sa tshwene pila. Ke e bone ka matlho e bolela jaaka motho. Ke bone Thokološi mabaka a mane.

Ka ngoaga wa 1926 ke e bone, e sule e bolailwe ke monna wa Letebele ka go e tshwara ka dipheko tsa gagwe kwa Makokskraal

TOKKELOSSIE (1)

Tokkelossie lyk soos 'n bobbejaan met sy geelbruin donshare, maar die mond lyk net soos 'n mens syne. Die hande is dié van 'n mens. Sy voete lyk soos 'n bobbejaan syne met naels en al.

Tokkelossie loop op twee voete soos 'n mens. Die hoogte van Tokkelossie is so hoog soos die van 'n seuntjie van 5 jaar. Maar hy is fris gebou in al sy ledemate.

Sy gesig lyk net soos 'n bobbejaan syne. Ek het hom met my oë gesien en hy praat soos 'n mens. Ek het Tokkelossie vier keer gesien.

In 1926 het ek hom gesien, nadat hy dood-gemaak is deur 'n Ndebele man deurdat hy hom gevang het met sy kragmiddele by Makokskraal.

(1) Tokkelossie behoort aan die 'volksgehoof' van die Nguni, maar vanweë onderlinge kontak met hulle, moet die Tswana-*dingaka* nou ook met Tokkelossie rekening hou.

K.14

Ene a tshwarega, mme a e bolaya
ka lerumo bosigo.

Thokološi e na le mogatla. Ga o a
bopega jaaka wa tshweni. Bonna ba yona
bo tshwana le ba tonki.

Thokološi ke selo sa bolotsana.(2) Ke
utlwa go twe e tsala bana ba le babedi
fela, o mosegadi le yo motonanyana.
Tsebe tsa yona ke tsa motho.

Mosimane mongwe wa Letebele a
'fereana' le mosetsana wa kwa Mochudi
ngwaga tse pedi fela. Ba be ba kgaogana.
Mosetsana a tsewa ke mosimane wa kwa
Witfontein. Morago ga kgwedi tse
tshelelang ba tshengwa ke phologolo e
bidiwang Thokološi, ba e rometswe ke
mosimane wa Letebele, gore e tshale
le mosetsana yoo.

Ke bile ka bitswa ke mosimane wa kwa
Witfontein. O nna kwa Kanana, mme ka
ya, ka lwa le yona ka meleko bosigo bo
le bongwe.

Ka e palela go dira matshwenyego a
malatsi a otlhe.

Fela ya leka go kgaola 'diterata' tsa
'jarata' e bolela polelo ya Setebele e re:

"Se ya o dibana, futhe"!

Go rialo ke go re:

'Re tla kopana gape! "

Thokološi ga e a bopega jaako motho.
Bonna ba yona bo bogolo thata. Jalo
mo meleng ke phologolo pila. Fela e bua
jaaka motho.

Meleko ya yona ke e:

Tšhadube (3)

Loôpô (4) *Mokôlo* (5)

Mokunya (6) *Semmêê* (7)

le *Moila-nong*. (8)

Dipheko tse di a tihakangwa. Di foka
bonno le go tlhapa ka tsona mmele, le go
tlhabelwa mmele mo di'thoeng tsothle
fela.

Hy, (tokkelossie) is gevang en hy het
hom in die nag met 'n assegaai doodge-
maak.

Tokkelossie het 'n stert, maar dit is
nie gevorm soos 'n bobbejaan syne nie.
Geslagtelik lyk hy soos 'n donkie.

Tokkelossie is 'n ding vir toordery.(2)
Ek hoor dit word gesê dat hy (sy) net
twee kleintjies kry, een vroulike een en
'n manlike een. Hy het mensore.

'n Sekere Ndebele jongeling het 'gevry'
met 'n jong meisie van Mochudi, vir twee
jaar lank. Toe is hulle uitmekaar uit. Die
meisie is toe (in die huwelik) geneem
deur 'n jongman van Witfontein.
Na 6 maande is hulle toe gepla deur 'n
ondier wat Tokkelossie genoem word,
wat die Ndebele jongman na hulle gestuur
het, sodat hy met daardie jongvrou
moet saamleef.

Die jong man van Witfontein het my
toe laat roep. Hy woon te Kanana. Ek het
toe gegaan en met die (ondier) baklei met
kragmiddele vir een nag lank.

Ek het hom toe verhinder om elke dag
se steurnisse te herhaal.

Maar hy het probeer om die werf se drade
af te breek en in Sendebele gesê:

"Se ya o dibana, futhe"!

Dit beteken:

'Ons sal mekaar weer ontmoet! "

Tokkelossie is nie soos 'n gewone mens
gebou nie. Hy is geslagtelik oorontwikkel.
Sy lyf lyk net soos 'n dier. Maar hy praat
duidelik net soos 'n mens.

Hier is die toormiddele teen hom:

'n Rooi minerale klip (3)

Loôpô(4), *Mokôlo* (5) Clerodendrum
spinescens (6), *Semmêê*(7),
en gifboom.(8)

Hierdie middele word gemeng en in
die huis gesprinkel en ook word daarmee
die liggaam gewas. Die ledemate van die
liggaam word ook daarmee ingekerf.

(2) *bolotsana*: toordery.

(3) *Tšhadube*: 'n Rooierige minerale klip van Boteti, Noord Botswana.

(4) *Loôpô*:

(5) *Mokôlo*:

(6) *Mokunya*: Clerodendrum *spinescens* Gürke.

(7) *Semmêê*:

(8) *Moilanong*: Pl. *Synadenium cupulare* L.C. Wheeler, gifboom.

K.15

BOLOI BA SESADI

Ge monna a rata (motho wa) sesadi mme a sa itse gore a ka bua le ene ka mokgwa mang gobane ene mosetsana ga a itse Se- 'Thata-lapha', ene a itse Setswana fela, (monna) oie o tliilo rata go itse gore ge a bua le ene, mme a mo palela, o tla mo kgona ka pheko e e bidiwang *Motilatilane*. (1)

O tliilo mo letela fa a ka tlhapologang teng, o tsa'a motlhapo wa gagwe a o tlhakanya le *Motilatilane* le 'stuipi', letlapana le le mo mabenkeleng, le mapaila. (2) Jaanong ke *bogafea* (3) ka kwa sesading.

Mme o tliilo tsaya tshidi e ya *Motilatilane*, e a e tlhakantseng jalo, a e tsenya mo lefofeng la lephoi la sekgowa, a ba a o thotetsa mo motlhaping wa monyana oo.

Go rialo ke go re o tabola motlhapo wa monyana ka pheko e, mme kwa a yang teng, o tlhamela lefukana le la lephoi.

Jalo monyana o, o tliilo mo latela kwa teng koo, a sena ditlhong, e le go re pelo ya gagwe e a mmatla mme a mo ineela.

Ke moo o bonang merafe e e ka kwa ntle e tsayang barwetswana ba segarona, mme ba ba senya jalo.

Jaanong phemelo ya golo fa, ke go re re tsee *Motilatilane* e mebedi; o mongwe ke o o tlhatswang digô; le go jewa o a jewa, o thibelang gore o seke wa sia meno.

Ke pehemelo mo mosetsana. Re tshwanetse re mo tlhapisa ka ona, ka motlhapo wa gagwe, le go o ja.

Jaanong ge a le mo gare ga merafe e sele, ga ba kake ba mo dira sepe. Dilo tsa bona di yo sia, jaaka meno a sia a pala 'o loma!

Le seboko mo tshimong; re rethefatsa meno a seboko ka *Motilatilane*.

DIE TOOR VAN 'N VROUMENS

As 'n man hou van 'n vroumens, en nie weet hoe hy met haar kan praat nie, want hierdie meisie ken nie die 'thata-lapha'-taal nie maar ken net Setswana, dan sal daardie (man) wil weet dat as hy met haar praat en sy hom nie verstaan nie, kan hy haar oorreed met die ranksuring (1) kragmiddel.

Hy sal vir haar wag waar sy mag urineer en neem van die urine (d.w.s. die klam grond), en meng dit met ranksuring en 'stuip', 'n 'klippie' wat in die winkels verkry word en 'n kwikstertjie. Dit vorm nou geslagtelike toordery (3) oor die vrou.

Hy sal verpoeyerde ranksuring neem wat hy so vermeng het en plaas dit op die vlerk van 'n 'witmens-duif, en strooi dan ook daarvan op daardie meisie se urine.

Hy neem naamlik van die urine saam met hierdie middel, en waar hy heen gaan daar plant hy een veer van die duif.

En nou sal die meisie hom daarheen volg, sonder enige skaamte, omdat haar hart na hom verlang en sy gee haarself aan hom.

Dit is daarom dat mens vind dat die (mense van) ander stamme sommer ons dogters neem en hulle so beskadig.

Nou dan, die afweermiddel hierteen, is dat ons ranksuring moet neem, twee (bolletjies). Die een is om die eetgerei mee te was, en ook word dit geëet, om te keer dat die tande nie 'stomp' word nie.

Dit is 'n beskutting vir die dogter. Ons moet haar daarmee 'was', met haar urine, en sy moet dit eet.

As sy so tussen vreemde stamme is, sal hulle niks aan haar kan doen nie. Hulle eie toorgoed gaan 'stomp' word, net soos wat tande stomp word en nie kan byt nie.

Ook die wurm (plaag) in die landerye: Ons maak die wurm se tande 'stomp' met die ranksuring.

(1) *Motila-tilane*: *Oxalis corniculata* L. (Pl. 549) ranksuring, steenboksuring.

(2) *mapaila*: kwikstertjie.

(3) *bogafea*: om 'getoor' te word tot onbeheersde geslagsdrange.

K.16

GO LOIWA KA MOROTO

(Matebele-*ngaka* wat op Sikwane in Botswana tussen Kgatla woon, 1953)

Motho fa a palelwa ke go rota, go tihapologa, bakeng la boloi, re tsaya *Mokala* (1) le *Mositwane* (2). Ke go re go tsewa medi ya teng, e a thugwa.

Yaanong o batla rankgatitswane (o o tshwanang le kwena). Le a mo tsaya, le batla letlhaka le le tona la noka. O e kgaola kwa tlase ga makopano a le mabedi go etsa lebotlolo.

Yaanong o batla gape letlhaka la noka mo e kileng ya rapama fatshe ya tswa mo mmung, ya ba ya nwela gape. O tla kgaola seripanyana o kopanya le medi ya *Mositwane* le *Mokala*, o o sila. O bo o lokela mo 'lebotlolo' la letlhaka. Yaanong o tsa'a mokgatitshwane o mo lokela mo teng e ntse e phela. O bo o tswala, le ge e le ka pampiri, o bo o lesa.

Fa o tsoga kamoso, o a thibolla, mokgatitswane o a tswa. O bo o tsa'a molemo ole, o tsa'a metsi a bothitho, o tshela molemo mo metsing ao, kampo tee, wa fa o o pallwang ke go tihapologa. Wa mo nosa ka letsogo la gago. Fa go sala thotinyana, o mo tshela fa gare ga tlhogo.

O tla rota jaaka metsi a a tswang mo pompong! Kana o mo thibolotse yaanong. Moloi o mo potile kwa morago.

Ke go re: o a neng a re o a mo lowa, o na a tsere moroto wa motho o, fa o na a mmona a tihapologa teng. A tabola mmu o o metsi oo, a o lokela mo letlhakeng, gammogo le rankgatitswane, mme a thibelega ruri! Ene molwetsi o, a paliwa go rota go tsweng foo.

Yaanong tiro ya gago jaaka o le ngaka ke go thibolola rankgatitswane gape. Yaaka o thibolla rankgatitswane waago, le yona rankgatitswane ya moloi e thibologile. O a e batla, e ile. Molwetse o fodile yaanong.

OM MET URINE GETOOR TE WEES

As 'n man gladnie kan urineer nie, vanweë toordery, neem ons van die knoppiesdoring (1) en fyn katbos. (2) D.w.s. ons neem hulle wortels en stamp dit fyn.

Nou neem jy 'n akkedis (wat lyk soos 'n krokodil). Julle neem hom en soek 'n dik rivierriet. Jy sny die riet onderkant 'n lit af, om sodoende 'n 'bottel' te maak.

Nou soek jy weer 'n rivierriet, wat vroër plat gelê het waar hy uit die grond kom en toe weer afgeduik en verdwyn het. Jy sny 'n stukkie daarvan af en voeg dit by die fyn katbos en die knoppiesdoring en maal dit. Dit plaas jy dan in die riet 'bottel'. Vervolgens neem jy die akkedis en sit hom ook daarin, terwyl hy nog lewe. Jy maak die (riethouer) dan toe, selfs met 'n stuk papier en laat dit so.

As jy die volgende dag opstaan, maak jy (die houër) oop en die akkedis kom uit. Dan neem jy daardie medisyne (in die riet) en neem warm water, en gooi die medisyne in daardie water, of tee, en gee dit aan die een wat nie kan urineer nie. Jy laat hom met jôu hand drink. As daar nog so 'n bietjie oorbly, gooi jy dit bo-op sy kop.

Hy sal urineer soos water wat uit 'n kraan kom! Jy het hom natuurlik nou 'oop' gemaak. Jy het agter die toonaar gekom.

Die verklaring is: daardie een wat besig was om hom te toor, het van die urine van hierdie man geneem, toe hy gesien het waar hy ge'urineer het. Hy het toe van daardie nat grond opgeskep, en dit in 'n riet gesit saam met 'n akkedis, en so het hy (die man) heeltemal toegemaak! En hierdie kranke kan van toe af nie meer water nie.

Jou werk nou as *ngaka* is om die akkedis weer oop te maak. Soos wat jy jou akkedis oopgemaak het, net so is die akkedis van die toonaar ook ontsluit. Jy soek hom, maar hy is weg. Die kranke is nou genees.

(1) *Mokala*: (Pl. 118 & 405) *Acacia nigrescens* Oliv., knoppiesdoring.
 (2) *Mositwane*: (Pl. 54) *Asparagus pr. larinicus*., bergkatbos, fynkatbos.

K.16

Ge molwetse a sena go fôla, le tsa'a
Mokhura (3) wa noka, modi wa teng.
Wa o sila mmogo le *Maime*. (4) Le a a
kopanya o le bupe, le o baya, le robala.
Kamoso phakela, letsatsi le ese le tswe
le tsa'a lerothodi la moroto wa molwetsi,
a rotela mo letsogong la'agwe le le nang
le bupe bo, a ba a o kadumetsa

Ke go re yaanong le bofile gore ga go
na o o ka lowang ka moroto wa gagwe.

Motho mongwe le mongwe o o tshabang
go ka loiwa ka moroto wa gagwe, a ka
phekolwa ka tsela e. Le bolwetse ba go
khutlega (5) ga bo nke bo mo tshwenya.

Nadat die sieke gesond is neem julle
van die rivier-kasterolieboom (3) se
wortel. Jy maal dit fyn saam met
Ipomoea crassipes (4) Julle voeg hulle
as poeier bymekaar. Die volgende
oggend vroeg nog voordat die son
uitkom neem julle 'n druppel van die
pasiënt se urine wat hy in sy hand urineer
waarin daardie poeier is, en dan sluk hy
dit weg.

Dit beteken dat julle nou 'gebind'
het, dat daar niemand is wat (hom)
kan toor met sy urine nie.

Enige mens wat bang is dat hy met
sy eie urine getoor kan word, hy kan
op hierdie wyse met kragmiddele
versterk word Ook die siekte van
'vrouebloed op te neem' (5) sal hom
nie pla nie.

K.17

GO BOFA MASEPA A LEGODU (6)

Go bofa masepa a legodu ge le utswa,
ke gore a sa tlho a nyela, o tshwara
motlhala wa legodu ka Mogamapodi. (7)

Ke pheko e e thata mo dinakeng. Ka
tiriso ya yona e kgona dinatla. Wa se
sila medi go nna bupí, o se tlhakanya le
mamoribola. (8)

O tshwara motlhala wa legodu ka sona
gore le tle le ipolele, ka o tla bo o le
thibile moroto, a sa rote. Ó tla bolela
kwa a tswang go utswa teng.

Kana seane sa re: "Podi e kgonwa ke
e e dinaka." Podi e a senya, mme e fengwa
ke podi gape e e nang le dinaka.

Go kaya go re legodu, le ge e le ngaka,
a ka kgonwa ke ngaka engwe e e dinaka.

**OM DIE ONTLASTING VAN 'N DIEF
TE 'BIND' (6)**

Om die ontlasting van 'n dief wat
steel te bind sodat sy maag nie meer
kan werk nie, 'vang' jy die spoor van
die dief met weerluisgras. (7)

Dit is 'n baie kragtige middel in die
medisynehorings Deur sy werking
bemeester dit die sterkes. Jy stamp die
wortels daarvan fyn tot 'n poeier, en
meng dit met verpoeierde miskruier.

Jy 'vang die spoor van die dief
daarmee vas', sodat die dief homself
moet kom aanmeld, aangesien jy hom
nou verhinder om te urineer. Hy sal
kom sê waar hy gaan steel het.

Want die spreekwoord sê: " 'n
Bok kan bemeester word deur een wat
horings het." 'n Bok rig skade aan,
maar hy kan oorwin word deur 'n
ander bok wat horings het.

Dit meen dat 'n dief, al is hy 'n
ngaka, kan oorwin word deur 'n ander
ngaka wat "horings" (dolosse) het.

-
- (3) *Mokhura*: (Pl. 142) *Ricinus communis* L., kasterolieboom.
(4) *Maime*: (Pl. 117) pr. *Ipomoea crassipes* Hook., vgl. P.251) var. *longipendunculata* Hallier. f.
(5) *khutlega*: lendepeyne wat mans kromtrek word na bewering veroorsaak deur gemeenskap met 'n menstruerende, waardeur van haar bloed indring tot by die man se lende. Hierdie toestand word *go khutlega* of '*o khutlegile*' genoem.
(6) 'n Vorm van towery waarop 'n *ngaka* baie trots is, as hy dit kan doen.
(7) *Mogamapodi*: *Eragrostis superba* Peyri (Pl. 552), weerluisgras, platsaad.
(8) *Mamoribola*: miskruier.

K.17

Tiriso ya teng, ke go re o tshêla
bupi ba sone mo motlhaleng wa gagwe;
maoto a mabedi, mme o tla bo o
tshwere moroto wa gagwe.

Ge a sena go ipolela, mme ke mmofolla
gore a tlhapologe, ke mo komisa bupe
ba pheko e, mme o tla bo a bofologile
ka yona nako eo.

Die gebruik hier, is dat jy van die
poeier op sy spoor moet gooi; van albei
voete, en daarmee sal jy sy urine vasgevang
het.

Nadat hy homself aangegee het, en ek
hom losmaak sodat hy kan urineer, laat
ek hom van die poeier insluk van hierdie
kragmiddel, en word hy van daardie
oomblik 'losgemaak' (van die toordery).

K.18

*MONNA MONGWE MO LAPENG
LA'AGO*

'N ANDER MAN IN JOU HUIS

(Tswana-*ngaka* in Botswana, 11.2.1953)

Ge monna a bona mosadi wa gagwe a
sa mo tshola pila, go ka dirisiwa *Mhetola* (1)
mo lapeng.
Re o lokela mo ditlhareng gore o fetole
tse dingwe, gore di kgone go bua. (2)

As 'n man sien dat sy vrou se gesind-
heid, teenoor hom nie reg is nie,
kan 'Verandering' (1) in die tuiste ge-
bruik word. Ons voeg hierdie plant by
die ander middele sodat dit die ander
kan verander, sodat hulle kan 'praat'. (2)

Ge o setse o lemogile gore go na le
monna mongwe o o ntsentseng mo lapeng,
o tla ya go kgetla *Mhetola*, o o loga kgari
o bo o ya mo tselaneng fa mosadi a
tsamayang teng, o o epela o re:

"Moketekete, Ke go batla gore,
O nne fafatshe! "

As jy reeds agtergekom het dat daar
'n ander man is wat jou huislike lewe
bedreig, gaan jy om van die Indigofera-
plant te pluk, vleg dit in 'n ring, en
gaan op 'n voetpad waarmee jou vrou
loop, en begrawe dit daar en sê:
"So-en-so, Ek wil van jou hê, Dat jy
moet gaan sit! "

Go kalo.

Dit is al.

O tla mo fitlhela a le fa lapeng, a itumetse.
Go rialo ke go re: Monna o o gopotseng go
ka tsa'a mosadi wa gago, wa ba a mo tsere
motlhala, kgato ya lekoto la gagwe, a le
'bêrêka' ka ona *Mhetola*. A o lokela mo
lenakeng, a mmitsa ka leina a re:

"Tlaa kwano! "

Jy sal hom aantref in die *lapa*,
ewe opgeruimd. Dit beteken: Die man
wat gedink het hy kan jou vrou neem, hy
het haar spoor 'geneem', d.w.s. die plek
waar sy met haar voet getrap het, en hy
het dit 'gedokter' met hierdie
Indigofera-plant. Hy het dit in die me-
disynehoring gesit en haar toe by haar
naam geroep en gesê: "Kom hier! "

Yaanong le wena ge o 'mmêrêka' ka
Mhetola, o tla bo o thibile marumo. Ke go
re le wena o tla bo o kopantse *Mphetola*
le pheko e o e itseng gore e boima e ka
thibela boloi boo.

En nou sal jy ook, as jy met
Indigofera werk, sy assegaai afkeer. Want
jy sal nou ook die Indigofera-plant
verbind met 'n kragmiddel wat jy weet
dat dit 'gewigtig' is, dit is in staat om
daardie toordery te keer.

(1) *Mhetola*: (Pl. 134 en 601) *Indigofera* sp. cf. *I. hilaris* Eckl. & Zeyh.

(2) Sodat hulle kan funksioneer.

L.1

PELO E E LWALANG

DIE SIEK HART

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl. 1.9.1965)

Pelo e e lwalang ka go opa ga botlhoko thata, e sa fe motho thoba'lo bosigo le motshegare, e opa, kalafo ya pelo gore motho a bone borôkô mo nakong ya boikhutso, ke alafa pelo ka *kgogo*.

Ke tsaya maoto a yona fela. Ke apaya leoto la kgogo le lengwe le setlhare se se bidiwang: *Tshuku-ya-pôô*⁽¹⁾. Segwete se le sengwe fela.

Maotwana a apega bobedi ka bongwe le bongwe beke e lengwe fela; pelo a tla robala borôkô ba tshwano jaaka pele.

Kgogo, ke tliilo kgaola maoto a mabedi a yone fa lengoleng, e ntse e phela, ke be ke e bolaya, ka e tla be e le 'sônô' fa pele ga Modimo go e lesa e ntse e utlwa botlhoko e sena maoto!

Kgogo e a fata mme gape ge e robetse e kuka leoto, gantsi la molema. Molwetsi le ene ke rata gore le ene a robale jalo ka kwa mmeleng!

Leoto le legolo ke tliilo le apaya malatsi a mararo gammogo le *Tshuku-ya-pôô*. Yone ke e tlhaba ka phatsa, bogolo ya *Moretlwa*⁽²⁾ mme ke e obola mo mosimeng wa yone; medi yone e sale e ntse e tlhoga. Ke tliilo mo nosa moro wa tsone jalo.

Morago ga malatsi a mararo ke tliilo apaya leoto la molema jalo fela, le *Tshuku-ya-pôô* mme ke ntse ke mo nosa morô oo.

Maoto a mabedi a ke tliilo a batlela mosima wa 'nkô-ya-tlou', wa motlhoboloko, gore o seke wa jewa ke motho kampo katse kampo mpya, tsa tla tsa lwala.

Go rialo ke gore molwetse go tsweng fano o tliilo bona boroko bonolo fela, a sa tlhola a tshwengwa ke pelo⁽³⁾

Kalafi e ke e rutilwe ke ntate, le ka kwa German West.

Die hart wat so siek is dat dit groot pyn veroorsaak, wat 'n mens snags geen slaap laat kry nie en bedags pyn, die behandeling van die hart sodat 'n mens rustyd kan slaap, ek genees die hart met 'n hoender

Ek neem net (die hoender) se pote. Ek kook die hoender se een poot saam met medisyne wat genoem word: Hypoxis rooperi⁽¹⁾, Net een knol

Die pote word albei afsonderlik gekook vir 'n week lank, waarna die hart sal slaap met behoorlike rus sops voorheen.

Ek sal die twee pote van die hoender by sy knieë afsny, terwyl hy nog leef, en daarna maak ek hom dood aangesien dit 'n "sonde" voor Modimo sal wees om hom te los terwyl hy ly sonder pote!

'n Hoender skrop en as hy slaap tel hy sy poot op. dikwels die linker een. Ek wil hê dat ook die pasiënt so moet slaap wat sy liggaam betref!

Ek sal die regterpoot drie dae kook saam met die Hypoxis-knol. Dié steek ek met 'n skerp stok, liefs van 'n *rosyntjebos*⁽²⁾ en ek skil die knol af in die gat waaruit hy kom; die wortels bly groei. So sal ek hom hulle sop laat drink.

Na drie dae gaan ek die linkerpoot ook net so kook, saam met die Hypoxis-knol en laat hom nog verder die sop daarvan drink.

Ek sal dan vir hierdie twee pote die gat soek van 'n tuitmiershoop, sodat dit nie deur 'n mens geëet sal word nie, of 'n kat of 'n hond, en dat hulle dan siek word nie.

Om dit te doen beteken dat die kranke van nou af maklik aan die slaap sal raak, en dat sy hart hom voortaan nie meer sal pla nie.⁽³⁾

Hierdie behandeling het ek by my vader geleer en ook in Duits-Wes.

(1) *Tshuku-ya-Pôô*: (91) Hypoxis rooperi Moore

(2) *Moretlwa*: Grewia flava, rosyntjebos.

(3) Volgens die *ngaka* het hierdie hoenderpootsop met die Hypoxis-knol, altyd so 'n kalmerende effek.

L.2

KALAFI YA PELO

DIE BEHANDELING VAN DIE HART

(Kgatla-*ngaka* te Malolwane in Botswana 1953)

Tiro ya ga *Mosôkêlatsebeng*:⁽¹⁾ Ge motho a bolawa ke pelo. Ke ke go re ge a tshoga, a lla ka pele.

Re a o epa re tsee medi ya one re e apele ka mafsi a podi e tshweu e e senang mmala. Re be re mo nosa, lebaka le le kanang ka 'beke'.

Ke gore, ke tla mo naya medi gore a ikapele. O tla fôla.

Die funksie van die haas-oor⁽¹⁾ is: As iemand ly aan sy hart. Dit wil sê as hy of sy gou skrik en huil.

Ons grawe (die plant) en neem die wortels daarvan en kook dit met die melk van 'n wit bok wat geen (ander) kleur het nie. Ons laat hom dit drink vir ongeveer 'n week lank.

Dit meen dat ek vir hom of haar die wortels sal gee om self te kook. Die persoon sal gesond word.

L.3

GE PELO E TLETSE LEHULO

AS DIE HART VOL SKUIM IS

Motho ge a tsenwa, a tshaba-tshaba le naga, ke gore pelo e tletse lehulo.

Pheko ya pelo e e nang le lehulo ke: *Bogokgwe*,⁽²⁾ *Gookgwane*⁽³⁾ le motlhatsiso go ntsha lehulo, gore pelo e boele mo mannong a yona sentle.

Bontsi ba batho, go fitlhelwa gore ga se boloi. Ke pelo, e tletse lehulo.

Gape botsenwa bo bongwe ke ba popelo, le *tshentshi*,⁽⁴⁾ e sianela kwa tlhogong. E fetola mosadi setsenwa.

Tshentshi e roba ditshika tsa pelo ya mosadi. O lebala ka bonako sengwe le sengwe se a se akantseng ka pelo, le go mo tshwarisa *sedidi*⁽⁵⁾ se se ka mo digang.

Ditlhako⁽⁶⁾ tsa re:

"Pelo, boela bonnong; mmatla sa gagwe o se bone."

Sa boraro pelo e dira bolwetse ba kidibalo mo monna kgotsa mosadi.

As 'n mens besete word en hy sommer in die veld rondloop, is dit omdat sy hart vol skuim is.

Die kragmiddel vir 'n hart met skuim is: *krinkhout*⁽²⁾, *Gookgwane*⁽³⁾ en 'n braakmiddel om die skuim te laat uitkom, sodat die hart weer na sy normale posisie kan terugkeer.

By die meeste mense word gevind dat dit nie toordery is nie. Dit is die hart wat vol skuim is.

'n Ander soort besetenheid is van die baarmoeder, as die maandstonde kop-toe hardloop. Dit maak die vrou 'n besetene.

Die maandstonde breek die are van die vrou se hart. Sy vergeet oombliklik alles waaraan sy met haar hart gedink het, en dit laat haar duiselig word wat haar kan laat val.

Die dolosse sê:

"Hart, keer terug na jou plek; hy het weer sy krag gekry."

Derdens veroorsaak die hart vallende siekte by 'n man of 'n vrou.

(1) *Mosokelatsebeng*: Sansevieria (waarskynlik) Thyrsiflora, haasoor, Bantoewortel.

(2) *Bogokgwe*: Mositakgomo (Ng.) (Pl. 427) *Securidaca longipedunculata*, krinkhout.

(3) *Gookgwane*:

(4) *tshentshi*, *mosese* maandstonde (menses)

(5) *sedidi*: duiseligheid

(6) *ditlhako*: hoewe, dus dolosse.

L.4

**KALAFI YA PELO MO
BOHUTSANENG**

(Gedikteer deur Kgatla-evangelis van N.G. Sendingkerk in Botswana 2.10.1955)

Go didimatsa pelo gore a lebale mahutsana, o a e alafa ka *Bogokgwe*.⁽¹⁾ Segwere sa teng se apeiwa ka kgogo, o bo o ja kgogo le morô wa Bogokgwe.

Ge o e apa'a, o kgaola metlang ya teng, o bo o ribega⁽²⁾ kgaragana mo pitseng. O bo o lokela le kgogo ele. O tla e ja mantsiboana.

E tlo re bosigo ge o tsoga, o tsa'a kgaragana e ntse e ribegetswe mme o tsama'a ka yona, o fitlha fa kutung ya setlhare. O a epa, o bo o e lokela jaana mo mosimeng, e ntse e ribegeditswe. Wa tshela. Ge o seno'o e tshella, wa boela gae, mme ga o gadime. Ga o buisi motho gape mo tseleng ge o mmona, go fitlhela o bo o tsena kwa gae o bo o tlhapa matlho le matsogo. Ke gona o ka buisang batho. O tla bo o fidetse.

**BEHANDELING VAN DIE
BEDROEFDE HART**

Om die hart te laat bedaar, sodat dit droefheid sal vergeet, behandel jy dit met *Scilla lancifolia*⁽¹⁾. Die knol word met 'n hoender gekook, en jy eet die hoender met die sous van die *Scilla*-plant.

Wanneer jy dit kook, sny jy die blare af en keer die bol onderstebo⁽²⁾ in 'n pot. Jy sit ook daardie hoender in. In die aand sal jy dit eet.

As jy in die nag opstaan, neem jy die bol terwyl dit nog so onderstebo is en loop daarmee tot by 'n boom se stam.

Jy grawe 'n gat en plaas dit net so onderstebo in die gat. Dit gooi jy toe. Nadat jy dit toegegooi het gaan jy weer huistoe, maar sonder om terug te kyk. Jy praat ook nie met iemand wat jy langs die pad mag raakloop nie, totdat jy by die huis gekom het en was jou gesig en hande. Daarna mag jy weer met mense praat. Jy het alles afgehandel.

L.5

GE PELO E TLOLA-TLOLA

(Ngwato-ngaka van Noord-Botswana 28.4.1955)

Ge pelo e sa loka, e thiba-thiba, e tlola-tlola, ge e ka ya pele, motho a ka tsenwa.

O apaya modi wa *Mokatelo*⁽³⁾. O a nowa: o alafa pelo. Wa o apa'a, wa o lesa o fola. O bo o fa molwetse go nwa. Yaanong pelo yagwe, le ge e ne e tlola-tlola, e tla nna botoka. E nna mo mannong a yona.

Ge a ka nwa more o, o thibela pelo go tlola-tlola. E tla kôkôbela, a ba a fole.

AS DIE HART VINNIG KLOP

As die hart nie reg is nie, en spring-spring, en dit so sou aanhou, kan dié mens mal word.

Jy kook die wortel van wildewinde⁽³⁾. Dit word gedrink; dit genees die hart. Jy kook dit eers en laat dit koud word. Daarna gee jy dit aan die kranke om te drink. Sy hart sal beter word al het hy gespring-spring. Hy 'keer terug na sy plek.'

As hy hierdie middel drink, keer dit die hart om nie vinnig te klop nie. Hy sal bedaar en die kranke sal gesond word.

(1) *Bogokgwe* = *Mositakgomo* = *Sejabaleki*: (Pl. 46, 535) *Scilla lancifolia* Bak. & *S. marginata*.

(2) Die verskillende magiese handeling wat voorgeskryf word, soos ook hier het vir die Westerling geen empiriese betekenis nie, maar is van die allergrootste belang vir die Motswana, om welslae te verseker. Op die vraag: "Waarom?" is die antwoord: "Nee, dit is so aan ons oorgelewer".

(3) *Mokatelo*: (Pl. 251) *Ipomoea crassipes* Hook, wildewinde.

L.6

GO KOKOBATSA PELO

OM DIE HART TE LAAT BEDAAR

(Tswana-*ngaka* van Botswana 1955)

Ge pelo yaago e garoga go ya mo go bolaeng, o tsee modi wa *Mosokelatsêbê*.⁽¹⁾ O a o tshotlha; o metse matute a teng. O tla ikutlwa pelo e idibala e kokobala, e seka ya garoga.

Motho ge a tshwenyega mo pelong, a ka nna a phela ka sona

As jou hart benoud is, waar dit oorgaan na pyn, moet jy die wortel neem van die Aambeiwortel⁽¹⁾. Jy moet dit kou, en die sap daarvan insluk. Jy sal voel dat jou hart flou word en hy bedaar en nie meer vinnig klop nie.

As iemand se hart hom pla, kan hy nog lewe met hierdie plant.

L.7

KALAFI YA PELO.

DIE BEHANDELING VAN DIE HART

(Kgatla-*ngaka* van Modipane in Botswana 25.5.1955)

Ge motho a bolawa ke pelo, re epa segwere sa *Ledutla la-thaba*⁽²⁾ Kegore ke *Phephane*, kampo *Mathubadifala* kampo *Leswama la-thaba* kampo *Leupa*.

Re tlhatlhega segwere se ka metsi, re be re nosa motho o. Kalafo ya teng ge re mo nosa ke gore a tlhatse Mme o tla tlhatsa lefulo. Lefulo le le tswe le metsi mo go se nang dijo tse di tswang mo maleng. Selthare seo se tla didimatsa pelo.

Ga se nowe ke monna motshegare. A ka tsenya mosadi bolwetse mantsiboya, ge a kopane le ene.

Se kopana le *Tshika-dithata*⁽³⁾. More o o a mo ithimodisa. O tla ithimola go bo go tswa dikeledi, mamina, le mathe mo ganong! Mme ke alafa motho jalo ge a tsenwa botsenwa. Mme o tla mpholla. Yaanong ke tla sala ke batla ditlhare go *silla*⁽⁴⁾ methapo ya pelo, ke go re ditshika tsa pelo.

As iemand se hart hom pla, grawe ons die bol uit van die poeierkwas⁽²⁾ wat ook 'reiner', of 'spensbreker' of ook die 'sluiter' genoem word.

Ons kook hierdie bol met water en laat die persoon dit drink. Die genesing is daarin dat as ons die persoon laat drink hy moet braak. En hy sal skuim opbring. Hierdie skuim moet net met water uitkom waarby geen voedsel is wat uit die maag uitkom nie. Daardie plant sal die hart laat bedaar.

'n Man moet dit nie in die middel van die dag drink nie. Hy sal siekte na sy vrou oordra as hy in die aand by haar is.

Dit moet saam met *Lasiosiphon kraussianus*⁽³⁾ gebruik word. Hierdie middel laat hom nies. Hy sal nies totdat daar trane uitkom, sy neus loop, en spuug by sy mond uitkom! Maar so is dit wat ek iemand behandel as hy besete word. En ek sal hom gesond kry. Ek sal die nodige plante soek om die spiere van die hart mee te masseer, dit wil sê die are.

(1) *Mosokelatsêbê*: (Pl. 78) *Sansevieria pr. guineensis* L. Willd. aambeiwortel.

(2) *Ledutla-la-thaba* = *Phephane* = *Mathubadifala* = *Leswama-la-thaba* = *Leupa*: al bogenoemde plante is na bewering dieselfde, nl. die poeierkwas, 'n *Haemanthus* sp. pr. *coccineus* (Pl. 82, 184).

(3) *Tshika-di-thata*: *Lasiosiphon kraussianus*.

(4) *silla*: afkorting vir *sedila*, om te masseer, in te vryf.

L.8

KALAFO YA PELO(1)

GENESING VAN DIE HART(1)

(Tlokwa-ngaka van Gaborone, Botswana 7.5.1955)

Pelo ya motho re e alafa ka dipheko tse:

Bobi bo bo tona(2) ba seintlhaga, bo bo tshwarang dilo tso tsotlhe;

Mollwana(3), ke go re *Masegomabe*;

Setimamollo(4), ke go re *Mosetlha*;

Madi-a-kgokong(5), ke go re *Mokgalo*;

Modikasopye(6), ke '*moaga-le-batho*';

Seintlhaga sa leeba, ke

'*Marulela*'(7) le

Rankgoronyane(8).

Ke tsone tse re alafang ka tsone pelo.

Ke gona ge re tsaya nku. Nku ra re: ke *leidimatse*.(9)

Nku re e tlhaba e utlwa, re ntsha pelo ya yona e utlwa.(10)

Yaanong, ge pelo e ntse e *thenya*, re e tsenya mo tshitlhong, re e naya motho gore a e latswe e ntse e thenya.

Yaanong ge pelo e tsidifala, o e baya fatshe. Ga o tlhola o e mo latswisa.

Yaanong pelo ele ya motho e tla didimala fela jalo.

E tla re nkgantele ke tla tsaya lengetana le molora le *matshego* ke yo a fitlha, ke a katela mo mosimeng.

Ke gore ke fitlhetse bolwetse bole. Ke tla be ke bowa ke sa gadime.

Die mens se hart behandel ons met die volgende middele:
Die *groot spinnerak* wat allerlei insekte opvang.

Die *swartwaterbossie* of 'vuurtjie';

die 'vuurbusser'(4) of *huilbos*;

'wildebeesbloed'(5) of die blinkblaar-wag-'n-bietjie;

die akkedis of 'inwoner-by-die mense';(6)

die duifnes of

'die gedekte'(7); en

die namakwaduifie.(8)

Dit is met hulle wat ons die hart behandel.

Vervolgens neem ons 'n skaap. Ons sê die skaap is: 'n 'floumaker'.(9)

Ons sny die skaap oop terwyl hy nog lewe en haal sy hart 'lewend' uit.(10)

En nou, terwyl die hart nog ruk-klop, doop ons dit in die verkoolde kragmiddel, en gee dit aan die pasiënt om die (hart) af te lek, terwyl dit nog ruk-klop.

Sodra die hart afkoel sit jy dit neer. Jy laat hom dit nie meer lek nie.

Nou sal die hart van daardie mens net so tot bedaring kom.

Aanstonds sal ek die potskerf neem en die as en die (drie) stutte, en ek gaan hulle verberg deur hulle in 'n gat toe te gooi.

Dit beteken, ek het daardie siekte verberg. Ek keer weer terug sonder om agtertoe te kyk.

- (1) Malheid en doofheid word veroorsaak as die hart te vinnig 'hardloop'. Meegaande middele, en veral die lewendige skaaphart-behandeling is nodig om die mens se hart weer tot bedaring te bring.
- (2) *Bobi bo bo tona*: die heel groot spinnerak.
- (3) *Mollwana* = *Masegomabe*: (Pl. 546) *Plumbago zeylanica* L. swartwaterbossie.
- (4) *Setimamollo* = *Mosetlha*: (Pl. 151) *Peltophorum africanum*, huilbos.
- (5) *Madi-a-kgokong* = *Mokgalo*: *Ziziphus mucronata*. Willd. blinkblaar-wag-'n-bietjie.
- (6) *Modikasopye* = *Moaga-le-batho*: die akkedis, 'die-een-wat-by-die-mense-bly.
- (7) *Marulela*: 'die gedekte' *ngaka* naam vir duifnes.
- (8) *Rankgoronyane* = *Rankuronyane*: die namakwaduifie.
- (9) *leidimatse*: 'floumaker'. Die mens se hart klop te vinnig en moet stadiger en flouer gemaak word.
- (10) Die skaap word neergetrek en sy bors behendig en vinnig oopgesny en die hart losgesny en uitgehaal. Die hart klop nog vir 'n minuut of twee, en word deur die pasiënt gelek nadat dit eers in die *tshitlho*, die verpoelende preparaat, gedoop is.
thenya: ruk-klop.

L.8

Ge ke fitlha kwa gae pelo e tla apeiwa ka pitsana le dit'hare tse di setseng tsele.

Molwetse o tla ja pelo ele a e fetsa, le morô wa teng.

Yaanong ke ya le pitsana ele. Molwetse a seke a tlhola a e bona. Ga'a ka bona pitsa ele, bolwetse bo tla boela mo go ene.

As ek by die huis aankom sal die hart in 'n potjie gekook word saam met daardie middele wat oorgebly het.

Die pasiënt sal daardie hart opeet, en ook die sous daarvan.

Ek neem hierna daardie potjie weg, sodat die pasiënt dit nie meer sien nie. As hy daardie pot sou sien, sal die siekte weer na hom terugkeer.

L.9

KALAFI YA PELO LE BOTSENWA⁽¹⁾

(Kgatla-*ngaka* van Pilanesberg, Tvl. 1963)

Pheko ya *tshetlo*⁽²⁾ e e bolailweng ke dinotshe tsa semaane mo kalafing ya botsenwa, e lapisa ditsenwa, ka go arametsa ditsenwa kgotsa botsenwa bo bongwe le bo bongwe. Ka go e tswaka le medi ya *Montlêbê*⁽³⁾ le matlhare a teng le medi ya *Mmabi*,⁽⁴⁾ le matlhare, mme o duba ka mafura a nku, moarametso;

le go jesa setsenwa nku, e o mo alafang ka yona.

Pele o bo o e robatsa le ene metswetswe.

Morago wa e bolaya. O mo alafa ka nama tsa nku e.

O mo jesa pelo ya yona e le tala ka go fata pheko ya go jewa, ebong pheko e e bidiwang *Mpitike*,⁽⁵⁾ le *Bogokgwe*⁽⁶⁾ le *Gokgwane*.⁽⁷⁾

Pheko tse, o di sitse boleta sentle.

Sa boraro ke tshunetso ya dipheko. O tsaya *Tsêbê-dintlha*⁽⁸⁾ le *Montlêbê*⁽⁹⁾, o sila *thabela*⁽¹⁰⁾ ya tsona, ka go tsaya medi e mebedi fela.

*DIE GENESING VAN DIE HART
EN MALHEID*⁽¹⁾

Die kragmiddel van die heuningvoël⁽²⁾ wat deur die bye doodgesteek is, as dit in die behandeling van malheid gebruik word, maak dit die mal mense 'moeg' deur hulle, of in enige vorm van malheid, die dampe hiervan te laat inadem. Deur dit te meng met die wortels van die gifboom⁽³⁾ asook die blare, en die wortels van die brandnetelbos⁽⁴⁾ saam met die blare, en jy meng dit met skaapvet, as inademmedisyne; ook moet die malmens van die skaap eet waarmee jy hom behandel.

Jy moet eers die skaap vir 'n paar minute saam met hom laat slaap.

Daarna moet jy die skaap slag. Jy behandel hom met hierdie skaap se vleis.

Jy laat hom die hart rou eet saam met die uitgegraafde eetbare kragmiddel tewete die plante *Mpitike*, en *Scilla lancifolia* en *Gokgwane*.

Hierdie middele maal jy almal mooi fyn.

Ten derde kom die middele wat gesnuif moet word. Jy neem *Acokanthera oppositifolia* en van die gifboom en maal 'n beskermmiddel maar jy neem net twee van die worteltjies.

-
- (1) Malheid word veroorsaak deur te veel bloed wat in die kop gepomp word.
 (2) *Tshetlo*: is die voëltjie wat mense roep om vir hom heuning te kom uithaal. Dit is 'n belangrike 'pheko' of kragmiddel in die *bongaka*.
 (3) *Montlebe* = *Moilanong*: *Synadenium cupulare*. L.C. Wheeler, gifboom.
 (4) *Mmabi*: *Urera tenax*, brandnetelbos.
 (5) *Mpitike*:
 (6) *Bogokgwe*: (Pl. 535) *Scilla lancifolia* Bak.
 (7) *Gokgwane*:
 (8) *Tsebe-dintlha*: (Pl. 494 *Acokanthera oppositifolia*).
 (9) *Montlebe*: *Synadenium cupulare* L.C. Wheeler, gifboom.
 (10) *thabela*: beskermmiddel

L.10 & 11

**GO KGWAFOFATSA SETSENWA LE
GO ROBATSA NKU KA MOILANONG.**

**OM 'N BESETENE TE KALMEER EN 'N
SKAAP AAN DIE SLAAP TE MAAK
MET SYNADENIUM CUPULARE.
(GIFBOOM)**

(Kgatla-ngaka van Pilanesberg, Tvl. 25.5.1965)

Thabela ya go sunedisa setsenwa mo kalafing ke *Moilanong*⁽¹⁾. Ke go re *Montlebe*.

Die hoofbestanddeel om 'n besetene te laat snuif tydens sy behandeling is die *Synadenium cupulare*-plant⁽¹⁾, dit wil sê: gifboom.

Ke one re o tsayang medi, le matlhare a teng re a setla bupi. Re tliilo tsaya go le kanyana ka 'teaspoon' re tsa'a *Tsebe-di-ntlhe*⁽²⁾, medi ya teng re e sila boleta, re di tlhakanya. Se tla mo kgwafofatsa, se mo *tlaeditse*.

Ons neem hiervan die wortels en die blare en stamp dit tot 'n poeier. Ons neem net so 'n bietjie met 'n teelepel en ons neem *Acokanthera oppositifolia*⁽²⁾, die wortels en maal dit fyn en ons meng hulle. Dit sal hom mak maak, nadat dit hom bedwelmd gemaak het.

Re tsaya one *Montlebe*, *Mmabi*⁽³⁾ matlhare a teng. Re a di setla, re mo arametsa ka tsona, re dubile thabela e ka mafura a nku.

Ons neem die *Synadenium* en die blare van die *Brandnetelbos*⁽³⁾. Ons stamp hulle fyn, en ons laat hom die rook-dampe daarvan inadem nadat ons hierdie afweermiddel met skaapvet gemeng het.

Sa'agwe yaanong ke borôkô! Mme go batla boroko ke go batla tlhaloganyo.

Wat hom (die besetene) betref, hy gaan nou slaap! En om slaap te soek is om helderheid van verstand te soek.

Ge a le pòpòta, a pala, re tsaya nku, re a e sunedisa, ra ba re e arametsa setlhare se, ra e robatsa le ene. Ka moo, nku e e tla robala le ene, le ene a ba a robala. Morago ga teng re tliilo bola'a nku e re tliilo mo apeela ditlhare ka dinama tsa yona.

As hy stewig is, en nie ingee nie, neem ons 'n skaap en laat hom die middel snuif, en die dampe inadem en laat hom langs hom, (die besetene)slaap. Hierna sal ons hierdie skaap doodmaak en vir hom medisyne kook saam met die skaap se vleis.

Re tsa'a *Bogokgwe*⁽⁴⁾ le *Gokgwane*⁽⁵⁾. Ke tse a di nwang.

Ons neem *Scilla marginata* (Bak.) en die *Gokgwane*-plant. Dié moet hy drink.

Montlebe, ga se a tshwannwa gore o se tsee fela. Ka tshwannwa o se bolaele sengwe jaaka nku, mme o se byala ka moswang wa se o se bolaileng.

Die *Synadenium*-plant behoort mens nie sommer van te vat nie. Na behore moet jy vir die plant iets doodmaak soos 'n skaap, en daarna kan jy die struik gaan plant met die pensmis van wat jy geslag het.

-
- (1) *Moilanong* = *Montlebe*: *Synadenium cupulare* gifboom. L.C. Wheeler. (vgl. Watt & Breyer-Brandwijk 1962 p. 437). Die plant is baie irriterend en baie giftig.
- (2) *Tsebe-di-ntlhe*: (Pl. 494) *Acokanthera oppositifolia* (Lam.) L.E. Codd. Boesmangifboom.
- (3) *Mmabi*: Pl. 593. *Urera tenax* N. E. Br. bergbrandnetel.
- (4) *Bogokgwe*: (Pl. 581) *Scilla marginata* Bak.
- (5) *Gokgwane*:

L.10 & 11

Go tialo ke go re o a se *rufa* mo badimong, go re se seke sa fetoga *mfefa*⁽⁶⁾, ke go re se se bolayang batho.

Gape Montlebe o tsengwa mo lenakeng la meleko, e le gore o a ka reng o a go leka, bogolo go fse ene, kampo a fselwe ke metse; kwa go ene moloⁱ wa setsenwa se o mo alafang. Ene mmo^{lai} wa gagwe re tlilo mo itse ka a tlilo fselwa ke motse.

Deur dit te doen, 'vra jy dit met danksegging' van die voorouergeeste, sodat dit nie verander in: "'n kragmiddel wat mense uit wraak begin doodmaak'⁽⁶⁾ nie

Ook word die *Synadenium* in die medisynehoring gesit vir pogings tot toordery, sodat wie ook al dink dat hy jou gaan 'aandurf', dat hy self liewers moet brand of dat sy statte moet brand; dit wil sê daar by die een wat jou besetene wat jy behandel, getoor het.

Ons sal die een wat hom getoor het uitken, want sy stat gaan aan die brand raak.

L.12

BOTSENWA

(Kgatla-*ngaka* van Pilaesberg, Tvl. 7.7.1962)

Kalafafi e ya go tlhatsisa molwetse yo o lolilweng ga se dinoolwane! Ke boammaaruri. Ke gakologelwa *letsatsi le ke swang* ka lona. Ge o ka aaka o tsietsa batho, o gakologelwe letsatsi la leso la gago. Mme Modimo o tlilo go koba ka mokgwa o wa gago wa maaka. Modimo o ka seka wa go fa letlhogonolo.

Go kile ga tla mosimane, a tswa kwa Freistata, a bidiwa M. Ba ne ba tsamaile ka ene dingaka di ka ba bosupa. Jaanong ge, a tla mo go nna ka kutlwelo gore ke a tle ke thuse. A tla le 'abuti' waagwe le kgaitsadie, kagore e ne e le setsenwa, se tshaba.

Kamoo ka feta ka mo itibatsa bolwetse ba gagwe, ka go mo tlhapisa pele ka nku,⁽⁷⁾ le dipheko: *Mosimama*⁽⁸⁾ le pheko e e bidiwang *Phetolo*.⁽⁹⁾

KRANKSINNIGHEID.

Hierdie genesing van 'n kranke wat getoor is te laat braak, is nie sommer stories nie! Dit is die waarheid. Ek dink aan die dag *wanneer ek sterwe*. As jy leuens sou vertel en jy mense bedrieg, moet jy dink aan die dag van jou dood. En God sal jou wegjaag vanweë hierdie leuenagtige gewoonte van jou. God sal definitief nie vir jou seën nie.

Daar het een keer 'n seun gekom van die Vrystaat af; sy naam was M. Hulle het met hom sewe *dingaka* besoek. Toe hy na my kom nadat hulle gehoor het dat ek soms help, toe kom hy saam met sy 'ouboet' en sy suster, want hy was kranksinnig en het (probeer) weg-hardloop.

Daarop het ek voortgegaan en hom sy siekte laat vergeet deur hom eers te was saam met 'n skaap⁽⁷⁾ en met medisynes: sambokbossie⁽⁸⁾ en die middel wat genoem word 'omkeerder'⁽⁹⁾

-
- (6) *mfefa*: 'n kragmiddel wat begin om mense 'dood te maak uit wraak.'
- (7) Die sieke kniel langs die skaap, en sy rug en die van die skaap word gelyktydig gewas met die sambokbossie en die *Phetolo*-plant.
- (8) *Mosimama*: (Pl. 4) *Senecio longiflorus*. (DC.) Sch. Bip. sambokbossie.
- (9) *Phetolo*:

L.12

Jalo ge, ka mo sunedisa ka pheko: *tshetlo* le *Tsebedintlhe*.⁽¹⁰⁾ Ge a sen'o sunetsa a ithimola a tswa madi ka dinko, re tla bona phetogo ya gagwe, a kokobetse; a sena go tshaba, mme go ja, a gana go ja.

Ka ge a sale pōpōta ka tsa'a tshetlo le pheko e e gotweng *Motlhatsiso*.⁽¹¹⁾

Ka o mo nosa, ka moo a tlhaatsa ntsi. Ke ka 1943. E mo tsere sebaka sa 'auara'. Ya tswa le mathe a a palang. Ya baa pholo ya gagwe. Oa phela, o kwa Freistata kwa Sannieshof.

Go monna o mosweu o bidiwa Morena C; o ne a sena tumediso, mme go mo dirile gore a be a nee le tumedi gore bolwetse bo bo na le kalafi mo bongakeng ba Setswana.

Ke ne ke tlhatsisa M. fa pele ga batsadi ba gagwe, e tle e re ge a kaa swa go seke ga fitlhelwa phoso mo go nna.⁽¹²⁾

Ntsi e a neng a e tlhatsa ke e tala e o e bonang mo sengwe ge se sule. Ke yone motho o ne a loilweng ka yona.

Kana go *lōwa* go bonolo fela. Ka gore batho ba bangwe ba ithuta boloi; ese kalafi, e le boloi. Ka moo, rona dingaka re tshwereng bothata. Re mo ntshe dilo tse a loilweng ka tsona.⁽¹³⁾

Jaaka ntsi e tala e. E ka nna ya tsewa, ya silwa ya tsengwa ka ditlhare tse a rutilweng gore motho o loya ka tsona.

Ek laat hom daarna snuif aan 'n middel: die (gepoeierde) heningvoëltjie en Boesmangifboom.⁽¹⁰⁾ Nadat hy gesnuif en genies het en daar bloed by sy neus uitgekom het, sal ons 'n verandering by hom bemerk, nl. dat hy bedaar; en hy was een wat weggehardloop het, en hy het geweier om te eet.

Aangesien hy nog fris (opstandig) is neem ek heuningvoël(poeier) en die middel wat genoem word gifwortel⁽¹¹⁾.

Ek het hom dit laan drink en daarna het hy 'n vlieg opgegooi. Dit was in 1943. Dit het hom 'n 'uur' geneem. En hy het uitgekom met spuug wat nie wou uitkom nie. Dit was sy genesing. Hy lewe en is in die Vrystaat by Sannieshof.

Daar is 'n blanke en hulle noem hom meneer C; hy het nie geglo nie en dit het gemaak dat hy geloof het dat hierdie siekte van kranksinnigheid 'n genesing het in die Tswana-geneeskunde.

Ek het M. laat opgooi voor sy mense sodat indien hy sou doodgaan daar nie fout gevind word by my nie.⁽¹²⁾

Die vlieg wat hy opgegooi het is 'n bloue wat hy sien op enigiets wat dood is (brommer). Dit is hy waarmee M getoor was.

Om te toor is natuurlik maklik. Want sommige mense leer om te toor; nie genesing nie, maar toordery. Daarom het ons *dingaka* dit so moeilik. Ons haal uit hom (die getoorde) die dinge waarmee hy getoor is.⁽¹³⁾

Soos hierdie blou vlieg. Hy kan geneem word en gemaal word, en met medisyne gemeng word soos wat hy (die 'toornaar') geleer is dat 'n mens daarmee toor.

(10) *Tsebedintlhe* (Pl 494) *Acokanthera oppositifolia* (Lam). L.E. Codd.

(11) *Motlhatsiso*: (Pl. 458) *Haemanthus magnificus* Herb. gifwortel.

(12) As hy behandel word en sterwe voor getuies, dan is dit òf die Here, òf die toordery wat hom geneem het en nie die behandeling nie.

(13) Hiervolgens is 'n *ngaka* nie 'toordokter' nie, maar 'n dokter wat 'toordery' genees.

L.12

Jaanong a ka nna a e tshela mo 'komiking'⁽¹⁴⁾ ya 'tee'. Mme e tla re ge a e nole e *tthamega*⁽¹⁵⁾ e baa ntsi e e phelang mo go ene, a tswa setsenwa mo re sa itseng re ka mo reng

Hy kan dit gooi soos in 'n teekoppie. En dit sal gebeur sodra hy dit gedrink het, 'dat dit 'n werklikheid word'⁽¹⁵⁾ en dit 'n lewendige (brommer) vlieg in hom word sodat hy 'n kranksinnige word in so 'n mate dat ons nie weet wat om met hom te maak nie.

L.13

BOA-BOA

"KOM TERUG"

(Kgatla-*ngaka* van Pilanesberg, Tvl. 16.1.67.)

Pheko e kgolo ke e e bidiwang 'boa-boa'.

'n Groot kragmiddel is die een wat genoem word "kom-terug, kom-terug".

Ke pheko ya metswako mo diphekgong tsa malwetse a botsenwa, e e dirang gore motho a se tshabe, mme a ne a boa-boa mo e keng a sa kgone go tshaba.

Dit is 'n kragmiddel in die mengsels van middele teen malheid, wat maak dat 'n mens nie wegvlug nie, maar dat hy oor en weer sal terugkom net asof hy nie kan vlug nie.

Pheko e e bidiwang "boa-boa" e a arametswa⁽¹⁶⁾ motho wa botsenwa, e kopantswe le pheko e e bidiwang 'kgathatso.' Jalo di dira gore setsenwa se lape marapo, se kgone se alafywe.

Die kragmiddel wat "kom-terug, kom-terug" genoem word, word as "sweetmiddel" (16) gebruik vir die mal mens, nadat dit gemeng is met die kragmiddel wat "moegmaak" genoem word. So bewerk hulle dat die mal mens se beendere moeg moet word, sodat hy gedokter kan word.

Pheko e e bonwa kwa Thabazimbi mo mung wa motshekhu o o ratwang ke ditshipa (ke gore bo matsipane) bogolo.

Hierdie kragmiddel word by Thabazimbi gevind in grond wat sanderig is en waarvan veral die springhase hou.

Sa bobedi, pheko e e bidiwang 'boa-boa' e diriswa mo ditirong tsa bongaka thata; bogolo jang, fa *ngaka* e sebedisa pheko e. E dira gore batho ba boe-boele mo ngakeng kgabetsa-kgabetsa.

In die tweede plek word hierdie kragmiddel wat "kom-terug, kom-terug" genoem word, dikwels in die *ngaka*-praktyk gebruik; veral wanneer die *ngaka* hierdie kragmiddel gebruik. Dit veroorsaak dat die mense gou-gou oor en weer sal terug kom na die *ngaka-toe!*

-
- (14) *'komiking'*: teekoppie, van die Afrikaanse 'kommetjie', soos deur die Voortrekkers gebruik
- (15) *tthamega*: 'n werklikheid word soos hier: brommerpoeier drink en dan 'word' dit dadelik 'n lewendige brommer in hom.
- (16) *go arametswa*: Die Passiewe vorm van *arametsa*, nl. om die pasiënt onder komberse te laat sit en sweet terwyl hy warm dampe inadem van die middel(e) wat in kookwater gegooi is.

L.14

BOLWETSE BA KIDIBALO

VALLENDE SIEKTE

(Kgatla-*ngaka* van Pilanesberg, Tvl. 1963)

Bolwetse ba kidibalo bo alafywa ka pheko ya *Motlhatsiso*(1) pele.

La bobedi o a mo arametsa leba le le nye, le bidiwa: *Rankurunyane*, ka go le tswaka ka pheko tse:—

Tshika-di-thata(2)
Matafatshe(3) le
seboko sa mookana le
seboko sa tlhogo ya nku.

La boraro o tsaya *madi a mpya* le *masepa a kolobe ya naga* le *nta ya yona*, o di mo nosa ka go di tswakanyetsa mo botlolong, a di nwa gane ka letsatsi, karolo ya kopi, lebaka la beke tse pedi fela.

Jalo o tshwanetse go idibala ge o mo arametsa la ntlha.

Vallende siekte moet eerste deur die gifwortel(1) behandel word.

In die tweede plek laat jy hom uit-sweet met die klein duifie wat bekend is as Rankurunyane nadat dit versterk is met die volgende middele:—

Sphenostylis angustifolia(2)
 brandbossie(3) en
 die wurm van 'n soetdoringboom en die wurm wat van 'n skaap se kop af kom.

In die derde plek neem jy die *bloed van 'n hond* en die *mis van 'n vlakvark* sowel as *een van sy luise*, en laat hom dit drink deur dit in 'n bottel te meng. Hy moet dit vier maal op 'n dag drink, 'n half-koppie vol, slegs vir 'n tydperk van twee weke.

Maar dit is noodsaaklik dat hy 'n aanval sal kry as jy hom die eerste keer die dampe laat inadem.

L.15

BOLWETSE BA KIDIBALO BO YA LE KGWEDI

VALLENDE SIEKTE EN DIE MAAN

(Kgatla-*ngaka* van Pilanesberg, Tvl. 26.2.1962)

Kalafi ya bolwetse bo bo bidiwang Seebana(4) ke ka dipheko tse:

Leotobokga(5)
Matafatshe(6)
Monwane(7)

Monwane o tsewa modi. Leotobokga le Matafatshe o di komola fela.

Di tlhakangwa le leobu, la madi a *kgaga*, le madi a khudu e e bidiwang *rantlapere* (8)

O tshwanetse go arametswa ka tsona. Tshidi ya tsona o tshwanetse gore a na e ja.

Die genesing van herhalende vallende-siekte is deur hierdie middele:

Leotobokga(5)
 brandbossie(6)
Securinega virosa(7).

Van die *Securinega* word die wortels geneem; die ander plante word net so uitgetrek.

Hulle word vermeng met ('n stuk van) die verkleurmanneljie, die bloed van 'n itermagô, en die bloed van 'n skilpad.(8)

Hy moet hul dampe inasem. Ook moet hy die verkoolde poeier daarvan aanhou eet.

(1) *Motlhatsiso*: (Pl 458) *Hemanthus magnificus* Herb. gifwortel.

(2) *Tshika-di-thata*: (Pl 633) *Sphenostylis angustifolia* Benth.

(3) *Matafatshe*: (Pl 585) *Aptosimum depressum* Burch. var. *elongatum* Hiern. brandbossie.

(4) *seebana*: 'n vorm van vallende siekte.

(5) *Leotobokga*:

(6) *Matafatshe*: (Pl. 585) *Aptosimum depressum* Burch. var. *elongatum* Hiern.-brandbossie.

(7) *Monwane*: (Pl. 597) *Securinega virosa* (Roxbg. ex Willd) Baill.

(8) *rantlapere*: 'n soort skilpad.

L.15

Tumed! ya gore o mo tseleng ya kalafi, ke nnete, o tla bo kgona.

O mo sega dithwe tsotsotlhe, o tshase tshitlho e ya teng. O tla idibala. Mo kidibalong ya gagwe o fetse go 'bêrêka'.

Jaanong ge a thanya re tla mo lepa gore a ka letsatsi le lengwe a a ka wa gape. Moo, re mmela lebaka la kgwedi tse pedi, gobane bolwetse bo ya le kgwedi ge e thwasa⁽⁹⁾ ka kwa. Kegore ge e rogwa, ke kidibalo ya motho.

Ge e ka mo tlola, ya bonala, a seka a idibala, re itse ge re e kgonne bolwetse ba kidibalo ge e thwasa.

Re lepa ge kgwedi e ya 'fifing, gore a a ka wa e le'fifing. Yanong e tla bo e le mo 'bakeng la kgwedi ya bobedi. Foo re tla itse ge a se kileng a wa, gore bolwetse bo tla fola.

Bolwetse bo bo golo bo re ratang go bo itse mo kalafing. ke bolwetse ba kidibalo, le bolwetse ba botsenwa.

Bolwetse ba kidibalo, gantse bo latela bolwetse ba ngope, ge motho a tlhokile o o mo alafang.

La bobedi ke tshogô ya pelo e ya gagwe e. Ge a ka tshoga, ditshika di eme, ga go madi a a ka tsamayang. Ge a ema a re tul ke go re o tshwanetse go idibala. O tshwanetse go roroma lebogo kampo leoto. Pelo ya be e tletse lefulo, o a *tetebana*, o a wa.

Ge re tsaya *Leotobokga* le *Matafatshe* re dirisiwa ke jaaka ge di bataletse fa fatshe. Re batla gore madi a molwetsi le one a tsamae ka mokgwa wa tshwanno, eseng gore a mo fenye.

Re na le motswako wa sengwe se se phelang, se se tsamayang ka bonya. Ke leobu; mme le one madi a dire jalo.

Met die geloof dat hy op die regte pad is van genesing, is dit waar, jy sal die siekte baasraak.

Jy kerf al sy ledemate en vryf hierdie poeier daarin. Hy sal flou word. Terwyl hy flou is moet jy aangaan en die werk voltooi.

As hy weer bykom sal ons hom dophou om te sien of hy op 'n ander dag weer sal val. Ons gee hom 'n tydperk van twee maande, want hierdie siekte hang saam met die nuwe maan.⁽⁹⁾ Dit wil sê as hy (die nuwe maan) 'gevloek word', is dit wanneer die mens 'n aanval kry.

As hy hom sou oorslaan dat hy (die nuwe maan) verskyn en hy nie 'n aanval kry nie, weet ons dat ons die vallende siekte oorwin het as dit nuwe maan is.

Ons hou (hom) dop as dit donkermaan word, om te sien of hy sal val as dit donkermaan is. Dit is nou reeds in die tweede maand. Ons sal so weet, indien hy nie 'n aanval gekry het nie dat die siekte sal genees.

Die belangrike siekte wat ons wil verstaan in die geneeskunde is vallende siekte, asook kranksinnigheid.

Vallende siekte volg dikwels op aanhoudende neus- en tandvleisbloeding indien 'n persoon nie iemand gehad het wat hom kon behandel nie.

Tweedens is dit as sy hart skrik. As hy skrik gaan die are staan, en daar is geen bloed wat vloei nie. As die bloed 'stil' staan, moet hy flou word. Sy arm of been moet aan die bewe gaan. (Sy) hart is dan vol skuim; hy bewe en val.

As ons *Leotobokga* en brandbossie neem is dit omdat hulle so plat op die grond rank. Ons wil hê dat die kranke se bloed ook na behore moet loop, en hom nie oorweldig nie.

Ons het 'n versterkmiddel van 'n lewendige ding wat stadig loop. Dit is 'n trapsuutjies; die bloed moet ook net so maak.

(9) *thwasa*: as die nuwe maan in die weste verskyn, sê hulle die maand word "gevloek".

L.16

KIDIBALO BA SEEBANA

HERHALENDE VALLENDE SIEKTE

(Kgatla-*ngaka* van Pilanesberg, Tvl. Okt. 1965)

Seebana⁽¹⁾ ke kidibalo ya motho ge a bolawa ke seebana. Ke tswa Slangkop ke ts'o alafa motho wa seebana. O ne a idibala ga nne ka letsatsi. Mme ke mo arameditse pheko tsê:

seefamaeba⁽²⁾
Modilla,⁽³⁾

nelete le mokoko.

Mokoko re o kgaola tlhogo, mme ene molwetse le nna ngaka ke tliilo ja le ene ge ke ntse ke mo alafa malatsi a maratara a, gore a be a fole.

Go tlogeng foo, ene a seke a ja kgogo go fitlhela ngwaga o bo o ele.

Molwetsi a tsoga ka go ja pheko tse, le go di nwa le go di arametsa.

Ge o bona nna ngaka ke arametsa le go ja ditlhare tsotlhe tse le ene molwetse, ke dira gore bolwetse bo seke bwa fofela mo go nna.

Seebana⁽¹⁾ is 'n sekere soort vallende siekte waar 'n mens aanhoudend flou word. Ek was na Slangkop, om daar iemand te genees wat vier maal per dag flou geword het. En ek het hom die volgende middele laat inadem':

die klein duifie⁽²⁾
wildekapok,⁽³⁾

'n naald en 'n hoenderhaan.

Ons sny die haan se kop af; die kranke en ek die *ngaka*, sal saam die hoender eet terwyl ek hom vir ses dae lank dokter totdat hy gesond is.

Van daardie tyd af, moet hy nie weer hoender eet nie, totdat die jaar verby is.

Die pasiënt het toe gesond geword deur hierdie middele te eet en drink en dit in te adem.

As jy sien dat ek die *ngaka* hierdie middele ook inadem en eet saam met die kranke, dan doen ek dit sodat die siekte nie op my moet 'vlieg' nie.

L.17

KIDIBALO LE MANKETLWANE

VALLENDE SIEKTE EN STOKKIESHUIS-GOGGA

Manketlwaketlwane⁽⁴⁾ ke pheko ya kidibalo. E tsamaya ka kgetsana e e logilweng ka bobi ba segokgo sentle. E tsamaya e ntshitse thlogo fela. Kana manketlwaketlwane ke seboko, mme se kopangwa le *seefamaeba*⁽⁵⁾ mo karametsong ya kidibalo. Seitlhaga sa *rankurunyane*⁽⁶⁾ le mae a sona a bidiwa seefamaeba. Tlhokomela pheko tse tharo tse:

- (1) Seefamaeba le mae a sona;
- (2) Manketlwaketlwane wa thlaga;
- (3) Modi wa *Monokane*⁽⁷⁾.

Die stokkieshuis-gogga⁽⁴⁾ is 'n kragmiddel teen vallende siekte. Hy loop met 'n sakkie wat mooi geweef is van spinnerak. Hy loop met net sy kop wat uit die huisie uitsteek. Hierdie gogga is natuurlik 'n wurm, en dit word vermeng saam met die nes en eiers⁽⁵⁾ van die namakwaduif⁽⁶⁾ in die damp van inademing teen vallende siekte. Let op die volgende 3 middele:

- (1) Die nes en eiers van die namakwaduifie;
- (2) Die stokkieshuis-gogga in die grasruigte;
- (3) Die wortel van harpuijsbos.⁽⁷⁾

-
- (1) *seebana*: 'n soort herhalende vallende siekte.
 - (2) *seefamaeba*: 'n klein duifsoort. "*le sone se a idibala ge o ka se tshwara*, hierdie duif word ook 'flou' as jy hom vang."
 - (3) *Modilla*: (Pl. 462) *Asclepias fruticosa*, wilde-kapok, Watt & Breyer-Brandwijk (1962: 119) sê ook: "The Southern Sotho use scrapings from the dried stem as a sternutatory in fainting."
 - (4) *Manketlwaketlwane*: die stokkieshuis-gogga wat aan bome en ook grashalms hang.
 - (5) *seefamaeba*: is soos in die teks verduidelik word, die *ngaka*-benaming vir die nes en eiers van die namakwaduif.
 - (6) *rankurunyane*: is die namakwaduif.
 - (7) *Monokane*: *Heeria insignis*, harpuijsbos.

L 17

Jalo o a di sila-sila o di kopanye.
O bo o mo nosa o mo arametsa ka lengeta fela.

Ge e le seebana sa 'stuij', sa bana, o mo nosa *Legetla*⁽⁸⁾ bo o mo arametsa ka lona.

Le dipotsane ge di swa, di bolawa ke semêê! , o di nosa *Legetla* le go di arametsa, mme di tla fola

Legetla go tsewa modi wa lona.

Jy maal hulle almal fyn en meng hulle Jy laat hom dan daarvan drink en ook die dampe vanuit 'n (warm) potskerf inadem.

As dit kinderstuipe is, moet jy hom van die *Bulbine stenophylla*⁽⁸⁾ laat drink en die dampe daarvan laat inadem.

Ook as die klein bokkies doodgaan van aanhoudende "mêê!" te skreeu, dan laat jy hulle van die *Bulbine stenophylla* drink en laat hulle ook die dampe inadem, en hulle sal gesond word.

Van hierdie *Legetla*-plant word die wortels geneem.

L.18

KALAFI YA TLHOGO E KGOLO

(Kgatla-*ngaka* te Malolwane, in Botswana 1955. Die kommentaar by die film van R.P. se krankheid en behandeling.)

Bolwetse baagwe la pele ke, tlhogo e kgolo. La bobedi o na le pelo; pelo e e tshikinyang tlhogo.

Re ne re e rola, tlhogo eo, bokete bo bo opisang tlhogo, ka lebaka la madi a a tswang kwa pelong.

La boraro ke go khutlwa ke basetsana.⁽⁹⁾
Ke bona bo'wetse ba gagwe ba boararo.

Temogo ya malwetsi a:—

Malwetse ke a lemogile ka go a laola. Ke laotse gangwe fela, tsa wa *Morupi*⁽¹⁰⁾.
Ke go re: Moremogo'lo le Sejaro, ba tlhakotse; Pubagadi le Kgatshane di a tsama'a. Ke go re di eme ka maoto, di a tsamaya.

Lewa le, le a ntshupegetsa gore molwetse o a lwala, o lwala madi.

Ka di laola lewa la bobedi gape, tsa wa *Merêko*⁽¹¹⁾

Ka lemoga motho o gore o lwala yaana; o lwala bolwetse ba mofuta mang.

Yaanong ka laola lewa la boraro. Tsa wa *Motlhakola*⁽¹²⁾ Ka re: O khutlegile!

GENESING VAN DIE GROOT HOOFPYN

Die kommentaar by die film van R.P.

Sy siekte is. eerstens: die groot hoofpyn en tweedens het hy 'n hart; 'n hart wat die kop skud.

Ons het hom verlig, daardie kop, van die gewig wat die kop seer maak, vanweë die bloed wat van die hart af kom.

Derdens is hy deur 'meisies verongeluk'⁽⁹⁾. Dit is sy derde siekte.

Diagnosering van hierdie siektes:—

Die siektes het ek uitgeken deur vir hulle dolos te gooi. Ek het net eenmaal gegooi en hulle val toe *Morupi*⁽¹⁰⁾. dit wil sê Moremogolo en Sejaro lê onderstebo; Pubagadi en Kgatshane, loop. Met ander woorde hulle staan op hulle voete, hulle beweeg.

Hierdie valwyse toon vir my dat die kranke siek is; bloed is sy siekte.

Ek het hulle toe weer gegooi die tweede keer, en toe val hulle *Merêko*⁽¹¹⁾

Ek het toe besef op welke wyse hierdie mens siek is, dit wil sê watter soort siekte hy het.

Ek gooi toe die derde valwyse Hulle val toe: 'Omkering'⁽¹²⁾. Ek sê toe: Hy is verongeluk (deur meisies)!

(8) *Legetla*: (Pl. 483) *Bulbine stenophylla* Verdoorn L.

(9) Om te verkeer met iemand wat haar maandstondes het, en wat daardeur haar bloed na jou toe oordra.

(10) *Morupi*: Die naam van een van al die valwyses. (vgl. B. 16 B. 19).

(11) *Merêko*: 'n ander valwyse (vgl. B. 33).

(12) *Motlhako*: 'omkering', valwyse (vgl. B. 40).

L.18

Ka di laola lewa la bone. Tsa wa
Mosibi Ke go re: Phuti e mosibi.

Ka lemoga ge e le malwetse a sesana,
ke gore bolwetse ba sesadi.

Modimo o na a le: '*Lentswe le Moraro*'.
Ga ntshupa gore o na le pelo. Ke yone
e e !walang E mo opisa t!hogo. Ka be ke
feditse le ene.

Ka mmotsa gore: Ditlhako tse, a di
a aka?

A re: Tôta, o ntaotse tôta! Bolwetse
bo ntse jalo mo go nna.

Bommaagwe ba re ke mo alafe. Yaanong
ke a mo alafa. Modimo ge o tla nthusa, o
tla fola.

La pele ke ya go epa *Mositsane* (13) le
Thotamadi (14), ka e mo apela, ka e mo
nosa. *Mositsane* le *Thotamadi* ge ke di
mo nosa yana, ke gore la pele ke tle ke
ntshe madi a banyana a a leng mo go ene.

Kegore o tlaa t!hapologa, a rota moroto
o o mošibidu, o e leng wa mosetsana, jaaka
ene a tswa go robala le ene a sa nna pila,
a sa bona mosese. (15)

Kegore ene mosetsana, a senya madi
a mosimane, gore pelo yaagwe e be e
opise t!hogo yaagwe.

Dtlhare tse pedi tse, ke a di mo apela
ka metsi gore di bele, gore a di nwe, go
alafa bolwetse bo ba sesadi.

Go t!ogeng foo ka tsa'a *Phenyabanna*, (16)
ka tsaya *Thepelefsane*, (17) ka tsaya
Seretlwana, (18) ka di t!hakanya ka di apaa,
tsa butswa, ka di mo nosa, go thusa tse
pedi tsa mosetsana: ka fetsa le ene
jaanong

Ek gooi hulle die vierde val. Hulle
val toe *Mosibi*: dit wil sê die duiker
(-dolos) lê in die *Mosibi*-posisie.

Ek besef nou dat dit die siekte is
van vroumense.

Modimo (die erdvark dolos) het geval:
'*Die Woorde is deurmekaar*'. Dit toon my
toe dat hy (die pasiënt) 'n hart het (wat
siek is). Dit is hý (die hart) wat siek is.
Dit maak sy kop seer. Toe is ek klaar met
dolos gooi

Ek vra hom hierna: "Hierdie dolosse
vertel hulle leuens?"

Hy sê toe: "Werklik, jy het waarlik
vir my dolos gegooi! Die siekte is net
so in my."

Sy moeder hulle sê toe ek moet hom
dokter. En nou dokter ek hom. As
Modimo my help sal hy gesond word.

Eerstens gaan ek om *elandsboontjie* (13)
te gaan grawe en *rooikambroo* (14), en
ek kook dit vir hom, en laat hom dit
drink. As ek hom die twee middele laat
drink, is dit om eers die bloed van
meisies uit hom te verwyder.

Dit meen dat hy sal urineer, dat hy
rooi urine sal water, wat nl. die meisie
s'n is, soos wat hy by haar gaan slaap
het terwyl sy nie reg was nie, terwyl sy
nog menstrueer. (15)

Dit wil sê sý, die meisie, het die seun
verongeluk en die seun se bloed bederf,
sodat sy hart hom hoofpyn laat kry.

Hierdie twee middele kook ek vir hom
met water, deur dit op te kook, sodat
hy dit kan drink, om hierdie vrouesiekte
te genees.

Hierna neem ek toe *Indigofera*
daleoides (16), *Hermbstaedtia odorata* (17)
en *Seretlwana* (18) en meng hulle en kook
hulle totdat hulle gaar was en laat hom dit
drink om die ander twee van meisies te
help; en ek voltooi toe sy (behandeling)
so.

(13) *Mositsane*: 'omkering' valwyse (vgl. B.40).

(14) *Thotamadi*: (Pl. 23) *Jatropha erythropoda* Pax et Hoffm. rooikambroo.

(15) '*go bona mosese*': om te menstrueer.

(16) *Phenyabanna*: (pl. 260) *Indigofera daleoides* Benth.

(17) *Thepelefsane*: (Pl. 618) *Hermbstaedtia odorata* Burch. T. Cooke.

(18) *Seretlwana*:

L.18

Jaanong ke ya kwa t'ihogong Ke tsa'a *Mmilo*⁽¹⁹⁾: modi wa teng, le *Moologa*⁽²⁰⁾: modi wa teng, le *Seretlwana*, modi wa teng.

Ke a di *kgakgatha*⁽²¹⁾ ka phalo. Ke tsaa lengetana, ke di loka mo teng. Ke tsa'a tlhogo ya *tshweni*, lerapo la teng, e tonanyana, ke a le *kgekgetha*⁽²²⁾ ka phalo, ke di loka mo lengetaneng, ke a di tlhakanya.

Ke kgetla *motlhô*, ke a o loga kgari. Ke tsa'a lengetana lele, ke le isa mo mollong ke kgothetse mollo, di butswa; ke mo rwea kgari e ya motlho, ke tsa'a lengetana lele le le bollo le ditlhare tsa teng, ke mo pege mo tlhogong

Ge ke fetsa, ke a di folosa Kgari e, ke thibela gore a seke a tshubywa ke lengetana le.

Ke mmola tlhogo tselana fa gare ga tlhogo go e simolla fa *kgori kgoring*⁽²³⁾ go ya fa phatleng. Ke boa gape ke simolla fa gare ga tlhogo go lebana le tsebe tse pedi.

Ke tlhaba diphatso tse nne: ke tlhaba go tloga fa *kgori kgoring* le fa gare ga tlhogo, le go lebana le tsebe engwe le tsebe engwe gape

Yaanong ke tlhakanya mafura a nku le setlhare se se fšelang mo lengetaneng, ke sen'o se sila gore se nne boleta

Ke be ke se duba, ke mo tshase mo tlhogong, mo ditsefeng tse pedi tseo, gore molemo o tle o tsene fa ke mo phatlotseng teng.

Ke yona kalafi yot'he e nka mo lehang ka yona.

Ge tlhogo e ka pala ka kalafi é, a ka aramediwa gore a tswe mofufutso.⁽²⁴⁾ Tsotlhe ditshika tsa'agwe re tla be re itse gore di tshwanetse go tsama'a⁽²⁵⁾

Ge nka mo arametsa ke tla tsa'a matlapa a le marataro a a kana ka 'feisi' ya motho, a magakwa (a masweu) ke a besa mo mollong.

Nou gaan ek kop-toe: Ek neem die wortel van 'n mispelboom⁽¹⁹⁾ en van die *bergboegoe*⁽²⁰⁾ en die *Seretlwana*-plant.

Ek kap hulle fyn met 'n disseltjie. Ek neem 'n potskerf en sit dit daarin. Ek neem die kop van 'n *bobbejaan*, die been (skedel) van 'n mannetjie, en kerf dit fyn met die disseltjie en plaas dit in die potskerf en meng alles.

Ek pluk *kweekgras* en vleg dit in 'n stutring. Ek neem daardie potskerf en sit dit op die vuur en roer die vuur aan, sodat alles kan gaar word; ek sit hierdie ring van kweekgras op sy kop en neem daardie warm potskerf met die 'medisynes' daarin en sit dit op sy kop.

As ek klaar is, haal ek hulle af. Die stutring gebruik ek om te keer dat hy nie gebrand moet word deur hierdie potskerf nie.

Ek skeer vir sy kop 'n paadjie in die middel van sy kop, beginnende in die *kuiltjie*⁽²³⁾ tot op die voorkop. Ek begin so weer in die middel van die kop in lyn met die twee ore.

Ek sny dan vier snytjies: ek begin sny by die *kuiltjie*, en weer in die middel van die kop en regoor die een oor en ook die ander oor.

Nou meng ek skaapvet met die verkoalde medisyne in die potskerf, nadat ek dit fyn gemaal het tot 'n fyn poeier.

Vervolgens meng ek dit en smeer dit aan sy kop, op daardie twee paadjies sodat die medisyne kan ingaan waar ek hom gekerf het.

Dit is die hele behandeling waarmee ek hom kan probeer (genees).

As die kop nie met hierdie behandeling wil genees nie, kan (mens) hom wasem laat intrek sodat hy sweet⁽²⁴⁾. Ons sal dan weet dat al sy are sal loop.⁽²⁵⁾

Indien ek hom sou laat wasem intrek, sal ek ses wit kwartsiet klippe neem so groot soos 'n mens se vuis en hulle in die vuur 'braai' (baie warm maak).

(19) *Mmilo*: (Pl. 311) *Vangueria cyanescens* Robyns, mispel.

(20) *Moologa*: (Pl. 422) *Croton gratissimus* (Prain) *bergboegoe*.

(21) *kgakgatha*: in klein stukkies te kap met 'n handdisseltjie (*phalo*).

(22) *kgekgetha*: wisselvorm vir *kgakgatha*, om in stukkies te kap.

(23) *kgori kgori*: die *kuiltjie* agter waar die kop aan die nek kom.

(24) *go arametsa*: 'n algemene gebruik by *dingaka* om 'n pasiënt toe te maak met 'n paar komberse en velle en 'n pot met kookwater met kruie daarin, of soos hier vuur-warmklippe met water daarop, onder die komberse te hou om die pasiënt sy siekte te laat uitsweet.

(25) die are moet skoon en oop wees, sodat die bloed behoorlik kan vloei.

L.18

Ge ke sen'o a besa, ke tsa'a *motlho*, ke tsa'a *Kgopo*(26) ke epa mosima, ke lokela di'o tso tsothhe tseo f'o dimo mmogo le byang boo.

Ke mo tsisa fa, ke tsa'a kobo. Ke mo ra'a ke re a kotame. Ke tshela metsi ka iketlo, gore ke be ke utlwe gore letlapa lengwe le tshwere metsi, le re: tšhrrrr!

Bollo bo ba teng bo tsena mo meleng wa gagwe, ke mo apesitse kobo gore a seke a tsenwa ke mowa.

Ge a re: "Ke a fsa! " ke tla ne ke le apola go le gonyenyane, gore bollo boo bo fedisege bo timolloge Mme o tlaa tswa metsi a le mantsi Tlhogo ya'agwe e tla fola.

Mme le gona, ge e sa nne botoka mo tlhologong, ke tla tsa'a *Monnamontsho*(27) ke mo fisè, a o sunetsa, mosi wa teng.

Ke tla mo tseela *Mosimane-a-ralentswana*(28) mme o tlaa ba a ithimola. Ke tla tsa'a *Mogapu*(29) ke mo apela mmogo le *Mohubu*(30) le *Tshika-di-thata*(31)

O tlaa thuba, ke go re: a ya kwa nageng. O tlaa fola.

Ge tlhogo e ntse e opa e diriswa ke pelo, ke sa bolo go e leka go e alafa Ke tla bona gore bogolo nka mo tlhatsisa. Mme go mo tlhatsisa ke tiro e tona thata, kagobane re a be re mo dira 'operation' ya Setswana, ekete re mmua. Go a re ruta gore re a be re mmua ka gore o ka re o mo tlhatsisa a swa.

Yaanong setlhare ke *Mathubadifala*(32). Re batla phatsa ya *Moretwa* re a e tlhokotsa, re e tlhabe mo gare ga *Mathubadifala* e ese e epollwe. Ke yona e ke mo tshwarang ka yona. Ke itse go se epa ke sa se tshware ka seatla.

Nadat ek hulle goed warm gemaak het, neem ek *kweekgras* en *Commelina*(26), gawe 'n gat en sit al daardie goed bo-op (die klippe), asook die kweekgras.

Ek bring hom hiernatoe en neem 'n kombers. Ek sè aan hom dat hy moet hurk. Ek gooi versigtig water op, totdat ek hoor dat die een klip water kry en 'tšhrrrr! sè.

Hierdie hitte daarvan gaan in sy liggaam in, nadat ek hom met die kombers toegemaak het sodat hy nie 'n trek kry nie.

As hy sè: "Ek brand! " sal ek die kombers so 'n bietjie wegneem, effentjies, sodat daardie hitte kan opraak, bietjie minder word. Baie water (sweet) sal uit hom kom. Sy kop sal gesond word.

En verder, as dit nie beter word nie in sy kop nie, sal ek *rooistorm*(27) neem en brand, sodat hy die rook daarvan kan intrek (deur sy neus).

Ek sal vir hom 'n *plakkie*(28) kry, en hy sal nies. Ek sal van die *Mogapu*-plant(29) neem en vir hom saam met *Cyphostemma*(30) en *Lasiosiphon kraussianus*(31) kook.

Hy sal 'oopbreek', dit wil sè hy sal ope lyf hê. Hy sal gesond word.

As die kop nog seer bly word dit veroorsaak deur die hart, nadat ek nou lank probeer het om dit te genees. Ek sal sien dat ek hom liewers kan laat braak. Maar om hom te laat vomer is 'n ernstige saak, aangesien ons op hom 'n 'operasie' uitvoer op Setswana wyse, net asof ons hom oopsny. Ons kom tot die gevolgtrekking dat ons hom oopsny daar mens hom kan laat opgooi totdat hy doodgaan.

Die plant is *poeierkwas*(32). Ons soek 'n *rosyntjebos*-stok en maak dit skerp en steek dit in die poeierkwas-bol voordat dit uitgegrawe word. Daarmee hou ek (die bol) vas. So sal ek dit kan uitgrawe sonder om met die hand daaraan te vat.

(26) *Kgopo*: (Pl. 157) *Commelina albescens* Hassk.

(27) *Monnamontsho*: (Pl. 412) *Cadaba aphylla* Thumb. wilde rooistorm, swartstorm.

(28) *Mosimane-a-ralentswana*: (Pl. 8) *Cotyledon* sp. Tvl. plakkie.

(29) *Mogapu*:

(30) *Mohubu*: (Pl. 442) *Cyphostemma puberulum* (C.A. Sm.) Wild & Drummond.

(31) *Tshika-di-thata*: (Pl. 148) *Lasiosiphon kraussianus*.

(32) *Mathubadifala*: *Haemanthus* pr. *coccineus*, poeierkwas.

L.18

Ke be ke se epolle ke ntse ke sa se tshware ka seatla. Seatla same ke phatsa. Mme moriti waaka o seke wa wela mogo sone, ka ke tla be ke se sentse.

Ge ke sen' o se epolla ke a se *photla*(33) ka thipa gore go sale kgaragana ya teng fela.

Yaanong ke tla batla mafsi. Ke ba ra'a ba mpha 'põtswana'. Ke se *tlhadia*(34) ka mafsi, mme se ntse se le ka phatsa é. Ke se tlhoma ka fa teng ga 'potwana', go fitlhella se be se butswa. Ke be ke se thatlola ke be ke se inola sentse se le ka phatsa e, ke be ke tshella mafsi ale mo selong, a nwa a ba a tlhatsa.

O tla tlhatsa lefulo, mme ge Modimo o rata, o tla fola.

Ge a sa tlhatse ka pele, ke epa *Motlapatlapa* (35) ke a o sega ke sen' o o tlhaba ka phatsa ya *Moretlwa*. Ke a o kgobola ka thipa, ke be ke se isa fa dinkong tsa gagwe. Mme e tla re fela ge a se bona se tswa mafsi yaana, o tla tlhatsa ka bonako.

Mathubadifala, ge se ka mo tlhatsisa, ke a se tsaya ke yo se ba'a ke se fitlha morago ga ditlhatsana mo mabyang. Ke gore se tli lo lala se tsewa ke dilo tse di tshwanang le dimpsa, ka gore se nkg a mafsi.

Ke gore ke badimo. *Badimo ba tsama'a mo lefatsheng ba tsentse meoya ya bona mo dibataneng tse di sêlang, jaaka bophiri le bophokobye.*

Go thusa *Mathubadifala* jaaka ge a na a tlhatsisa, re tsa'a *Ntige*(36) le *Mogôtlhô*(37) re a di tlhakanya. Re a di mo apela, a nwi a ba a fole.

Ek grawe dit uit terwyl ek steeds nie daaraan raak nie. 'My hand is die stok'. En ook moet my skaduwee nie daarop val nie. daar ek dit so sal bederf.

Nadat ek dit uitgegrawe het maak ek dit met 'n mes *skoon*(33) sodat slegs die bol oorbly.

Nou neem ek melk. Ek sê aan hulle om vir my 'n 'potjie' te gee. Ek *kook* dit *mel*(34) melk maar terwyl hierdie stok nog daarin steek. Ek plaas dit binne in die potjie totdat dit gaar is. Dan haal ek dit van die vuur af en haal (die bol) uit terwyl die stok nog daarin steek, en ek gooi die melk in iets; hy drink dit en gooi dan op.

Hy sal skuim opbring, en as Modimo wil, sal hy gesond word.

As hy nie gou opgooi nie, grawe ek 'n *Ammocharis*-bol(35) en ek sny dit nadat ek dit met 'n *rosyntjebos*-stok gestee het. Ek krap dit skoon met 'n mes, en hou dit voor sy neus. Net sodra hy dit sien terwyl die melk so daaruit kom, sal hy sonder meer opgooi.

As die *poeierkwas*-bol hom laat opgooi, neem ek dit en gaan sit dit weg, en ek gaan sit dit agter die bossies in die gras. Dit wil sê dit sal die nag daar lê en deur goed weggeneem word soos honde, aangesien dit na melk ruik.

Dit wil nl. sê dis die voorvadergeeste. *Die voorvadergeeste wandel op die aarde deurdat hulle hul geeste in roofdiere plaas wat (kos) optel, soos die wolwe en die jakkalse.*

Om die *poeierkwas* te help, soos wat hy daardeur opgegooi het, neem ons *Ntige* en *kameeldoring*(37) en meng hulle. Ons kook dit vir hom, hy drink en word gesond.

(33) *photla*: om met 'n mes af te skraap, skil, skoonmaak.

(34) *tlhadia*: om iets met water, melk, ens. te kook.

(35) *Motlapatlapa*: (Pl. 65) pr. *Ammocharis coranica* Herb.

(36) *Ntige*:

(37) *Mogotlho*: (Pl. 411) *Acacia giraffae* Burch. kameeldoring.

L.19

TLHOGO E KGOLO

(Matebele-*ngaka* wat tussen Kgatla woon te Dikgatlong, Botswana. 1953)

Motho o o bolailweng ke tlhogo e kgolo, o alafywa ka *Tallapoa*⁽¹⁾. O tsa'a modi wa teng o se segelle mo lengeteng la Setswana, o bo o tsa'a metlang ya teng o 'ira kgari ka yona, o bo o mmee kgari mo tlhogong.

O bo o tsa'a magala o a tshella mo lengetaneng, o tshelle modi mo teng. O bo o bea lengeta mo'dimo ga kgari e. Ge a utlwa tlhogo e thutufala, a go bolelle, o bo o tsaya lengetana le sentle ka boiketlo o le baya fatshe. Ke go re: o mo rola tlhogo e tona. A ba a sikamisa tlhogo, a diga kgari.

O bo o tsee setlhare se se tswang mo magaleng, o se sile bopi o bo o mo tlhabe sefapaano mo tlhogong, ntlha tsoo-nne. Kamoso o tla bo a fodile.

DIE 'SWAAR' HOOPFYN

Iemand wat 'n swaar hoofpyn het, word behandel met duiwelsdis⁽¹⁾. Jy neem van die plant se wortel, en kerf dit in 'n kleipotskerf. Nou neem jy van die ranke van die plant en maak daarvan 'n krans, (pot-stut) en sit dit op haar kop.

Vervolgens neem jy (gloeierende) kole en gooi hulle in die potskerf, en gooi die (gekerfde) wortel daarop. Jy plaas die potskerf bo-op die potstut. As sy voel dat haar kop warm word, moet sy vir jou sê, en dan haal jy die potskerf versigtig af en sit dit neer. Dit beteken: jy lig die groot kop (-seer) van haar af. Sy moet haar kop kantel en die kransie afgooi.

Hierna neem jy die verkoolde plant in die potskerf, verpoeier dit, en maak vir haar 'n kruis op haar kop deur hierdie poeier op 4 plekke in te kerf. Die volgende dag sal sy gesond wees.

L.20

TLHOGO E KGOLO

Tlhogo e kgolo ke bolwetse bo bo tsenang mongwe le mongwe. Botsenwa ke ditshika tse di sa phelang sentle: tsa matlho le tsa ditsebe.

Ge motho a thunya tsebe, re fitlhela bokoa ba ditshika. Le matlho jalo.

Kalafi ya teng ke *mafura a tlhapi* kgotsa a noga e e bidiwang *phika*.⁽²⁾

Motswako ke pheko e e bidiwang *Legetla*⁽³⁾, le pheko e e bidiwang *Mollwana*⁽⁴⁾. Di sebedisiwa le *thethele*⁽⁵⁾. *Thethele* ke seboko sa lesaka. Di tlhakangwa ka go di remela.

Tse dingwe tsa tsona o di rwala ka lengeta mo tlhogong gore bollo ba tlhogo bo kopane le ba lengeta.

DIE GROOT HOOPFYN

Die groot hoofpyn is 'n siekte wat elke mens kan oorval. Dit word veroorsaak deur die are wat nie goed funksioneer nie: dié van die oë en dié van die ore.

As iemand oorpyn kry, vind ons dat die are swak is. En die oë net so.

Die behandeling hiervoor is die vet van 'n vis of van 'n slang wat *phika*⁽²⁾ genoem word.

Die toevoegsel is 'n kragmiddel nl. *Bulbine stenophylla*⁽³⁾, en ook die *Mollwana*-plant⁽⁴⁾. Hulle word saam met *thethele*⁽⁵⁾ gebruik. *Thethele* is die miswurm wat in die beeskraal gevind word. Hulle word vermeng deur hulle saam fyn te kap.

'n Deel daarvan plaas jy in 'n potskerf op die kop (van die pasiënt), sodat die hitte (koorsigheid) van die kop kan verbind met die hitte van die (warmgemaakte) potskerf.

(1) *Tallapoa*: (Pl. 553) *Dicerocaryum zanguebarium* (Lour.) Merrill, duiwelsdis.
 (2) *phika*: 'n slang waarvan al die *dingaka* praat: lyk soos 'n mamba, net groter en vinniger met rooi oë en seil blitsvinnig met die voorste helfte regop van die grond af gelig.
 (3) *Legetla*: *Bulbine stenophylla* Verdoorn.
 (4) *Mollwana*: plant-naam, beteken: klein vuurtjie.
 (5) *thethele*: hier 'n miswurm. Die naam word ook algemeen gebruik vir *Urginea burkei*, ook bekend as Sekanami, slangkop.

L.20

O gotsa mollo, o bo o baya lengeta mo teng ga leiso le mollo. Le nna bollo bo bo lekanyeng go le rwala mo tlhogong. Fela, se se leng teng, o seke wa sega motho ka thipa, gobane motho o ka seka a fola pila. Bo ka didimala, ba boa gape, a lwala.

O tshwanetse go *logetsa*⁽⁶⁾ ditsebe le matho ka *theko*⁽⁷⁾ ya noga le tlhapi, o tswakantswe le mafura a seboko sa lesaka se se bidiwang: thethele.

Jy maak 'n vuur, en plaas die potskerf bo op die vuurmaakplek en die vuur. Dit word net warm genoeg sodat die kop dit kan verduur. Wat belangrik is, is dat jy nie die pasiënt moet sny (vir bloeding) met 'n mes nie, want dan sal hy nie mooi gesond word nie. Die hoofpyn kan bedaar, en kom net later weer terug en maak hom siek.

In die ore en oë moet jy drup: die gesmelte vet van die slang of vis, wat vermeng is met die olie (vet) van die wurm uit die kraal wat thethele genoem word.

L.21

TLHOGO E KGOLO

(Kgatla-ngaka van Saulspoort, Tvl. 1965)

Tlhogo e kgolo, ke gore tlhogo e e lwalang, e opetse pele e sa fe nako.

Jalo ke *rola* (8) tlhogo e kgolo ka go e alafa ka pheko tse pedi fela, le seboko sa *motsutelo*⁽⁹⁾ wa dikgomo.

Seboko se bidiwa *thethele*⁽¹⁰⁾ sa *mosutele*.

Dipheko tsa teng ke: *Legetla*⁽¹¹⁾ la setlhare le pheko e e bidiwang *Mollwana*⁽¹²⁾.

Mmolwana o a fisa go feta Mmabatsane⁽¹³⁾, mme o ka kgobola letlalo la motho ge o ka lala mo ene.

Ke gore nka mmofella Mollwane mo tlhogong 'ire' kampo tse pedi mme o tla bo a fsele mmala o montsho.

Mme e na le matla go goga botlhoko.

Thethele e bonolo ka e phela ka moroto wa dikgomo. E nna mo sakeng kwa tlase ga mosuteli. Mo mothong e goga⁽¹⁴⁾ botlhoko bole.

DIE GROOT HOOFPYN

Die groot hoofpyn beteken dat die kop seer is, en aanmekaar seer bly sonder enige onderbreking.

Nou haal ek (die las) van die kop af⁽⁸⁾ deur dit te behandel met net twee middele en die beesmiswurm.⁽⁹⁾

Hierdie wurm word '*Thethele*'⁽¹⁰⁾ van die mis genoem.

Die kragmiddele wat daarby kom is: *Bulbine stenophylla*⁽¹¹⁾ en die middel *Epaltes gariiepina* (klein vuurtjie)⁽¹²⁾ genoem.

Die *Epaltes* brand erger as 'n *brandnetel*,⁽¹³⁾ en dit is in staat om 'n mens se vel te laat afdop as dit 'n naglank op hom sou bly.

Dit beteken dat ek hierdie 'klein vuurtjie' om sy kop kan bind vir 'n uur of twee, en dit sal hom 'n swart streep brand.

Maar dit is kragtig om die pyn uit te trek.

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.⁽¹⁴⁾

(6) *logetsa*: om iets in oë of ore te drup (ook Brown).

(7) *theko*: ke mafura, die olie verkry van slang of vis vet.

(8) *rola*: om van die kop af te lig.

(9) *motsutelo*, *mosuteli*: beesmis in 'n kraal.

(10) *thethele*: miswurm uit die beeskraal.

(11) *Legetla*: (Pl. 483) *Bulbine stenophylla* Verdoorn.

(12) *Mollwana*: (Pl. 644) *Epaltes gariiepina* (D.C.) Steetz.

(13) *Mmabatsane*: *Urtica* sp. brandnetel.

(14) die *miswurm* word geplaas op 'n kaalgeskeerde kruis op die kop waar kerfplekke is, dan suig hy die bloed uit.

L.21

Se a phela, jaaka molwetsi o, mme re tshwanetse go se tihakanya le setlhare se, gore le ene a kgone go phela.

MADI A NGOPE

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl. 1965)

Madi a magolo a a bidiwang *ngope*⁽¹⁾, a alafiwa ka *kgaga*⁽²⁾ le madi a yona, ka mokgwa wa karametso.

Maekgetha⁽³⁾ a ditlhare ke:

Modubu⁽⁴⁾, *Motlhakola*⁽⁵⁾
Mosunyana.⁽⁶⁾

Mosi wa mosunyana o ka idibatsa motho ge a ka o aramela thata.

Re tsaya medi ya tsona, re a tihakanya le madi a kgaga.

Jalo tshidi ya tsona re e jesa molwetse yo a bolawang ke *ngope*.

Go tswa ga madi a *ngope*, re a emisa ka kgaga le madi a yona.

Motswako o mogolo wa maekgeta a ditlhare ke *mositaphala*⁽⁷⁾. Re o tsenya mo karametsong, gore o site madi go tswa ge re mo arametsa ka kgaga le mositaphala. O tla ne a ithimola a tswa madi, mme a rothela mo phekong e a e aramelang.

Die wurm leef, net soos hierdie kranke, maar ons moet dit meng met hierdie ander middel sodat die kranke ook weer (normaal) kan lewe.

L.22

BLOEDING

Die 'groot bloeding' wat *ngope*⁽¹⁾ genoem word, word behandel met 'n *ietermago*⁽²⁾ en sy bloed, deur damp-inademing.

Die medisynes wat ingeadem moet word,⁽³⁾ is:

die *vaderlandswilg*⁽⁴⁾, 'n soort *gwarriebos*⁽⁵⁾ en die *haak-en-steek*⁽⁶⁾-doring.

Die rook van die haak-en-steek kan iemand laat flou word as hy dit te kwaai intrek.

Ons neem hulle wortels en meng hul met die bloed van die ietermagog.

Die verkoolde poeier daarvan moet die pasiënt wat ly aan bloeding eet.

Hierdie bloeding laat ons ophou met die ietermagog en sy bloed.

Die groot toevoegsel van die medisynes wat ingeadem moet word is die (gestrepte) *honderdpoot*.⁽⁷⁾ Ons plaas hom ook in die ademmiddele, om te help keer dat die bloed nie uitkom nie as ons hom die ietermagog en honderdpoot laat inadem. Hy sal aanhoudend nies, en bloed laat uitkom, en dit sal drup op die kragmiddel wat hy inasem.

(1) *ngope*: die bloeding van die neus, mond of keel.

(2) *kgaga*: ietermagog.

(3) *maekgetha*: ke ditlhare tsa karametso: die medisynes wat ingeadem moet word.

(4) *Modubu*: *Combretum glomeruliflorum*, vaderlandswilg.

(5) *Motlhakola*: *Euclea multiflora* Hiern. soort gwarriebos.

(6) *Mosunyana*: *Acacia* (litakunensis) heteracantha, haak-en-steek.

(7) *mositaphala*: die rooi- en groen-gestrepte honderdpoot wat in die gras is en deur 'n rooibok se neus tot in sy brein deurdring en hom doodmaak.

L.22

Re tliilo a tsa'a aotlhe re a sila boleta
ka e le tshidi mo lengetaneng, re be re mo
sunetsa le go mo jesa tshidi eo mo dijong
tsotlhe tse a tla di jang, le mo metsing, mme
o tla ba a folla ruri.

Mositaphala o bolaya phala, ka go e
tsena ka nko ge e fula, e be e tsenella ka
kwa bokong, e be e ja boko bo, go fitlhela
e be e swe.

Ge o ka e fitlhela o e *arela*⁽⁸⁾, o tla
fitlhela mositaphala o le teng o ntse o
phela.

Le podi kampo nku e a tle e bolawe
jalo ke mositaphala.

Kgaga ge re e tsaya e le pheko ya ngope,
ke go re ga e nke e tswa madi. Ge e tswa
madi, ke go o e thubile tlhogo. Madi a
yona a tliilo tswa mo nkong fela; gape e a
gonyela⁽⁹⁾ ge e go bona. Mme ngope, re
batla gore madi ao le one a gonyele, a
eme.

Ge a ka tswa madi mo dinkong, mme
ditaola tsa supa gore ke mokgwa wa go
loiwa, ke tliilo mo alafa ka madi a
phuduhudu, sebeta sa yona.

Ke gore: *phuduhudu* e ka siana 'dimaele'
di le 10 e somoga ditlhakwana, mme e sa
lape.

Kegore mokgwa wa yona, e kapele!
Kana o ka tsama'a mo nageng o sa e bone,
e be e re: "Bupp! " e tshosa wena!

Phuduhudu ke moleko o o kapele, jalo re
alafa moleko ka yona.

Ons neem dit alles, maal dit fyn,
aangesien dit reeds verkoolde poeier
is in die potskerf, en ons laat hom dit
opsnuif en laat hom die poeier ook eet
in al die kos wat hy sal eet, en ook in
die water, en hy sal dan volkome genees.

Hierdie honderdpoot maak 'n
rooibok dood, deur in sy neus in te
gaan as hy vreet, en daarvandaan gaan
hy dieper in tot by sy brein, en eet
daardie brein totdat hy doodgaan.

As jy hom sou aantref en oopsny⁽⁸⁾,
sal jy die honderdpoot nog lewendig
binne-in vind.

Selfs 'n bok of skaap word soms so
doodgemaak deur die honderdpoot.

As ons die *ieternagog* neem as
kragmiddel teen bloeding, 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; ook het hy die manier om sy
kop in te trek⁽⁹⁾ as hy jou sien. En
hierdie bloeding wil ons hê moet ook
so 'kopintrek' en ophou bloei.

As daar bloed by sy neus uitkom, en
die dolosse sou wys dat dit vanweë
towery is, sal ek hom behandel met
die bloed van 'n *steenbok* dit wil sê
met sy lewer.

Die rede is: 'n steenbok kan 10 myl
ver hardloop en selfs sy kloutjies kan
losskeur, maar hy sal nie moeg word
nie.

Dit wil sê sy geaardheid is, hy is
vinnig! Jy kan bv. in die veld loop en
hom nie sien nie, en dan sê hy net
"Bupp! " en hy maak jou skrik.

Die steenbok is 'n haastig kragmiddel,
daarom gebruik ons hom om toordery
te genees.

(8) *arela*: oopsny en ondersoek.

(9) *gonyela*: die kop terugtrek soos 'n krimpvarkie of skilpad.

L.23

**NGÔPÊ:(1) KE GORE BOLWETSE
BA MADI.****AANHOUDENDE BLOEDING
D. W. S. BLOED SIEKTE(1)**

(Tlokwa-*ngaka* van Gaborone, Botswana. 1955)

Ge ke bileliwa motho a bolawa ke ngope,
ke tsaya *kgaga*, dikgapetla tsa teng le madi
a yone a a bopilweng ka mmu.(2)

Gape ke tsaya *Mogoke* ke gore:
Bogoma(3) gape ke tsaya *Morokoroko*(4)
gammogo le nkgothu wa *Mosu*(5).

Ke tla kwa molwetseng ke di kgethile,
ke gore ke di remeletse.

Ke batla lengetana, ke di tshegetsa mo
mollong gore di kuelle. Re a tthatlhosa
ge di kuella, re ya go mo arametsa ka
dikobo. Di ya tima, re sila tshidi e ya
tsona.

Ka tshidi re mo thaba ditokollo tsotlhe,
re mo tshase ka tshidi e. Mo mantsiboya
molwetsi ge a robala o tlo diwa ka tshidi
ële, e dubilwe ka sereledi. Gape re a e mo
jesa entse e le yona tshitlho eo.

Yaanong ke kgonne go e emisa, madi
ao. Ke gore o a fola.

Ge re tshepile *kgaga* mo bolwetseng bo
ba ngope ke gore *kgaga* e boi thata. Ge
e ka go bona, e a hunyela(6).

Yaanong molwetse o, ge re mo alafa
ka *kgaga*, madi a gagwe a boifa a *kgaga*;
a go e *gotsa*.(7) Kegore madi a gagwe a
eme a *gotsa* a *kgaga*.

As ek geroep word vir iemand wat
ly aan tandvleisbloeding, neem ek 'n
ietermagog, sy skubbe en sy bloed wat
in 'n klont gedruk is met grond.(2)

Ook neem ek *Setaria sphacelata*(3);
verder neem ek *Pollichia campestris*(4)
saam met die *rooi gom* wat afdrup van
'n *haak-en-steek*(5).

Ek sal na die pasiënt gaan nadat ek
dit fyngekap het (met 'n handbeiltjie).

Ek soek 'n potskerf, en hou hulle
(daarmee) oor die vuur gestut sodat
die rook uit hulle kan trek. Ons neem
hul van die vuur af sodra hulle begin
rook en daarna gaan ons hom met
die komberse laat sweet. Hulle koel
af en ons maal hierdie roet van hulle.

Met die poeier kerf ons al sy lede-
mate in, en vryf die poeier vir hom in.
In die aand as die kranke gaan slaap
word hy ingevryf met daardie poeier
wat gemeng is met room. Ook laat
ons hom dit eet, nl. daardie poeier.

So kry ons dit reg om daardie bloed
te laat stilstaan (stol). Dit wil sê hy is
gesond.

As ons so veel op die *ietermagog*
vertrou in hierdie siekte van tandvleis-
bloeding is dit omdat die *ietermagog*
so skugter is. Sodra hy jou sien trek
hy terug.(6)

As ons hierdie kranke dokter met
'n *ietermago*, is sy bloed bang vir die
bloed van die *ietermago*; dit gaan
net so word.(7) Dit wil sê sy bloed
gaan staan omdat dit geword het soos
dié van die *ietermagog*.

-
- (1) *ngope*: die aanhoudende bloei van die tandvleis en neus, wat veral by natuurlike voorkom.
 - (2) *madi le mmu*: bloed wat op die grond geval het, kan met grond en al in 'n klont gedruk word vir gebruik.
 - (3) *Bogoma*: (Pl. 40) pr. *Setaria sphacelata* (Schum) Stapf. & Hubb.
 - (4) *Morokoroko*: (Pl. 349) *Pollichia campestris* Ait.
 - (5) *Mosu*: *Acacia tortilis* Forsk. Hayne subsp. *heteracantha*, haak-en-steek.
 - (6) *hunyela*: soos 'n skilpad sy kop intrek. Met die naboetsingsmagie moet die bloeding van die kranke ook 'n kop intrek'.
 - (7) *gotsa*: om te word soos, na te aap.

L.24

NGOPE(1)

TANDVLEISBLOEDING(1)

(Teks gedikteer deur evangelis van die N.G. Sendingkerk, Saulspoort, Tvl. 9.6.1962)

Bolwetse ba ngope bo alafiwa ka: *matlalo* a mabedi a *kgaga*, le *madi* a yona, le fa a tshologile fa fatshe. Ge go sena madi a *kgaga*, o tsaya madi a khudu ya metsi, ba re *kgapantlheng*.⁽²⁾

Die siekte van tandvleis- en neusbloeding word genees met: twee *skubbe* van 'n *ietermagog* en sy bloed, selfs al het dit op die grond gestort. As daar nie ietermagogbloed is nie, neem jy die bloed van 'n waterskilpad.⁽²⁾

Jaanong o epa modi wa *Mokokwele*⁽³⁾ le modi wa *Mokhukhu*.⁽⁴⁾ Dilo tse o di remela mo phatheng ka phalo. O bo o mo arametsa.

Nou grawe jy die wortels van *Bridelia mollis*⁽³⁾ en die wortels van *Mokhukhu*.⁽⁴⁾ Hierdie goed kap jy fyn op 'n vel met 'n handpikkie. Daarna laat jy hom daarmee sweet.

Ge go le mafura a phepa a nku, tshidi e ya teng ge e sitswe e le boleta, o e tsaya ka monwana, o mo gotlha mo menong.

As daar skoon skaapvet is, neem jy die fyngemaalde poeier van die verkoolde medisyne, met die vinger en vryf sy tande daarmee.

O tsaya modi ole wa *Mokokwele* le modi ole wa *Mokhukhu*, o e bofa setlhôtswanyana, o a e apaya, o mo nosa jaaka kôfi, le ge e le kopi e sa tlala.

Jy neem daardie *Bridelia*-wortel(s) en daardie *Mokhukhu*-wortel(s) en bind hulle in 'n bondeltjie en kook hulle en laat hom (die aftreksel) drink soos koffie, sê maar 'n koppie byna vol.

Yôna tshidinyana e o e tshella mo bogobeng ge a ja. A ka fola ka pela: mo malatsing a mabedi a mararo.

Daardie poeiertjies gooi jy op pap as hy eet, Hy sal spoedig gesond word; in twee dae of in drie.

Nna ka nosi ke kile ka leka ka 1923 kwa Rhenosterkraal. Ka alafa ngwana wa sekolo. A folla ruri go fitlhela kajeno. Ke mosadi, o na le bana.

Ek self het probeer in 1923 te Rhenosterkraal. Ek het 'n skoolkind genees. Sy het heeltemal gesond geword, tot vandag toe. Sy is (nou) 'n vrou, en het kinders.

L.25

GE MOTHO A TSWA MADI

AS IEMAND BLOEI

(*Motlhako*-ouderling en 'poenskop'-ngaka, dus kruiedokter' in Botswana. 1952)

Ge motho a tswa madi ka dinko bakeng la bolwetse, ke epa modi wa *Monokane*⁽⁵⁾ le wa *Moretlwa*⁽⁶⁾. Ke a di sila, ke be ke di tlhakanya. Ke molemo wa madi, kampo madi a ngope.

As iemand se neus bloei as gevolg van siekte dan grawe ek van die wortels van die *rapuisboom*⁽⁵⁾ en van die *rosyntjebos*⁽⁶⁾. Ek maal hulle fyn en meng hulle. Dit is 'n middel vir die bloed, of selfs vir aanhoudende neusbloeding.

(1) Hierdie evangelis weet niks van die vorige teks nie.

(2) *kgapantlheng*: klein waterskilpad met skewe nek.

(3) *Mokokwele*: (Pl. 141) *Bridelia mollis* Hutch.

(4) *Mokhukhu*:

(5) *Monokane*: (303) *Ozoroa insignis* Del. rapuisboom.

(6) *Moretlwa*: *Grewia flava* rosyntjebos.

L.25

Kampo motho a pšhega madi ka marago, o tla apa'a bogobe bo bo metsi o tshelle mo mogopong. O bo o tsee bupe bo ba Monokane le Moretlwa, o bo dire sefapaano mo bogobeng, o bo fuduwe, o jese molwetse. Modimo ge o rata, o tla tsoga.

Ge ke tshella bope sefapaano, ke gore ke dira gore madi a fapane, a sa tlhola a tswa ka tsela e a neng a tswa ka yona, a eme.

Of as iemand bloed ontlas kook jy waterige pap en gooi dit in 'n bord. Jy neem nou van hierdie rapuisboom- en rosytjebospoeier en strooi dit in 'n kruis op die pap, en roer dit om en laat die kranke dit eet. As Modimo wil sal hy gesond word.

As ek die poeier in 'n kruisvorm strooi, doen ek dit sodat die bloed kan kruis en nie meer uitgaan waar dit uitgegaan het nie maar gaan staan.

L.26

GO EMISA MADI

Pheko ya madi a a tswang mo mothong ka bopele kgotsa ka marago, a a tswang ka go fisa kapa ka botlhoko; kalafi ya teng a kgonwa ke pheko e e bidiwang Mokhukhuthau⁽¹⁾, ka go e apaya le go e nwa gararo ka letsatsi ka kopi, pele ga go ja dijo.

O tlhatswa madi a kafateng ga mala.

Gape *Mokhukhuthau*: o *thulega*⁽²⁾ motho ka ona. Motswako wa yona ke *Sekaname*.⁽³⁾

Ge o thulega motho, tekanyo ya teng ke 'quarter of a gallon'.

Itse gore o lekantse go tlhatswa mala. Mme o mo thulege gabedi ka beke fela.

Ge madi a tswa ka matlho kgotsa ka ditsebe, itse gore ke diso, Jalo sila *selaole*⁽⁴⁾, o se sefe pila, o se tshelle mo teng ga matlho gararo ka letsatsi, marothodi a la mararo ka gangwe mo teng ga ditsebe.

O tlhatswa ka *lesiba*⁽⁵⁾ la kgogo gararo ka letsatsi.

OM DIE BLOED TE LAAT STOL.

'n Kragmiddel vir die bloed wat voor of agter uit 'n mens kom en wat brand of pyn veroorsaak, die genesing daarvan kan bewerkstellig word met die middel wat *Triumfetta*⁽¹⁾ genoem word, deur dit te kook en 'n koppievol daarvan drie maal per dag te drink voor ete.

Daardeur reinig jy die bloed binne in die maag.

Ook kan hierdie plant gebruik word as 'n enema.⁽²⁾ Dit word versterk deur die bolplant: slangkop.⁽³⁾

As jy iemand 'n enema gee, dan neem jy 'n kwart gelling van hierdie middel.

Jy weet dat jy genoeg geneem het om die maag uit te spoel. Maar jy moet hom net twee enemas per week gee.

As die bloed by sy oë of ore uitkom, moet jy weet dat dit sere is. Maal nou van die Lantana-plant⁽⁴⁾ en sif dit goed deur en gooi dit drie maal per dag in die oë of drie druppels op 'n keer in die oor.

Jy moet die oor 3 maal per dag uitwas met 'n hoenderveer.⁽⁵⁾

(1) *Mokhukhuthau*: *Triumfetta* sonderi Fic. + Hiern.

(2) *thulega*: om 'n 'enema' te gee, destyds met 'n beeshoring as tregter.

(3) *Sekaname, Thetheli*: *Urginea burkei*, slangkop.

(4) *Selaole*: *Lantana rugosa* (Thurb.)

(5) *lesiba*: 'n veer (soos van 'n tarentaal of hoender).

L.27

*PHEKO E TSAMAYA LE MADI
A MOTHO*

Leswalo la mmita le tsamaya le madi a motho ka go dubiwa ka mafura a phologolo e a sa e *bineng* mo tihagong ya gagwe.

Ge motho a *bina* selo kgotsa go ana phologolo, e a mo *sira ka seriti*⁽¹⁾ sa yona, gonne o a e ana.

Leba *Motlhakola*⁽²⁾ wa ditlhako ge di wele ka *lerethe*⁽³⁾. Itse ge di gana mafura ao fela.

Gape itse gore a ka dumelwa ke amangwe le amangwe jaaka a phala kampo a podi, gongwe nku kampo kgomo kampo a phofu.

*'N KRAGMIDDEL MOET
SAAMSTEM MET MENS SE BLOED*

Die roeperkragsalf moet saamstem met 'n mens se bloed, deur met 'n dier se vet gemeng te word, wat hy nie vereer as *totem* dier nie.

As iemand iets of 'n dier as totem het, dan '*oorskadu*' (die dier) hom met sy 'persoonlikheid'⁽¹⁾ omdat hy (die dier) vereer.

Let op die dolosse se valwyse '*Motlhakola*'⁽²⁾ wanneer hulle op die 'rug' val.⁽³⁾ Weet dat hulle net daardie soort vet weier (vir die paraat).

Weet ook dat enige ander soort vet geskik sal wees, soos die van 'n rooibok of 'n bok, of die van 'n skaap of bees of van 'n eland.

L.28

GO PHEPAFATSA MADI

(Matebele-*ngaka* wat tussen Kgatla van Botswana woon, 1953)

Ge o bona o ingwa'a, mme go tswa lekgaraga, o tsa'a modi le kutu ya *Bogoma*⁽⁴⁾ o e tlantle, o e lokele mo metsing gore e robale mo teng. Kamoso o tihape mmele otlhe. O tla tswa sethito thata mo mmeleng. E tla re morago ga sethito, o tla utlwa mmele o baba. Ge o ingwa'a o ka seke wa tswa dikgaragana, mme o tla fola.

OM DIE BLOED TE REINIG

As jy jouself krap en daar 'n knop te voorskyn kom, neem jy die wortel en stingel van *Setaria sphacelata*⁽⁴⁾ stamp dit fyn en sit dit in water om so te oornag. Die volgende môre moet jy die hele liggaam was. Jy sal baie sweet. Nadat jy gesweet het, sal jou liggaam begin jeuk. As jy jou krap sal daar nie meer knoppe kom nie, en jy sal gesond word.

-
- (1) *Seriti*: Persoonlikheidsuitstraling, die 'iets' wat elke mens en dier het wat hom 'n lewende persoonlikheid maak.
 - (2) *Motlhakola*: beteken 'omkering' as die dolos op sy 'rug' omgekeer is.
 - (3) *lerethe*: die rugkant van 'n beeskloutjie.
 - (4) *Bogoma*: (Pl. 40) pr. *Setaria sphacelata*.

L.29

BOLWETSE BA PHEFO

Ge nka bona mosimane, motlhapo waagwe o tswa o tlhakana le madi, go kaya gore o tsenwe ke phefo, a mo tshwara diphilo.⁽¹⁾ Yaanong diphilo tsa gagwe di bokoa. Ga di tlho' di bereka. Engwe e bokoa.

Le ene ga a sa tlhole a natefelwa ke sepe: dijo kgotsa metshameko.

Ke tliilo mo apeela *Motokwane*⁽²⁾ lerole la teng, le *'wynruit'*⁽³⁾ le *Seswagadi* sa setlhare, se se sugang matlalo.

O tliilo nwa kgaba tse pedi, gararo ka letsatsi morago ga dijo, re tle re leke go ntsha maruru mo go ene.

Kana *'wynruit'* e thuba *'koors'* mme Batswana ba lemogile gore e dumallana le tlhare tse pedi tsa bona.

Motokwana ba tswa *Lôwe*⁽⁴⁾ ka sona.

'KOUÉ VAT' – BILHARZIA OF NEFRITIS

As ek 'n seun sien van wie die urine bloederig is, beteken dit dat die wind in hom ingedring het, en sy niere aangetas het.⁽¹⁾ Nou is sy niere swak en wil nie meer werk nie. Die een is swak.

Ook hy, daar is niks meer wat hy geniet nie: voedsel of speletjies.

Ek gaan vir hom *dagga*⁽²⁾ kook, die poeier daarvan, en *wynruit*⁽³⁾ en (pr.) *Jatropha zeyheri* die boomsoort waarmee velle gebrei word.

Hy moet twee lepels-vol drink, drie maal per dag na ete, sodat ons kan probeer om die *'koue'* uit hom uit te kry.

Wynruit breek natuurlik koors, en die Batswana het geleer dat dit saamwerk met hulle eie twee plante.

Dagga, daarmee kom hulle van *Lôwe*⁽⁴⁾ af.

L.30

SETLHARE SA MADI

(Tlokwa-*ngaka* van Gaborone, Botswana. 1955)

Seswagadi⁽⁵⁾ ke setlhare sa madi, mme molwetse o mongwe le o mongwe o o lwalang madi, a ka nosiwa kopi e tletseng ya metsi a teng, ge a tlhatlhegilwe.

Ke go re, se yo ntsha magorometsa mo ene. Se a mo thubisa gore go tswa leswe mo go ene, mme setlhare se tla sala se baakanya madi a gagwe.

MEDISYNE VIR DIE BLOED

Verfbol⁽⁵⁾ is 'n medisyne vir die bloed, en enige kranke wat bloedmoeilikeid het kan 'n koppievol gegee word van die treksel hiervan nadat dit gekook was.

Dit sal die verstopping in die persoon verwyder. Dit sal hom of haar laat ontlas sodat al die *'vuil'* uit kan kom, en die medisyne bly agter en maak die bloed reg.

- (1) *Nefritis* en *Bilharzia* wat albei bloederigheid in die urine veroorsaak, word hier geïnterpreteer as die wind wat die niere afgekoel het en laat begin bloei.
- (2) *Motokwane*: *Cannabis sativa* L., dagga. Hier is 'n geval van dagga wat gedrink moet word. (Vgl.): Watt & Breyer – Brandwijk (p. 761): "We can find no evidence of the eating of dagga in S.A."
- (3) *wynruit*: *Ruta graveolens* L.
- (4) *Lôwe*: is 'n gat in die plat sandsteen-rots, naby Mochudi en volgens oorlewering is dit daar waar die eerste mense en diere uit die aarde gekom het. Hierdie uitdrukking beteken dus: 'Vanaf die vroegste tye'.
- (5) *Seswagadi* = *Kobo-di-tshetlha*: (Pl. 50, 563) *Jatropha zeyheri* Sond. verfbol.

L. 31

THOTAMADI(1)

DIE BLOEDDRUPPER(1)

(Tlokwa-*ngaka* van Gaborone, Botswana 1955)

Seswagadi(2) se se namagadi ke:
Thotamadi. Ke setlhare sa madi. Mogongwe o fitlhela monna a rotha madi, a ntse a rotha a re: thô-thô-thô! O mo tlihathegela thotamadi. O a mo nwa. Ge e le a sitsweng, re mo tabolela ka leswana la tee, re tshela mo koping, mo metsing a belang, re a huduwe re a mo nose, kamoso le maitsibowa. Mme madi ale agwe a tla ema.

Kampo le ge e le *tlhogo*, ka e le madi, e ka nna ya alafiwa ka yona Thota-madi.

Ge *mosadi* a bona *setswalo*(3) se le sentse mo go ene, se mo tlela ka bokete, kampo go fetisa malatsi, re tsaa Thota-madi, re sege dikapetlana di le tharo.(4) Re a di tlihathega ka pitsa di le tharo yaana, mme re mo nose metsi a teng, re mo laele gore a tle e re mantsibowa a nwe metsi a teng gape. E tla re kamoso ka phakela ge bosa bo sa, a tsee kgapetla engwe a yo e epela mosima ka fa morago ga ntlo. A e tsenye mo mosimaneng oo mme a tlapologe mo go ona, ka a na a itshokile ka motlhapo; a ba a katela.

Kamosô a ba a dire jalo gape le kamosô o mongwe go fitlha mo yona ya boraro. Ke go re ka go dira jalo, o tswalla setswalo go se thibela go nna malatsi a le mantsi. Se tshwanetse go nna malatsi a le mararo fela. Ke yona kalafo ya Thotamadi.

Die vroulike verfbol(2) is rooikambroo. Dit is 'n middel vir bloed. Moontlik vind jy dat 'n man bloed drup: thô-thô-thô! Jy moet vir hom die 'bloeddrupper', rooikambroo, kook. Dit drink hy. As dit reeds verpoeier was skep ons vir hom 'n teelepel-vol uit, gooi dit in 'n koppie in kookwater, roer dit en laat hom dit drink, soggens en saans. Daardie bloed van hom sal gaan staan.

Of selfs as dit 'n kop (seer) is, – aangesien dit bloed (drukking) is (wat dit veroorsaak) kan dit behandel word met 'bloed-drupper'.

As 'n *vrou* vind dat haar maandstonde te erg vir haar is, en oormatig kom, of vir te veel dae, dan neem ons 'Bloeddrupper' en sny 3 skywe af(4). Ons kook al 3 gelyk in 'n potjie en laat haar hierdie water drink, en gee haar die voorskrif om in die aand weer van die water te drink. Die volgende môre vroeg met dagbreek, moet sy dan die een skyfie neem, en daarvoor 'n gaatjie gaan grawe agter die huis. Sy moet dit in daardie gaatjie sit en dan daarop urineer, aangesien dit haar gepla het; en dan moet sy dit toegooi.

Die volgende dag moet sy weer so maak en weer die daaropvolgende dag. Deur dit te doen, sluit sy die menstruasie af om dit te verhinder om nie baie dae lank te duur nie. Dit moet net 3 dae lank duur. Dit is dan die behandeling met 'Bloeddrupper'.

-
- (1) *Thotamadi*: (Pl. 23) *Jatropha erythropoda* Pax & Hoffm. rooikambroo, 'n klein plantjie met 3 bolletjies op mekaar wat 'bloed drup' as hulle seer gemaak word. Die plant het heelwat tannine in.
- (2) *Seswagadi*: (Pl. 50) *Jatropha zeyherii*, verfbol.
- (3) *setswalo*: *mosese*, bloedvloeiing, menstruasie.
- (4) die 3 skywe word van bo na onder afgesny..

M.1

GE MOSADI A SA TSHOLE BANA

Ge mosadi a sa tshole bana, go batliwa *Moremelo*. (1) Pheko, e, ke *Lesitwane*, mme ke *moremelo* mo sesading.

Re yo tswaka ka *Morothothobe*(2) o mosweu. Ka moo, ge mosadi a sa *pepi* re tla bona ka mokgwa wa sesadi, ka go bona 'tshentshi' ya gagwe.

Ge e ne e mo tsa'a malatsi a le mararo, e tla mo tsaya malatsi a tsheletseng, ka go re yona, mo lebakeng lo lotlhe e ne e *imina* e sala ka mo teng ga gagwe. Jalo madi a gagwe a neng a ntse a le mo go ene nako yotlhe, a tshwanetse go thubega a feta malatsi a mararo.

Mosadi o tla go itekodisa ka boroko ba gagwe. Ge a fetsa go ja, ke go robala. Ge o mo naya tiro, o tliilo fitlhela a robetse. Ge o tla itse gore o tlaatla pila, ke go re ge a tlhapa, o a otsela, mokgwa o o neng o ese mo ene.

Jaanong re tliilo dumela gore phodiso e tliilo ba'a teng.

Madi a gagwe a simolla go kokotlela. Kegore ge a kopanye le monna, o tsere.

Gantsi mosadi ge a sa kgone go tsaya mpa, ke go re: ge a bonye 'tshentshi', monna wa gagwe, ga a mo nee lebaka. O thibella *mami* a mangwe a a neng a tshwanetse gore a a ntshe.

Ngwana o *tlhamega* (3) mo metswetsweng e e ka nang "30 minute", ge bobedi madi a bona a tlhatswegileng pila.

AS 'N VROU NIE KINDERS KRY NIE

As 'n vrou nie kinders kry nie soek ons *Asparagus suaveolens*. (1) Hierdie middel is katdoring, en dit is 'n 'baarmoeder-sluiter' vir vroue.

Ons versterk dit met wit *Morothothobe*.(2) Ons kom tot die oortuiging wanneer 'n vrou nie bevrug word, as gevolg van haar maandstonde.

As sy voorheen drie dae geneem het en nou ses dae, is dit omdat dit in haar verberg bly.

En nou moet die bloed wat al die tyd in haar was, uitbreek in meer as drie dae.

Die vrou sal vir jou sê hoe sy geslaap het. As sy geëet het, word sy vaak. As jy vir haar werk gee, kry jy haar aan die slaap. Jy sal weet dat sy regkom, as sy vaak word wanneer sy gewas het, wat nie voorheen met haar gebeur het nie.

Ons sal nou vertrou dat daar genesing sal wees.

Haar bloed sal begin om te versamel. Dit wil sê, as sy en die man bymekaar is, dan 'neem' sy.

Dikwels as 'n vrou nie kan swanger word nie, is die rede dat wanneer sy haar maandstonde gehad het gee haar man nie vir haar kans nie. Hy keer 'n deel van die afskeiding wat nog moes afgekom het.

'n Kind word 'verwek' (3) in 30 minute se tyd as albei se bloed mooi skoon gewas is.

M.2

MOREMELO (1) WA SESADI

Go fetola mosadi gore a tle e tshole bana, re a mo remela ka *Letsididi-lanoka*. (4)

Sona se tshwanetse go *thekga* mohubu wa gagwe gore popelo ya gagwe e se ke ya lesa. Go re yalo ke gore: re alafile pusa ya mosadi gore e seke ya bowa, e tle e tshole peo ya monna.

FETUSVORMING (1) VIR 'N VROU

Om 'n verandering te weeg te bring by 'n vrou, sodat sy kinders sal kry, gee ons vir haar 'n kragmiddel-behandeling met die rivierklimopplant. (4)

Dit moet 'aangewend' word op haar nael, sodat die baarmoeder nie moet 'laat los' nie. Dit beteken: Ons het die baarmoederopening behandel sodat dit nie sal skietgee nie maar die manlike saad sal bewaar.

(1) *Moremelo, Lesitwane*: *Asparagus suaveolens* Burch. (Pl. 571)., katdoring. *Moremelo*, kan ook beteken: ' 'n middel om bevrugting te verseker'.

(2) *Morothothobe*:

(3) *go tlhamega*: die 'verwek' van 'n baba, skep, daarstel.

(4) *Letsididi-lanoka*: 'n rivierklimopplant; ook die waterlikkewaan en die krokodil.

M.2

Jalo re tlilo bona a fetogile a boile a le moimana. Go tloga foo o tla *pepa* go fitlhella a eme, go tshola bana. Phetolo ya go supa gore jaanong o eme, o tshwanetse go timollwa ke mosese wa gagwe.

Re tlil'o mo remela ka Letsididi-lanoka.

Pele re ngatha 'setokinyana', re tshuba, re sila tshidinyana ya yona, re mo tshwara mohubu ka yona, uku'tse nne, go sireletsa popelo.

Gape o a o apa'a, o a o nwa: o se nwa kabosigo, a se nwa mantsiboana. Kegore gabedi mo letsatsing pele ga go ja.

Ge a robetse, maikutlo a otlhe a gagwe ke a a batlang monna.

So sal ons vind dat sy verander het en nou verwagting is. Van daar af sal sy swanger word totdat sy ophou om kinders te kry. Die verandering om te wys dat sy ophou baar sal verminder word deur haar maandstondes.

Ons gaan haar bevrugting verseker met rivierklimopplant.

Ons breek net eers 'n stukkie af en verkool dit en maal dit in 'n poeier. Ons kerf daarvan in om haar nael op die 4 'hoeke' (windrigtings), om die baarmoeder te beskerm.

Ook moet sy van die plant kook en dit drink, in die oggende en aande, twee maal per dag voor ete.

As sy slaap sal haar hele begeerte na (haar) man wees.

M.3

GO RE MOSADI A NNE MOIMA

Moremelo (1) ke setlhare sa go re mosadi a tle a nne moima, le ge a tlhokile ngwana ngwaga tse di lesome le go feta foo.

Jaaka ge monna wa gagwe a dule tlhagala a pallwa ke go kopana le ene; a bogolo mosadi a ithwale ka monna o sele a tle a bone o a ka mo gellang metsi ge a tsofetse.

Ke go re ke tla mo batlela setlhare sa Moremelo. Ke se rufe, ke go re o a se *rufa*. O tsaya sengwe sa gago le ge e le 'sikisipensi' gongwe kgokelo, o se baya mo setlhareng.

Go rialo ke go re o lopa sengwe se o se batlang ka tebogo.

Ge e le *lepetu* (2) ke le rwese setlhare. Se tla ne se ruruga se ira *bohutaboswa*. (3)

DAT 'N VROU MOET SWANGER WORD

Die katdoring (1) (en ook bobbejaantou) is die plant wat gebruik word om te bewerk dat 'n vrou swanger sal word, selfs al het sy vir 10 jaar of langer, nie 'n kind gehad nie.

Soos wanneer haar man 'n verswering het en nie in staat is om met haar te verkeer nie; laat tog liewers hierdie vrou swanger word by 'n ander man, sodat sy iemand kan kry wat vir haar water sal skep as sy oud geword het.

Dit beteken dat ek vir haar die 'uterustoebinder'-middel moet kry (katdoring of wildedruif). Ek moet 'vra met danksegging', d.w.s. jy gee iets uit dankbaarheid. Jy neem iets van jou al is dit 'n sikspens of 'n haakspeld, en plaas dit aan die boom.

As jy dit doen, dan vra jy iets wat jy wil hê, en sê dankie.

As dit 'n nekring (2) is, dan moet ek die plant dit laat dra (om 'n tak sit). Die tak sal daar opswel en 'n vergroeiing (3) maak.

-
- (1) *Moremelo*: Een van die plante wat die uterus 'sluit' na ontvangenis: so bv.: (Pl. 571) *Asparagus suaveolens*. Burch. (katdoring). Die *Asparagus* word ook volgens Watt. & Breyer-Brandwijk p. 688, by verskeie stamme gebruik, o.a. S. Sotho om vrugbaarheid te bevorder. *Rhoicissus tridentata* (Pl. 533), bobbejaantou is ook 'n *moremelo*.
- (2) *lepetu*: nekring.
- (3) *bohutaboswa*: vergroeiing by 'n afbindplek.

M.3

Ge e le kgokelo, ke a e gokela mo kaleng. Ge e le lemao, ke a tlhaba mo teng. Ge e le 'sikisipensi' ke mo tsenya mo mmung fa gare ga medi.

Setlhare se, se na le bana jaaka ditloo, me ke tliilo tsa'a bana ba. A le mongwe o remela motho a le mongwe.

Ke go re: le ge nka tsaya di le lesome, motho a le mongwe ke mo alafa ka elengwe fela.

Ke tliilo e mo apela, mme e ntse e le yona, ke tliilo e tshuba ke mo 'tshwara' mofufu (4) ka tshidi ya yona.

O tla ne a ikapela dingatanyana tsa yona mo pitseng e e sa 'ruseng', mme a ne a nwa metsi a teng.

Go riana ke go re mosadi o tliilo fetoga 'tshentshi' (5) ya gagwe, a e bona ge ngwedi e palama, kafa bophirimatsatsi. Mme o tla ithwala pila fela.

As dit 'n haakspeld is, steek ek dit vas om 'n takkie. As dit 'n naald is, steek ek dit in die stam. As dit 'n siks-pens is steek ek dit in die grond tussen die wortels.

Hierdie plant, het 'kinders' net soos kaffergrondboontjies, en ek gaan hierdie kinders neem. Een (bolletjie) bind een persoon se uterus.

Dit meen dat al sou ek 10 neem, behandel ek een persoon net met een.

Ek sal dit vir haar kook, so heel. Daarna verkool ek dit en behandel haar naeltjie (4) met die poeier daarvan.

Sy sal vervolgens stukkies daarvan vir haarself kook in 'n potjie wat nie roes het nie, en van daardie 'water' drink.

Dit beteken dat die vrou haar maandstondes (5) gaan verander, en dit sal vind as die maan klim in die weste.

Sy sal so normaalweg swanger word.

M.4

MOTHO KE NOGA

(Kgatla-*ngaka* van Pilanesberg, Tvl., 4.4.1963)

Lenaka la moleko (6) re le dira ka mafura a motho le noga, lebolobolo.

Lebolobolo kana ke *tshutsa*. (7) Go tewa go suma ga yone noga e, ge e go utlwa, e feta e re: "Huuu! " Ke gore mowa wa yone o tletse mo go yone, e be e gakalla.

Ke tsa lebolobolo la thaba ka e le bogale. Le a tlofa bolele bo bo ka fetang 8 ft.

Motho ge a sule, a sa bola, monko waagwe ke wa noga. Ke gore re mo bophiring ba Modimo ge e tlhama motho. Ke gore mo kgwedding tse pedi ge di tletse, re fitlhela motho o ke noga. (8)

DIE MENS IS 'N SLANG

Die medisynehoring teen toordery (6) maak ons met (o.a.) mensvet en slangvet, pofadder.

Die pofadder is natuurlik 'n 'blaser'. (7) Wat bedoel word is die blaasgeluid wat hierdie slang maak as hy jou hoor, en "Huuu! sê. Dit wil sê sy asem is vol in hom, omdat hy kwaad is.

Ek neem die bergpofadder aangesien hy kwaai is. Hy spring, 'n distansie langer as 8 vt.

As 'n mens gesterf het, sonder dat hy sleggeword het, is sy reuk die van 'n slang. Dit beteken dat ons hier by die geheimenisse van God is as Hy 'n mens skep. Dit wil sê net sodra die twee maande vol is (na bevrugting), vind ons hierdie mens is 'n slang. (8)

(4) *mofufu*: nael(tjie).

(5) *tshentshi*: om te menstrueer (waarskynlik afgelei van Engels, 'change'; gewoonlik: *go bona mosese*).

(6) Hierdie horing word spesiaal berei teen toordery.

(7) *tshutsa*: (skynbaar) 'n groepsnaam vir diere wat 'blaas' soos verkleurmannetjie en pofadder. Hierdie soort diere word as van die kragtigste medisynese beskou.

M.4

Ge a nna kgwedi tse nne o na le tihogo le maoto le matsogo. Jaanong o na le ditokollo, mme o ka seke wat itse matlho le molomo. Ge a fetsa kgwedi di thatharo, go matlho le molomo le 'tsebe.

Go rialo ke gore: Motho kwa tihagong ke noga. Bagologolo ba re: "Motho ge a tihongwa ke Modimo, ke noga." Jaanong ge ke akaanya mafoko a, ke bona gore kalafi ya motho ke noga. Nna ke tsaya fela jaaka ke ne ke bona bagologolo ba tlhama selo se, eseng jaaka nka ikgopolelang.

As hy vier maande (in die baarmoeder) bly het hy 'n kop en voete en arms. Nou het hy ledemate, maar jy sal nie sy oë en mond uitken nie. As hy ses maande voltooi het is daar oë en 'n mond en ore.

Om dit te beweer beteken dat die mens na sy oorsprong 'n slang is. Die ou mense het gesê: "As God 'n mens skep, is hy 'n slang." As ek nou hierdie woorde oordink, 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, nie soos ek dit vir myself mag uitdink nie.

M.5

GO BOPA MOTHO

OM 'N MENS (BABA) TE VORM

(Kgatla-*ngaka* te Pilanesberg, Tvl., 1962)

Motho ge re mmona mo lefatsheng, ga se gore o tsalwa fela. Nyaa o a bopywa.

Go bopa motho ke tiro e kgolo, gobane mosadi o tshwanetswe ke go alafisiwa ka dipheko, go siamisa teng ya gagwe pele, gore a lemoge lebaka la *go bona lehuto* (1) kgwedi tse pedi kgotsa tse tharo, a boetse mo tshimologong ya bonyana.

Ge a bona lehuto jalo pila, o neelwa *Morothothobe* (2) o apeilwe, gore o kgone go dira ngwana mo mothong wa sesadi.

Le gona, a be a thusiwe ge a le mo sesadi gore se se bobole, go fitlha a tshole ngwana ka tshwanelo le lebaka la go tsalwa mo kgwedi tse 9 fela.

Tsela di pedi tsa themelo (3) ya popô ya motho: go nwa dipheko, le go aramela dipheko.

Ke go aramela sebokana sa pheko go bokêlela madi teng ga motho ntloneng e lengwe fela. (4)

Ka mantswe ka re: Modimo o a thusiwa, le ôna o rapedisegwe o utlwe thapellong tsa gago ngwana a tsalwe.

As ons 'n mens sien op aarde, is dit nie dat hy sommer gebore word nie. Nee hy word 'gevorm', (opgebou).

Om 'n mens te vorm is 'n groot werk, want 'n vrou behoort behandel te word met kragmiddele, om eers haar inwendig reg te kry, sodat sy kan weet watter tyd sy die 'knoping' (1) moet kry, na twee of drie maande wanneer sy gekom het by die begin van 'n kind se bestaan.

As sy die knoop so goed gekry het, word *Morothothobe* (2) aan haar gegee, wat gekook is, om te help om die kind in hierdie 'vroumens' te vorm.

Ook moet die kind gehelp word as hy nog in die vroulikheid (baarmoeder) is om nie siek te word nie, totdat sy 'n kind na behore kry, en op die regte tyd vir die geboorte nl. die 9e maand.

Daar is twee maniere om iemand te behandel met 'n oog op die vorming van die mens, (3) nl. om middele te drink, en ook om kragmiddele in te adem. Dit is, om die middel in te adem om die bloed (fetus) binne in die baarmoeder te versamel tot 'n eenheid. (4)

Met woorde, sê ek: *Modimo* moet gehelp word, sodat ook Hy gehoor sal gee aan jou gebed en dit vervul, sodat die kind gebore sal word.

(1) *go bona lehuto*: 'om 'n knoop' te kry.

(2) *Morothothobe*:

(3) *go remela, ke go bofa mosadi ka kwa popelong, gore a kgone go tshola bana*. *Remela* is om 'n vrou se uterus so te 'bind' dat sy kinders kan kry.

(4) Die bloed (foetus) in die baarmoeder moet versamel word deur die kragmiddel en bymekaar gehou word.

M.6

GO FETOLA SETSHEDI

Go fetola motho kampo setshedi se se namagadi kgotsa se se tonanyana. Ke gore ge mosadi a ka belega basetsana fela, ke tshwanetse go mo alafa ka mfetola wa dipheko tse:

Morokolopodi (1) le
Mfetola (2) le
Moologa (3)

Go rialo, ke go re ge a tshwanetse go tshola ba ba tonanyana, re a mo fetola ka tse tharo tsele, mme e le tse di tonanyana. (4)

Ge re batla go re a belege basetsana re a mo fetola ka tse di namagadi.

Ke go re go na le *Morokolopodi* o motonanyana le o monamagadi, le *Mfetola* le *Moologa* jalo fela.

Re tlilo tshuba kungwa ya *Moologa* re e tlhakanya le tse dingwe, di sa tshubiwa.

Mosadi re tlilo mo tlhabela letheka, le monna jalo ka *Mfetola* o.

Ka mo kitsong ya rona go na le ngwaga o re ka kopang gore a re tsholele mosimane. Foo re tla dirisa tse ditonanyana.

Ge e le *pôô* ke tla a tlhabela dinôka le mokokotlo ke be ke e nosa *Mfetola* o.

Ene ntate ke mmonyane a fetola dikgomo tsa gagwe jalo, mme ga nna jaaka fela ge a rata.

Le nna ka nosi ke na le basimane ba ba supang, le ge go fetile ba ba bedi, mme kajeno re dirisitse *Mfetola* o, gore ge *Modimo* o rata re tle re fiwe ngwana wa mosetsana.

GESLAGSVERANDERING

Om 'n mens of 'n lewende (dier) te verander wat vroulik is of wat manlik is. Dit beteken dat as 'n vrou net dogters kry, dan moet ek haar behandel met die volgende kragmiddele wat kan 'verander':

bokdoring (1) en
Indigofera sp. (2) en ook
bergboegoe. (3)

Dit beteken dat as sy seuns moet kry, 'verander' ons haar met bg. drie plante maar met die manlikes. (4)

As ons wil hê sy moet dogters kry, 'verander' ons haar met vroulike plante.

Dit beteken dat daar 'n bokdoring-plant is wat manlik is en een wat vroulik is. So ook die *Indigofera* en 'n bergboegoeplante.

Ons sal die vrug van die bergboegoe plant verkool en meng met die ander wat nie gebraai is nie.

Ons sal inkerwinge vir die vrou op haar heupe maak, en ook die man, met hierdie *Indigofera*-plant.

Volgens ons kennis is daar 'n jaar waarin ons kan vra dat sy vir ons seuns moet baar. Ons gebruik daarvoor die manlike plante.

As dit 'n bul is sal ek inkerwinge (met die middel) maak op sy kruis en sy rug en laat hom hierdie *Indigofera* drink.

Ek het my vader gesien toe hy sy beeste verander het, en dit was net soos hy dit wou gehad het.

Persoonlik het ek 7 seuns, al is twee van hulle reeds dood, en ons het nou hierdie 'verandering' toegepas, sodat as *Modimo* wil, ons 'n dogter gegee sal word.

(1) *Morokolopodi*: pr. *Lycium tetrandrum*, bokdoring.

(2) *Mfetola*: (Pl. 601), *Indigofera* pr. *hilaris* Eckl. & Zeyh.

(3) *Moologa*: (Pl. 422) *Croton gratissimus* Prain, bergboegoe.

(4) Meeste plante wat dorings het is manlik, en sonder dorings vroulik; maar soms kry twee plante dieselfde Tswana-naam, maar die een is manlik en die ander vroulik.

M.7

PUSA (1) MO SESADING

Kitsiso ya mosadi ge a sa tshole bana, a sa le monye mo bophelong ba gagwe, a na le ngwaga di le 26–30, ke go re o na le bolwetse bo re bo bitsang *pusa*.

Mosadi a ka se ka a *ima* ngwana ge a lwala bolwetse ba *pusa* mo lebakeng la sesadi, gobane popelo ya mosadi e a tlhatsa, e gana bophelo be sesadi, mme mosadi a ntse a ikhunela, (2) kgotsa go bona lehuto, mme a sa ithwale.

Kalafiso ya teng ke: seboko se se bidiwang *khunyedi*, gongwe phepheng le mokatane wa ntlha.

MISLUKTE SWANGERSKAP (1)

Die bekendmaking van 'n vrou se onvermoë om kinders te kry, terwyl sy nog jonk is en sy nog maar 26–30 jaar oud is, is omdat sy die ongesteldheid het wat ons 'teruggee' noem, nl. mislukte swangerskap.

'n Vrou kan nie 'n kind 'dra' (in die baarmoeder vorm) as sy hierdie siekte van 'teruggee' het tydens haar swangerskap nie, want die baarmoeder van die vrou 'braak', en weier die vroulike leefwyse, en dit terwyl die vrou haar maandstondes kry, (2) of verwagting word maar nie volle swangerskap bereik nie.

Die genesing hiervoor is: die wurm wat genoem word *khunyedi* of 'n skerpioen saam met die eerste wilde waatlemon.

M.8

GO SEKAMA GA POPELO

Mosadi ge a tshotse bana ba le bane, fela a ema go tshola bana, mme a ruruga maoto, le mabogo, a tshela ka go opywa ke tlhogo bosigo le motshegare, ebile a *phuile* sefatlhogo, ke go re o a be a lwala bolwetse ba popelo.

Lebaka la gagwe, a sa tlhole a bona lehuto, ke go re popelo e sekame pele ga lebaka; la ema. Lehuto la gagwe le tla ka go imina.

Kalafo ya teng ke ka: *Thabo*, (3) le *Seswagadi* (4) le *Selomi*. (5)

SKEEF HANG VAN DIE BAARMOEDER

As 'n vrou vier kinders het, en ophou om kinders te kry, en haar voete opswel en haar arms, en sy nag en dag voortdurend hoofpyn het, en haar gesig ook nog geswel is, is dit omdat sy 'n ongesteldheid van die baarmoeder het.

Die rede waarom sy nie meer 'n kind 'ontvang' nie, is omdat haar uterus te vroeg skeef hang. Haar ontvangenis word 'n storting.

Die genesing hiervoor is met die volgende middele: kakieonkruid (3), verfbol (4) en *Rhynchosia burkei*. (5)

M.9

BOLWETSE BA PHOTSA (6)

Bolwetse bo, bo thata go alafywa. Photsa ke bolwetse ba go gatisiwa madi a pelego a motho a a tlang le ngwana a sule. Jalo madi ao re a bitsa madi a photsa.

MISKRAAM AS SIEKTE

Hierdie siekte is baie moeilik om te genees. Miskraam is 'n siekte wat veroorsaak word deur 'n mens te laat 'trap' op die bloed wat kom in 'n kraamgeval waar die foetus reeds dood is. Daardie bloed noem ons miskraam bloed.

(1) *pusa*: 'teruggee' d.w.s. die onvermoë om bevrug te word.

(2) '*go ikhunela ga mosadi*': maandstondes kry.

(3) *Thabo*: (Pl. 512) *Gomphrena celosioides* Mast., kakieonkruid.

(4) *Seswagadi*: (Pl. 463) *Jatropha zeyherii* Sond., verfbol.

(5) *Selomi*: (Pl. 558) pr. *Rhynchosia burkei* Benth.

(6) *photsa*: is om 'n miskraam te hê veral gedurende die eerste paar maande van swangerskap.

M.9

A kgona go *loya* (7) motho ka go mo gatisa macto, e fele e be bolwetse bo bo pallang dingaka tsa batho basweu.

Mme se ke boloi:

Bo alafywa ka meleko e:

tšhadube(8), *loôpô* (9),
'boloisele', *mmu wa matlhorwe* (10)
le gala ya *leobu*, le *madi* a motho,
fela.

O a di tlhakanya ka *Moragangaka*.(11)

O dira lenaka la go alafa ka lona.

'n Mens kan daarmee getoor (7) word, deur te maak dat hy met sy voete daarop trap, met die gevolg dat dit 'n siekte word wat blanke geneeshere nie gesond kan kry nie.

Maar dit is toordery.

Dit word deur die volgende kragtige middele behandel:

Boteti se minerale klip (8) geel-grond (9) blousel, grond van die Matlhorwekop (10) en die gal van 'n verkleurmanneltjie, en 'mensbloed', net dit.

Jy meng dit alles met stinkbas. (11)

Jy maak hiervan 'n medisynehoring om mee te genees.

M.10

GE BOIMANA BO IMINA (12)

Ge mosadi a le moimana, mme boima ba mosadi bo imina a bonetse kgwedi ruri, re a be re alafa lebaka la mpa ya mosadi gore a seka a senya kgotsa go tsholla *namane* (13) e e momonegileng.(14)

Kana go rialo ke lebaka le le dirisang gore namane e tsalwe ka dikgwedi tse e leng tsona, ka mokgwa o:-

Namane e tsalwa dikgwedi tsa yona di le some.

Pheko ya sesadi ke Morare. (15) Jalo re mo arametsa dikala tsa Morare. Gape re ngatha segwere sa Morare re se apaya, se bela, re faga *leselesele* (16), re mo naya, a ja malatsi a bêkê mo mesong le mantsiboana.

AS 'N MISKRAAM DREIG (12)

As 'n vrou swanger is, en haar swangerskap dreig met 'n miskraam nadat sy reeds nie meer haar maandstonde gekry het nie, behandel ons die baarmoeder van die vrou sodat sy nie die 'kalf' (13) (die ongebore kind) wat nie gelukkig is nie(14), 'uitstort'.

Deur dit te doen, word verseker dat die kind gebore word in die aangewese maande, en wel op hierdie wyse:-

Die kind word gebore nadat hy '10' maande oud is.

Die kragmiddel vir vrouens is die *Morare*-rankplant. (15) Ons laat die vrou die takkies wat skroei inadem. Ook neem ons 'n stuk van die bol van die plant en kook dit, en maak dan daarvan slappap (16) en gee dit aan haar vir 'n week lank, soggens en saans.

(7) *loya*: 'toor' in die sin dat iemand wat op hierdie miskraam bloed trap, self 'n miskraam sal hê.

(8) *tšhadube*: Rooi minerale klip van Boteti, Noord-Botswana.

(9) *loôpô*: geel-grond.

(10) *mmu wa matlhorwe*: 'toor'-kragtige rooi-geel grond bo op Pilanesberge.

(11) *Moragangaka*: *Pittosporum viridiflorum* Sims.

(12) *go imina*: die refleksief van '*mina*' om 'n neus te snuit dus: self uitsnuit; hier: 'n miskraam dreig.

(13) *namane*: kalf, maar ook soos hier: die fetus, ongeborene.

(14) *momonega*, *ngôngôrega*: ontevrede te wees.

(15) *Morare*: 'die ranker', 'n rankplant, pr. *Cyphostemma sulcatus* C.A.Sm.

(16) *leselesele*: slappap.

M.10

Pheko e, Morare e tlhatswa teng ya mosadi pila le go rara namane mo teng ga popelo, gore mosadi a se senye.

Tiriso engwe, namane e golela kapelepele. E tla e nonofile ka dikgwedi tsa yona.

Namane ge e ka tlhaga ka kgwedi ya bo 6 kampo ya bo 8, ga a nke a phela. A ka phela ge a tlhaga ka kgwedi ya bo 7 gongwe 9 kampo 10.

Hierdie *Morare*-kragmiddel wás 'n vrou se binnekant mooi skoon en rank ook die 'kind' mooi vas binne in die baarmoeder, sodat die vrou nie 'n skade moet aanrig nie.

'n Ander gevolg: die ongebore kind groei baie vinnig. Hykom frisgebou tevoorskyn op een van sy maande.

Indien 'n ongeborene op die 6e of 8e maand sou verskyn, sal hy nie leef nie. Maar hy kan leef as hy op die 7e of 9e of 10e maand sou kom.

M.11

GO PHUTHELA⁽¹⁾ MADI A MONNA

OM DIE MAN SE 'BLOED' TE 'VERSAMEL' (1)

(Tlokwa-*ngaka* van Gaborone, Botswana, 7.5.1955)

Ge mosadi a lwala bolwetsi ba *pusa* (2) re mo alafa ka *Ngámane*. (3) Ke go re, re a sega kwa tlase, re se dira maragonyana. Mme mosadi re mo laela gore a se tlhatlhege mme a se tlhokomele gore se seke sa wa. Ge se wa, a se emise, go fitlhela se butswa, ke gona a tlhatlhollang.

As 'n vrou die siekte het van 'terug te gee', (2) behandel ons haar met *Hypoxis rooperi*. (3) D.w.s. ons sny (die bol) onder af en maak daarvoor 'n 'sitvlakkie'. Ons gee aan die vrou die opdrag om dit te kook en om op te pas dat dit nie omval nie. Indien dit omval moet sy dit weer laat staan totdat dit gaar is, waarna sy dit van die vuur kan afhaal.

Ge a se tlhatlhotse, ga a se tshelle mo koping. Ke go re o a se gatella mo pitseng ka menwana, a ba a nwa metsi a teng a ntse a se gateletsa. Le ge a ka se ntshetsa a se baya mo koping se ntse se eme ka marago ge a nwa metsi ao.

As sy dit afgehaal het, gooi sy dit nie in 'n koppie nie. D.w.s. sy druk dit vas in die potjie met haar vingers en drink daardie water terwyl sy dit so vasdruk. Sy kan dit selfs uithaal en dit in 'n koppie sit, om so op die 'sitvlak' te staan terwyl sy daardie water drink.

Go dira jalo ke go re, re itsa gore se seke sa tshikinyega, mme se dira gore le yona popelo e eme go le gongwe, e se ka ya nna ya tshikinyega.

As ons so maak, is dit om te verhoed dat dit wikkell, en dit verseker dat die baarmoeder op een plek sal staan en nie heen en weer moet skommel nie.

Le ge a ka tlhatlega jalo malatsi a a ka nang le ge e le beke tse tharo. A nwa kamoso le mantsiboya.

Sy kan so aanhou om dit dag vir dag te kook selfs vir 3 weke lank. Sy drink (die water) elke oggend en aand.

Séle se ntse se tlhatlhogwa jalo ngaka o tsaya *Ngámane* o mongwe, mme o a se betla go nna sethibo. O tla nna a bitsa mosadi a se mo naya gore a ye go se lekanya, gore se mo thibe sentle.

Terwyl daardie (bol) so gekook word, neem die *ngaka* 'n ander *Hypoxis rooperi* bol en sny dit in die vorm van 'n prop. Hy gee dit aan die vrou om in haar te pas en haar goed te sluit.

-
- (1) Die opvatting is dat die baarmoeder die vrou se bloed en die semen van die man moet 'versamel' en vorm tot 'n mens. Waar hierdie teks in goedertrou gegee is, en nou ook so weergegee word, lewer dit 'n belangrike toeligting oor die *ngaka* se opvatting van bevrugting.
- (2) *pusa*: van *busa*, om terug te gee, dus die semen terug te gee i.p.v. op te neem en daarmee 'n mens te 'vorm'.
- (3) *Ngámane*, *Tshuku-ya-pôô*: (Pl. 91; 499) *Hypoxis rooperi*. Moore.

M.11

Yaanong ge se mo lekanye ditaelo di laetse gore se nne fa tlhogong ya gagwe, mme ka nako le nako ge a kopana le monna, ge monna a tloga, o thiba ka sona, go fithhela beke tse tharo kampo tse nne. Kana mo mosong o mongwe le o mongwe ge a tsoga, o a se ba'a.

Ngaka o tlaatla a se fithhela, a re: "Ko'o se latlha." A ba a se tsaya a yo se sila se ntse se na le madi a monna le mosadi. A tsee bopi bo, a ba na'a a re ba je.

Bo tla yo tshwara madi a bone, ka monna o jele madi a mosadi, mme mosadi o jele madi a gagwe. Ke go re madi a bone a tla ratana. Mosadi o tla kgona go phuthela madi a monna mme ba tla bona ngwana.

As dit haar pas, kom die voorskrifte dat dit by haar kopenent moet wees en dat elke keer wanneer sy en die man bymekaar is, wanneer hy haar verlaat moet sy daarmee toemaak, vir 3 tot 4 weke lank. Elke oggend as sy opstaan sit sy dit weg.

Die *ngaka* sal kom en dit daar vind en sê: "Ek gaan dit weggooi". Hy neem dit dan en gaan maal dit fyn terwyl die 'bloed' van die man en die vrou nog daaraan is. Hy neem hierdie poeier en gee dit aan hulle en sê hulle moet dit eet.

Dit sal hulle bloed(e) gaan vasvang aangesien die man die vrou se bloed geëet het en die vrou het sy bloed geëet. Dit meen dat hulle bloed nou van mekaar sal hou. Die vrou sal nou in staat wees om die man se bloed 'te versamel' en hulle sal 'n kind kry.

M.12

GO HUBULOGA, (1) GORE GO TSALWE

Dikgomo di alafywa ka setlhare sa *Mohubu* (2) gore di hubuloge, ke go re di bofologe, di tsale.

Se a tihakangwa le *Mabofe* (3) le *Mojakabomo* (4) le *Theteli* (5) le *Sejabaleki* (6) le *Morala* (7), go tihapisa dikgomo gore di tsale.

Mohubu o a nowa ke motho o monamagadi le o motonanyana, gore a mewa ya bone e funologe, ba seke ba nna ka go hupellana.

O se tihakanya le *Khupamarama* (8) re be re se bitsa re re:-
"Fitlholang, se bipilwe bofitlha bo sobologile.

OM VRUGBAARHEID TE BEVORDER (1)

Die beste word behandel met die *Cissus puberulus*-plant (2) sodat hulle 'losgeknoop' kan word en vrugbaar wees.

Dit word gemeng met *Cissus quadrangularis* (3) en 'met-opset-eet' (4) asook slangkop (5) en *Scilla lancifolia* (6) en die Transvaalse katjiepiering (7), om die beste daarmee te besprinkel sodat hulle kan kalf.

Vrouens en mans drink ook die *Cissus puberulus* plant sodat hulle wedersydse gesindheid kan losknoop, en hulle nie 'ingehoue' teenoor mekaar moet wees nie.

Jy meng dit met die groot bitterappel (8) waarna ons dit aanspreek en sê: "Moenie meer vir mekaar wegsteek wat bedek is nie die donker grys is ontbloot". Nou behoort hulle 'bloed' ook te ontvou. (9)

(1) *hubuloga, bofologa*: om los te knoop.

(2) *Mohubu*: (Pl. 442) *Cissus puberulus* C.A.Sm.

(3) *Mabofe*: (Pl. 1) *Cissus quadrangularis*.

(4) *Mojakabomo*:

(5) *Theteli*: (Pl. 64) *Urginea Burkei*, slangkop.

(6) *Sejabaleki*: (Pl. 535) *Scilla lancifolia* Bak.

(7) *Morala*: (Pl. 344) *Gardenia spatulifolia* Stapf & Hutch. Transvaalse katjiepiering.

(8) *Khupamarama*: (Pl. 35) *Solanum incanum* L., groot bitterappel.

(9) Die idee hier is: 'n wedersydse ongenaakbaarheid wat bevrugting verhinder, wat nou geneses moet word.

M.12

Ge Mohubu o sa apeiwa, ke borebotlhole.
Mme ge bo apeilwe se a fodisa. Le
Mojaja (10) fela jalo.

As die *Cissus puberulus* nie gekook
word nie, is 'dit gif. Maar as dit gekook
is genees dit. Ook die bobbejaangif (10)
net so.

M.13

TLHAGALA MO POPELONG

(Kgatla-*ngaka* van Pilanesberg, Tvl. 1962)

Mosadi ge a dule tlhagala mo teng ga
popelo, (11) o alafywa ka pheko e; ke
Modikaletlhaka, (12) e e tlhogang kwa
Thabazimbi mo nokeng e e bidiwang
Thokwe.

E alafa tlhagala pila; e tsaya malatsi
a beke tse pedi. E tla bonala ka fa ntle
ga molwetse.

Tsamaiso ya pheko e, o e apaya
sebakanyane sa "fifteen minutes", o se
tthatlola (13) mo isong, se fola, o bo o se
tlatsa mo botlolong. Mosadi a nwe ka
kgaba e kgolo gararo ka letsatsi.

'N SWEER IN DIE BAARMOEDER

'n Vrou wat 'n sweer in haar baar-
moeder het (11) word behandel met 'n
middel, *Modikaletlhaka* (12), wat groei
by Thabazimbi by die Thokwerivier.

Die plant genees die sweer baie mooi,
en neem twee weke. Die sweer sal daarna
aan die buitekant van die pasiënt verskyn.

Die gebruik van hierdie middel is
om dit vir omtrent vyftien minute te
kook waarna dit van die vuur af gehaal
word (13), afgekoel word en 'jy maak
dit daarna vol in 'n bottel'.

Die vrou moet 'n groot lepel vol
daarvan 3 maal per dag drink.

M.14

PÔFÔ (14) YA MOSADI KA DITLHARE

Mo pofong ya mosadi ka ditlhare tsa
Setswana, ba tsaya boletswa ba
Morekhuri (15) le bonôta ba *Moôka*. (16)
Ba tswala mosadi peleging ya gagwe ka
go di apela *metlhobolokong* (17) ya mes ima.

Jalo mosadi ga a belege. O swa ka mpa ge
go sena motho yo a itseng pofollo ya teng.

*OM 'N VROU MET MIDDELE TE
'BIND' (TE 'TOOR') (14)*

In die 'vasbind' (toor) van 'n vrou
met Tswana-middele, neem hulle die
voëlent op 'n tambootieboom (15)
en die hars van die soetdoring. (16)
Hulle sluit vir die vrou haar baarvermoë
deur dit in gate waarin tuitmiershope (17)
is te kook.

Nou kan die vrou nie kraam nie. Sy
sterf terwyl sy swanger is, as daar nie
iemand is wat weet om haar te 'ontbind'
nie.

(10) *Mojaja*: (Pl. 58) *Adenia digitata*, bobbejaangif.

(11) die dolosse sal hier bepaal dat daar 'n sweer is in die baarmoeder.

(12) *Modikaletlhaka*:

(13) *tthatlola*: om 'n pot van die vuur af te haal.

(14) *pôfô*: 'vasbind', hier gebruik in die sin van 'toordery'.

(15) *Morekhuri*: *Spirostachys africanus* Sond. tambootie.

(16) *Moôka*: *Acacia karro*, soetdoring.

(17) *Metlhobolokong*: 'n tuitmiershoop (Rysmiere is die kontak met die voorouers
onder die aarde).

M.14

Nna ke bofolla mosadi a ntse jalo. Ke tsaya moleko o mošibidu wa *Matlhorwe* (18) *Moragangaka* (19), dintsi tsa *moōka*. (20) Ke mo arametsa ke di tlhakantse le go mo nosa *Sekgopamatlakala*. (21)

Ka ngwaga wa 1959 go kile ga tla mosadi a tswa Slangkop a na le ngwaga a ntse a ithoele namane mme ke fitlhetse a bofilwe jalo.

Ke ile ka ipega mo kgotleng la morafe, gore ke tshotse motho yo a lwalang pobolo ya pōfō. Ka ipega gore ge e ka swa ke bane le bopaki bo bo tletseng pila.

Mme ke tsere beke ke alafa mosadi yo. Erile ka tsatsi la bo 8 ka kgona. A belega, a tshola mosetsana o moriri o motona le meno a le mane.

Morago ka begella kgosi gore ke kgonne, o belege.

Ke lebogilwe ke 'base' waagwe, morena X, kwa Slangkop ka kgomo.

Ek maak 'n vrou 'los' as sy in so 'n toestand is. Ek neem van die rooi 'toor'-grond bo op die *Matlhorwe*-berg (18), 'Stinkbas' (19), môka-bye. (20) Ek meng en braai hulle en laat haar die dampe daarvan inadem en laat haar 'vuilgoed-veër' (21) drink.

In 1959 het 'n vrou na my gekom van Slangkop af wat reeds vir 'n jaar swanger is, en ek het (met die dolosse) bevind dat sy so gebind is.

Ek het dit aangemeld by die stam se *kgotla* (hof) nl. dat ek iemand (onder my sorg) het wat ly aan die siekte van 'gebind' te wees. Ek het myself aangemeld, sodat indien sy sou sterf, ek behoorlike getuienis sou hê.

Ek het toe 'n week geneem om dié vrou te behandel. Op die 8e dag het ek geslaag. Sy het toe geboorte gegee aan 'n dogter met lang hare en vier tande.

Ek het later aan die hoofman gesê dat ek geslaag het, sy het 'n kind.

Haar baas, Mnr. X, van Slangkop, het my beloon met 'n bees.

M.14(b)

BOGAFEA

Bogafea (22) bo tla le Matebele. Ke boloi, gore basadi le barwetsana ba dumallane le bone. Bogafea ke motho ge a tshaba a tshabela mo nageng yotlhe, a tlhakane tlhogo, a ipatlela monna kampo mosadi.

Motho ge ba mo gafile re tllilo mo alafa. Trena e siana ka mollo. Kegore ke tsee lelatlha la teng, ke le thube. Mme koo tsaya *Ledutla* (23), segwere sa teng.

RONDLOPERIGHEID

'Rondloperigheid' (22) het met die Matebele gekom. Dit is 'n vorm van toordery sodat die vrouens en jongdogters vir hulle moet inwillig. 'Rondloperigheid' is wanneer 'n mens die hele wêreld vol rondloop en van sy kop af is, en net 'n man of vrou loop en soek.

As hulle iemand so 'aan die loop' gekry het sal ons hom genees. 'n Trein hardloop met vuur. Daarom moet ek 'n stuk van daardie steenkool kry en dit stukkend stamp. Verder neem ek die vleilelie, (23) d.w.s. die bol daarvan.

(18) *Matlhorwe*: een van die hoë koppe in die Pilanesberg.

(19) *Moragangaka*: (Pl. 457) 'die *ngakaskopper*', *Pittosporum viridiflorum*, bosboekenhout of stinkbas.

(20) Die Môka-bye raak ook in die aarde weg soos die rysmiere.

(21) *Sekgopamatlakala*:

(22) *Bogafea*: 'n vorm van toordery wat die persoon van sy kop af laat gaan en laat rondloop, met geslagtelike begeertes.

(23) *Ledutla*: (pl. 445) *Crinum macowanii* Bak., vleilelie.

M.14(b)

Di be'la mmoga. Metsi a teng ke ona a ke tllilo a mo nosang, 'samo' le 'stuiipi'. Ge a tlhatsa o ntsha dilo tsotlhe tse a di jisitsweng.

Hulle moet saam kook. Die water van daardie kooksel moet hierna aan die ge-toorde gegee word, 'saam' met 'stuiip' ('n wit klip wat kan brand) 'karbied'? Wanneer hy (of sy) opgooi kom al die goed uit wat hy (of sy) ingegee is met die toordery.

M.15

MO PELEGISING

BY 'N BEVALLING

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl., 1963)

Magorometso (1) ke 'number one' mo *pelegising*. O'fiwa mosadi ka tekanyo O mo tsaya metsotso e e kana ka 15, *namane* (2) e tla be e le fa!

By die bevalling is die *Magorometso*-plant (1) 'nommer een'. Dit word met oorleg aan 'n vrou gegee. Dit neem haar net vyftien minute, dan is die baba (2) hier!

Ge o ka mo fa go feta tekanyo, a ka koafala ka go *gorula* madi a otlhe a sesadi. Tshwanno ya teng kegore a lekanyetswe ke pheko e. E metwa ka mokgothi wa leswana le le jang, bupi ba teng. O a mo nosa ka metsi a a bothitho.

Indien jy te veel aan haar sou gee, kan sy verswak deur al die vroulike bloed uit te skraap. Daar behoort vir haar net die regte hoeveelheid van hierdie middel afgemeet te word. Die poeier word afgemeet met die steelkant van 'n eetlepel. Jy gee dit vir haar in met lou water.

Se a itshianela kwa pelegising ya gagwe. Se tliilo kgalemela ditlhaba gore namane e tle kapele.

Dit kom vinnig by haar kraming. Dit sal die pyne aanjaag sodat die kind gou kan kom.

Mme ga gonke go sala sepe. Le *mogolo-wa-namane* o tlaatla; e tla e setse namane morago. Le ge mosadi a ka belega mme *mogolo-a-namane* o sala, a ka nosiwa *Magorometso* mme e tlaa tswa ka nako eo.

En daar sal niks agterbly nie. Ook die 'nageboorte' sal kom; hy kom agter die kind aan. Selfs indien 'n vrou geboorte gee en die nageboorte bly agter, kan van die 'Stoter'-plant aan haar gegee word, en dit sal dadelik uitkom.

Ge a ka tsala mawelana kegore mafatlha, ke tle tsaya *mogolo-wa-namane* ke dira pheko ya bana bā, ka yona gore e tle e re ge o mongwe a lwala kgotsa a swa, o mongwe a seke a mo latela. Ole ge a lwala, ò ga a nke a lwala.

Indien sy geboorte sou gee aan 'saam-vallers' dit wil sê 'n tweeling, sal ek die nageboorte neem en daarvan 'n middel maak vir hierdie kinders, sodat indien een van hulle sou siek word of doodgaan, die ander een hom nie moet volg nie. As daardie een siek is, sal hierdie een nie siek word nie.

M.16

MADI A MATONA A MOTSETSI

GROOT BLOEDING BY 'N BEVALLING

(Tlokwa-*ngaka* van Gaborone, Botswana, 1955)

Mosadi wa tle a tsene mo tlung, ke go re o tshotse ngwana, mme a tlelwa ke bolwetse ba madi a matona a a ka se ka a tlho' a boela kwa morago. Yaanong re tsaya *Theteli*. (3) *Theteli* ke setlhare sa madi.

'n Vrou gaan soms in die hut, d.w.s. sy gee geboorte aan 'n kind, en daar kom oor haar die siekte van 'die groot bloeding' wat net nie weer kan agteruitwyk (ophou) nie. Nou neem ons slangkop (3), *Urginea sanguinea*, is 'n bloed medisyne.

- (1) *Magorometso*: 'Die stoter' is 'n baie effektiewe, maar ook gevaarlike plant wat dikwels by kraamgevalle gebruik word.
- (2) 'n Ongebore kind word gewoonlik *namane* (kalf) genoem.
- (3) *Theteli*: (Pl. 64) *Urginea sanguinea* Schinz (U. *burkei* Bak.), slangkop. Watt & Breyer-Brandwijk sê (1962 p. 720): "The Kgatla use the plant ... as a blood purifier. The Southern Sotho as an abortifacient."

M.16

Re be re senke *ditloo* (4) e le gore re tlhophile tse di melongwanamentsho.

Yaanong re tshela Theteli mo teng, bupe ba teng ka leswana le le jang.

Re be re tshela mo ditloo tse. Di a butswa, molwetse a ba a tabolela mo koping a ba a tshela morô wa ditloo mo koping.

O a di ja, o nwa morô ole. O mo nwa gabedi ka letsatsi, mme Theteli e tla kgona go emisa bolwetse bo.

Ons soek verder 'Bantoe'-grondboontjies (4), d.w.s. ons het dies met swart 'bekkies' uitgesoek.

Ons gooi die slangkop daarin, d.w.s. die poeier daarvan, 'n eetlepelvol.

Dit gooi ons op hierdie grondboontjies. Hulle word gaar, en die kranke skep daarvan uit in 'n koppie en sy gooi van die sous van die boontjies (ook) in die koppie. Sy eet hulle en drink daardie sous. Sy drink dit twee keer per dag en die slangkop sal daarin slaag om dié siekte te stop.

M.17

BOTSALO

Ngwana ge a tsholwa, santlha re *eka*(5) ngwana ka go lekanya *lehiri* (6) ka lengole la ngwana, re le hune lehuto. Seo re se bitsa *kalane* (7) ya ngwana.

Go rialo ke go eka bophelo ba ngwana, mme re tsaya *Mogato* (8) le mafura a *lebêbê* la mafsi.

Re a a duba ka go a tlhakanya gore re tshase lesea gore le tle le *aloga*. (9)

Morago ga malatsi a mane re mo tshasa *Mogato* tikologo ya *mokgabana*. (10) Go rialo ngwana a aloga sentle.

Sa bobedi re ilela ngwana gore mosadi yo mongwe le yo mongwe ge a le merwalo, a seka a tsena mo motsetsing; gore ngwana a nonofe.

Fa gongwe ge *Mogato* o seo, re tsaya molora o o phepa, o sena matlakala, re tshela tikologo ya *mokgabana* wa ngwana.

Go supa paballo re baya *mopakwana*. (11)

Ka tlhago ya Setswana re arametsa ngwana pheko e e bidiwang *Legetla* (12) la setlhare, le la noka.

DIE GEBOORTE

As 'n kind gebore word, moet ons heel eerste hom verbind deur die naelstring te meet tot by die kind se knie, en dit te knoop. Die nageboorte noem ons die kind se *kalane*

Deur dit te doen maak ons die kind se lewe onafhanklik, en ons neem dan *Sphedamnocarpus pruriens* (5) en die room van melk.

Ons meng en smeer die kind daarmee sodat die naeltjie kan genees. (6)

Na 4 dae smeer ons van die *Mogato*-plant rondom die naeltjie. (7) Dit word gedoen dat die kind gesond kan wees.

In die tweede plek verhoed ons dat enige vrou wat verwagting is inkom na die moeder van die pasgeborene; sodat die kind kan sterk word.

Soms as daar nie van die *Mogato*-plant is nie, neem ons skoon as, wat nie vuilgoed in het nie, en gooi dit om die naeltjie van die kind.

Om versorging aan te dui sit ons 'n 'paal afskorting' (voor die hut).

Volgens Tswana gebruik laat ons die kind 'n kragmiddel (wat braai) inadem wat genoem word: *Bulbine Stenophylla*, die boom-soort, en die riviersoort.

(4) *ditloo*: Bantoegrondboontjie: *Voandzeia subterranea*.

(5) *go eka, go lomaganya*: om af te bind, onafhanklik maak.

(6) *lehiri*: die naelstring.

(7) *kalane*: die nageboorte, wat daar in die hut begrawe word.

(8) *Mogato*: pr. *Sphedamnocarpus pruriens*. Juss. Szysz. (P. 594), of *Monechma incanum*.

(9) *go aloga*: (vgl. Brown) en hier: die genees van die naeltjie.

(10) *mokgabana*: die naeltjie.

(11) *mopakwana*: die houtpale wat voor 'n hut gesit word om besoekers uit te hou.

(12) *Legetla*: (Pl. 483) *Bulbine stenophylla*. Verdoorn.

M.18

PELEGO

DIE BEVALLING

(Kgatla-*ngaka* te Saulspoort, Tvl., 1964)

Morekapele (1) ke pheko ya bophelo ba sesadi mo lebakeng la pelego, kgotsa go tshola ngwana.

E dirisiwa ka go tswakangwa le *Magorometso* (2) le *motlhana* (3) wa pitse.

Kamoo, o di dira ka pele mo go gololeng ga mosadi ge a belega.

'*Semeto*', kgotsa tekanyo ya sona le leswana le lenyenye la tee, ka metsi a bothitho.

Seno, se a nwang ka sona, o se lesa se wa, o mo potile kafa morago.

Se tsaya lebaka la "thirty minutes", jalo ngwana o tshwanetse go tihagala kgotsa go bonala.

Tse ke tsa tlhago ya batho bantsho. Ke dirile ka tsona dipheko tse mo mafelong a mantsi thata.

Fa go tsewa motlhana wa pitse, ke gore pitse ga e nke e sadisa motlhana.

Gape pitse e tsala ngwana wa yona o e makalla ge ngwana a setse a eme ka dinao!

Die 'dikbas' (1) is 'n kragtige middel in die lewe van vrouens tydens 'n bevaling, as hulle in kraam is.

Dit word gebruik deur vermeng te word met die *Magorometso*-plant(2) en ook die 'nageboorte' (3) van 'n merrie.

Jy moet dit daarom vinnig berei om 'n vrou te "verlos" wat in kraam is.

Die 'maat' of hoeveelheid daarvan is 'n teelepelvol in warm water.

Die voorwerp waarmee sy drink, moet jy laat val, terwyl jy agter haar staan.

Dit duur dertig minute, dan behoort die kind te kom of reeds sigbaar te wees.

Hierdie is die gebruik van die swart mense. Ek het hierdie middele op talle plekke gebruik.

Die nageboorte van die perd word gebruik omdat die merrie nooit 'n stuk nageboorte agterhou nie.

En dan ook gee die merrie geboorte aan haar kind dat jy verbaas is om te sien dat die vulletjie reeds op sy voete staan!

M.19

PELEGISO KA TALLAPOA (4)

GEBOORTE GEE MET DUIWELSDIS(4)

(a) Mo diruiweng:

Talla-poa e belegisa diruiwa jaaka kgomo, podi, nku, ge e sa kgone go ntsha namane mo go yona, ka go e nosa Talla-poa.

Kgomo e ka tsaya botlolo, nku le podi 'half'-botlolo.

(a) By diere:

Duiwelsdis laat kuddediere 'geboorte' gee, soos bv. die bees, die bok, of die skaap, as hulle nie die ongeborene kan voortbring nie, deur hulle dit te laat drink.

'n Bees kan 'n bottel-vol neem (drink), en 'n skaap of bok 'n halfbottel.

-
- (1) *Morekapele*: (pl. 589) *Dombeya rotundifolia* Hochst Planch., dikbas.
 (2) *Magorometso*:
 (3) *Motlhana*: die nageboorte (plasenta).
 (4) *Tallapoa*: (Pl. 553) *Dicerocaryum zanguebaricum* (dubbeltjiedoring, duiweltjies, duiwelsdis, elandsdoring, seepbossie, skaapdoring. Interessant is die soortgelyke bevinding van Watt & Breyer-Brandwijk (p. 830): "The Southern Sotho give an infusion of the leaf to aid in the expulsion of retained placenta in women and animals."

M.19

Talla poa e borethe thata, mme ke yona e e ka kgonang go retolla 'namane' e e *faretseng* (5) mma'ayona, ge o no o ina letsogo la gago mo tallapoa e e *kgobilweng*. (6)

Lebogo la gago le retsella fela o bo o *kgopholla* namane gore go (7) tle go tswe tlhogo pele, e seng maoto a kwa morago.

(b) Mo Mosading:

Tallapoa e na le kotsi, go e nwa pele ga nako ya gagwe ya go ka belega, kagobane ge a e nole, le ge e ka nna '5 minutes' fela, o tshwanetse go re a be a ntshe 'namane'.

Ge nka fitlha mo mosading, a setse a lapile mo pelegisong, ke tla mo nosa Tallapoa gore a tshole kapele.

Fela ge e le gore go tlike mo nakong ya pelegisong mme ke fitlhela ekete go thatanyana, ke sebeta ka *Sekgopamatlakala*.

Duiwelsdis is baie glad, en dit is dié middel wat 'n'kalf' sal kan laat omdraai wat met sy agterpote eerste kom en vashaak in sy ma tydens geboorte, 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 kan uitkom, en nie die agterpote nie.

(b) By vrouens:

By vrouens is die duiwelsdis gevaarlik, as dit gedrink word voor haar tyd om geboorte te gee, want as sy dit gedrink het, al is dit net 5 minute, moet sy die 'kind' laat uitkom.

As ek by 'n vrou aankom, nadat sy al vermoei is deur te kraam, sal ek haar duiwelsdis laat drink om gou geboorte te gee.

Maar as die tyd aangebreek het dat sy geboorte moet gee en dit blyk dat dit moeilik gaan, gebruik ek die 'vuilgoedveër'-plant.

M.20

GO GOROSA 'MOGOLO-A-NAMANE'

Mogolo-a-namane (8) o na le kotsi mo mosading. Ge o ka sala ge e belega, ga se bophelo. O kudupane, mme o a bogisega go feta *lerallo*; ke go segwa ga gagwe mo 'tsalong.

Pheko ya mogolo-a-namane ke *Sekgopamatlakala*. (9) Ke tlike mo nosa ka marago a 'teaspoon' ge e sitswe, mme ke a tshella mo metsing a a bothito; mme ke a a mo nosa ka sego, ke be ke se lesa gore se wele fatshe.

Ke tla yo itunna fale nako e e ka nang '20 minutes' mme ba tlaatla ba begela ge mogolo-a-namane e gorogile.

OM DIE NAGEBOORTE AF TE KRY

Die nageboorte (8) is baie gevaarlik vir 'n vrou. Indien dit sou agterbly as sy kraam, is dit dodelik. Sy trek inmekaar, en ly pyn wat erger is as die geboortepyne; d.w.s. as die pyn haar 'sny' terwyl sy baar.

Die kragmiddel vir die nageboorte is 'die vuilgoedveër'-plant. (9) Ek sal haar (dit) laat drink (gemeet met) die agterkant van 'n teelepel nadat dit gemaal is, en na ek dit in loutwarm water gegooi het; en ek laat haar dit drink met 'n skepkalbas, en ek laat dit daarna los om op die grond te val.

Ek sal daar eenkant gaan sit vir omtrent 20 minute, en hulle sal kom aankondig as die nageboorte 'aangekom' het.

(5) *e e faretseng*: om met die agterpote eerste te kom tydens 'geboorte'.

(6) *kgobilweng*: wat fyn gestamp en in water geroer is (van: *kgoba*).

(7) *kgopholla*: omkeer, omdraai.

(8) *Mogolo-a-namane*: nageboorte van 'n mens; 'n dier syne is: '*motlhana*'. 'namane' is die ongebore kind.

(9) *Sekgopamatlakala*: 'vuilgoedveër', 'n plant wat naby Boons groei.

M.21

KALANE (1) YA MOTHO

'N MENS SE GEBOORTEVLIES

(Gedikteer deur 'n ou Kgatla-vrou 1955)

“*Kalane* ya me e kwa Mochudi.”

“My geboortevlies is op Mochudi”.

Kegore ke tshotswe teng. Ke gore ngwana o tsholwa ka 'thari', e e bidiwang *setlou* (2) sa gagwe, ebong letlalo le le mo khurumeditseng.

Dit beteken ek is daar gebore. Dit wil sê, 'n kind word gebore met 'n “abbavel”, wat genoem word sy 'setlou', nl. die vel wat hom toegemaak het.

Le epelwa fatshe mo ntlung ya mmaagwe a patlameng teng, ka maoto a mmaagwe.

Daar word 'n gat voor gegrawe in sy moeder se hut waar sy gelê het, en met haar voete begrawe.

Go kata basadi bagolo, ebong babelegisi baagwe.

Die ou vrouens stamp die grond daarop vas, d.w.s. hulle wat haar met die bevalling gehelp het.

M.22

TLHAPISO YA MOTSETSI LE NGWANA

REINIGING VAN DIE SUIGLING
EN SY MOEDER(Ngwato-*ngaka* van noordelike Botswana, 28.4.1955)

Basadi bagolo ba tsenya *Masite* (3) mo metsing, ba be ba tlhapisa motho e le motsetsi, a le mo tlung, ngwana a le monyane, gore a tiye. A seke a ba a tshoga ntataagwe, a re a tswela kwa ntle a gatiwa ke batho. Mme basadi ba o kopa mo rona dingaka.

Die ou vrouens sit gombossie (3) in water, en was 'n vrou wat pas 'n baba gekry het daarmee, terwyl sy nog in die hut is, terwyl die kind nog klein is, sodat hy sterk kan word. Hy moet nie vir sy pa skrik nie, en ook wanneer hy uit die hut buitentoe gaan sal mense hom nie 'trap' nie. (4) Die vrouens vra die middel by ons, die *dingaka*.

Gape o a thugiwa, o nosiwi ngwana a ese a tswela kwa ntle, gore a tswa, mmele wa gagwe o tlhatswegile.

Dit word ook fyn gestamp en vir die baba gegee om te drink voordat hy uit die huis gaan, sodat hy uitgaan met 'n liggaam wat 'gewas' is.

M.23

GO GODISA NAMANE

OM DIE ONGEBORENE EN SUIGLING
TE LAAT GROEI

Ge mosadi a sena go ithwala, mme a le mo kgwedding ya boraro, re simolla go mo nosa *Meno-a-mpya*. (5) Ke pheko e e tla godisang 'namane', le ditshika tsa yona, gore ge e tlifo tsalwa, e fitlhelwe e se *bokgotsokgotso*, (6) e le ngwana o o tiileng, o o tla phelang sentle.

As 'n vrou 'ontvang' het, en in haar derde maand is, begin ons om vir haar 'Die hond se tande' (5) te laat drink. Dit is 'n kragmiddel wat die 'ongeborene' sal laat groei en sy are, sodat wanneer hy gebore word, ons sal vind dat hy nie tingerig (6) is nie, maar 'n stewige kind, wat mooi sal lewe.

-
- (1) *kalane*: die vlies waarmee 'n baba gebore word, en die uitdrukking: “*Kalane ya me e kwa ..*” “My geboortevlies is op ...” is die idiomatiese wyse van mens se geboorteplek aan te dui.
- (2) *setlou*: geboortevlies.
- (3) *Masite*: (Pl. 254) *Hermannia boraginiflora* Hook., gombossie.
- (4) Daar word 'getrap' op iemand wat nie behandel is en versterk is met die nodige middele nie. So 'n persoon kwyn en gaan agteruit.
- (5) *Meno-a-mpya*: etlike plante, o.a. *Crabbea hirsuta* en *Caraluma lutea*, E. Schinzii.
- (6) *bokgotsokgotso*: tingerig, slap, swak.

M.23

Ge a sen' o tshola ngwana o, re nosa maagwe pheko e gape, gore e fetole le mafsi a gagwe, a tla a le matala. Le ngwana ge a ithoma re tla bona mantle a gagwe a le matala.

Mo kgwedding ya bone ge re bona a tiile, a kgona go itsosa, ga re tlhe re dumela maagwe gore a nwe.

Gape go na le fa ngwana a sa anye maagwe, mabele a maagwe a sule, a bolailwe ke ditlhagala; re apeela ngwana pheko e: *Meno-a-mpya*, a tle a bone go nonofa ka pele. Re a re: ngwana o, *ga a na ditantanyane*. (7) Ditantanyane ke ge a sa tiya.

Tlhokomelo ya monna ke go tlhokomela mosadi o o tsholang ngwana wa gagwe. Ge ngwana a *tila* (8), ke go re ge a nonfile, ga a bolawe ke *tlhogwana*. (9) Ke go re ge phogwana e wela e sa bone go tsamaya.

Jalo ge, re simolla go tsaya pheko e e itsiweng ke basadi botlhe ba ba anyisang, ebong *Tlhogwana* (10) kampo *Phogwana*. (11)

Re tsaya matlhare a lona, re a sila a le boleta, a ntse a le matala, re a baa mo phogwaneng ya ngwana.

Morago ga foo re tliilo arametsa ngwana ka medi ya teng le matlhare a teng, re tlhakantse le seboko se se bidiwang *Theteli* kampo *Sebatibogole*.

Re tsa matlhare a teng, mme e tla re ge a 'trekile' re a a 'sêfa' re a tiatsa 'botlolo' e o tla nang o tshela mo dijong tsa ngwana. Ke go re ene ngwana o tla mo lemoga ge a ya kwa ntle a ntsha mantle a matala, a re tla itseng gore ngwana o ya kwa go nonofeng. Ke mantle a re a bitsang '*mokgabana*'. (12) Re tla itse gore mohubu wa gagwe o ya kwa go re o tiye. Ge *mokgabana* o fedile, re tla re ngwana o fodile.

Nadat sy aan hierdie kind geboorte gegee het, laat ons die moeder weer hierdie middel drink, sodat dit ook haar melk kan verander, en dit groenerig van kleur sal wees. Selfs ook die baba, as hy ontlas sal ons vind dat sy ontlasting groen is.

In die vierde maand as ons vind dat hy sterk is, en homself kan oprig, laat ons die moeder nie meer (die middel) drink nie.

Daar is ook die gevalle waar die kind nie aan sy moeder drink nie, aangesien sy moeder se borste 'dood' gemaak is deur swere, ons kook vir die kind hierdie middel: "die hond se tande" sodat hy gou sterk kan word. Ons sê: hierdie kind het geen pieperigheid (7) nie. Pieperig is wanneer hy nie mooi sterk is nie.

Die taak van die man is om sy vrou op te pas wat sy kind 'dra'. As die kind stewig is, (8) d.w.s. mooi sterk is, kry hy nie die ongesteldheid van ingevalle fontanella (9) wat die hartkloppings nie mooi sterk laat loop nie.

Ons begin om die kragmiddel te gebruik wat al die vroue ken wat soog, nl. die 'wag-'n-bietjie' Asparagus.

Ons neem die blare en stamp hulle fyn terwyl hulle nog groen is, en sit hulle op die baba se fontanella.

Daarna sal ons die baba van die (wag-'n-bietjie) wortels en blare se dampe laat inadem, waarby ons die miswurm of basgogga gevoeg het.

Ons neem ook van die (wag-'n-bietjie) blare, en nadat ons dit laat trek het en deurgesif het, maak ons 'n bottel vol daarvan wat by die kind se voedsel gevoeg word.

Jy sal oplet as die kind ontlas en die ontlasting groen is, waardeur ons sal weet dat die kind sterk sal word.

Ons noem hierdie ontlasting *mokgabana*. (12) Ons sal weet dat sy naeltjie nou begin sterk word. As die groenerige ontlasting ophou sal ons sê die kind is gesond.

(7) *ditantanyana*: pieperigheid, knieserig.

(8) *tila*: stewig, sterk is.

(9) *tlhogwana*: ingevalle fontanella, 'n ernstige toestand wat genees moet word.

(10) *Tlhogwana*: *Asparagus africanus* Lam. (Pl. 572)

(11) *Phogwana*: 'Wag-'n-bietjie', katdoring.

(12) *Mokgabana*: die groen ontlasting van babas, gekleur deur die 'wag-'n-bietjie'-blare.

M.24

GE NGWANA A RATHETSWE

AS 'N SUIGLING 'RAAKGESLAAN' IS

(Kgatla-evangelis in Botswana, 1955)

Ge ngwana a rathetswe, ke go re ge a santse a anya, mme mmaagwe a ba a setse a le moimana gape, mafsi a ba a le kgatsele, re tla mo epela modi wa *Mosokelatsebe*. (1) Re a o apa'a ka mafsi, ra o mo nosa.

Le *Morotologa-wa-kgomo*(2) o go tweng *Motsidi* ka sengaka, o ka apeiwa fela jalo ka mafsi le ona wa a mo nosa. O tllilo fola.

As 'n baba 'raakgeslaan' is, d.w.s. as terwyl hy nog gesoog word, en sy moeder weer swanger en die melk 'bies' word, dan grawe ons vir hom die wortel(s) van die aambeiwortel. (1) Ons kook dit met melk en laat hom dit drink

Net so kan ook die groot 'suurpruim'(2) (die wortels) met melk gekook word en aan die baba gegee word om te drink. Hy sal gesond word.

M.25

GO ALAFA MAFSI A E SENG A NGWANA

OM VREEMDE MELK TE BEHANDEL

(Kgatla-ngaka te Mathubudukwane, Botswana, 1953)

Mosokelatsebeng (3) o dirisiwa ge ngwana a anya mafsi a e seng a gagwe. Ke gore: mmaagwe o setse a le kgomogadi. (4)

Ke tllilo mo epela medi ke e apaya le mafsi a podi (engwe le engwe). Mme o tla se ja mabaka a a kanang ka kgwedi, yaaka ngwana o tla bo a rathetswi. (5)

Ke gore lesea le, le ka anya mmaalô, go fitlhêla a belega o mongwe.

Ge a ka se ka a alafiwa ka mosôkela o, a ka lwala ka go anya mafsi a e seng a gagwe.

Die haasoor (3) word ook gebruik as 'n kind melk suig wat nie aan hom behoort nie. Dit meen: sy moeder is reeds verwagende (4)

Ek sal vir hom wortels grawe (van hierdie plant) en dit kook met bokmelk (enige bok). Hy sal dit 'eet' vir tot 'n maand lank, totdat die kind se jonger boetie (sussie) gebore is. (5)

Dit beteken dat hierdie kind, kan aan sy moeder drink totdat sy aan 'n ander kind geboorte gee.

As die (e.g.) kind nie gedokter word deur hierdie haasoor nie, sal hy siek word van melk drink wat nie aan hom behoort nie.

M.26

BOLWETSE BA PHOGWANA (6)

DIE 'KRANKHEID' VAN DIE FONTANELLA (6)

(Tlokwa-ngaka van Gaborone, Botswana, 1954)

Ke gore ngwana ge a lwala phogwana, go lebilwe ge e sa tsamae. Ke gore o a swa.

Yaanong re tsaya *Lesitasitwane*(7), matlhare a lone le *Masigomabe* (8) (ka sengaka ke *Mollwana*), le kgapetla la lee la mpsê.

Dit wil sê wanneer 'n baba se skedelopening 'siek' is, is dit as bemerk word dat hy nie sigbaar klop nie. M.a.w. hy is besig om dood te gaan.

Nou neem ons die blare van die katdoring (7) en swartwaterbossie (8) en die dop van 'n volstruiseier. (ongeveer 1 dm. vkt.)

-
- (1) *Mosokelatsebe*: (pl. 78) *Sansevieria*, pr. guineensis, aambeiwortel, haasoor.
 (2) *Morotologa-wa-kgomo* (*Nga.*) *Motsidi*: (Pl. 263) *Ximenia caffra* Sand., suurpruim.
 (3) *Mosokelatsebeng*: *Sansevieria* (pr.) *Thyrsiflora*, haasoor, bantoeiwortel.
 (4) *Kgomogadi*: swanger, letterlik, vroulike bees.
 (5) *rathetswi, ge ngwana o tla tsalwa monnawe*: 'raakgeklap' d.w.s. as 'n kind se jonger boetie of sussie 'op pad' is.
 (6) 'n Baba se skedelopening moet altyd sigbaar klop. Indien dit sou stilstaan is die kind baie siek.
 (7) *Lesitasitwane, Lesitwane*: *Asparagus suaveolens* Burch, katdoring.
 (8) *Masigomabe, Mollwana* (*Nga.*): (Pl. 546) *Plumbago zeylanica* L., swartwaterbossie.

M.26

Re a di sila mmogo tsotsotlhe, re be re dira bupe. Mme re tshella mo koping re tabotse ka mokgothu wa leswana. Re nosa ngwana yo o lwalang yo.

Ditlhotlhoru tsa teng, re di bee mo phogwaneng re di phaphatele. Ge re seno di phaphatela, re a di tlosa re be re di bodulle ka moa. Mme re dirwa, ke Masegomabe ka o le bollo, o a fisa, ke gore ge a ka nna 'two minutes', o ntsha phogwana e ntho e.

Bogolo, ge bolwetse bo ka tswella pele, a ka nosiwa gape, e seng go mo phaphatela gape la bobedi.

Ke yona kalafi ya bolwetse ba phogwana.

Ons maal huile almal saam fyn totdat dit soos meel word. Ons gooi dit dan in 'n koppie, dit wat ons geskep het met die steel van 'n lepel. Ons laat hierdie siek kind (die medisyne) drink.

Die afsaksels daarvan, sit ons op die fontanella en tik dit liggies met die vingers. Nadat ons dit getik het, neem ons dit weg en blaas dit met asem. Ons doen dit vanweë die (plant) aangesien dit brand; want indien dit 'twee minute', op sou bly, sou dit 'n sweer op die skedelopening veroorsaak.

Liewers kan, indien die siekte sou voortduur, (die baba) nog 'n keer (van die medisyne) ingegee word, maar nie om weer 'n tweede keer (daarmee) getik te word nie.

Dit is die behandeling van (stil) fontanella.

M.27

PHEMELO YA NGWANA

DIE BESKERMMIDDEL VIR 'N KIND

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl. 8.3.1967)

Diphemelo (1) tsa ngwana di dintsi thata. Phemelo e kgolo mo ngwaneng ka kwa bongakeng ba Setswana, ke *Legetla*. (2)

Legetla ke pheko e kgolo e e dirang gore ge ngwana a lwala re itse bolwetse ba gagwe ka pele.

E arametswa ngwana a sena go tsalwa, a sa le monye, a le malatsi mabedi a tshotswe.

E tswakangwa le khukhwane e e bidiwang *Sebatibogogo*. (3)

E phela mo makwating a dikgong.

Tseo di *arametswa* (4) ngwana a sa le monye, gore a gole a ntse a arameditswe; le go mo '*logets*' (5) tsebe e le ngwe le leitlho le le lengwe le lerobana la nko le le lengwe; le go mo jesa mo ganong malatsi a lesome. Jalo foo go tlaa bo go ntse.

Daar is baie beskermmiddele (1) om 'n kind te beveilig. Een van die belangrike middele in die Tswana-*ngaka*-praktyk is *Bulbine stenophylla*. (2)

Hierdie *Bulbine* plant is 'n belangrike kragmiddel wat maak dat as 'n kind siek word, ons sy siekte gou kan uitken.

Die kind moet die dampe inadem net twee dae na sy geboorte.

Die plant word vermeng met 'n kewer wat *sebatibogogo* (3) genoem word.

Die kewer leef onder die bas van dooie stompe.

Die kind moet die dampe (4) daarvan inadem terwyl hy nog klein is, sodat hy kan groot word nadat hy dampe inge-adem het; en ook om sy een oor met hierdie middele se salf (5) te smeer, asook die een oog en die een neusgaatjie; en hom dit deur die mond te laat eet vir tien dae lank. Dit sal genoeg wees.

(1) *go femela*: om te beskerm, beskut, of kwaad af te weer.

(2) *Legetla*: (Pl. 483) *Bulbine Stenophylla*, Verdoorn.

(3) *Sebatibogogo*: kewer in stompe.

(4) *arametsa*: om iemand onder komberse te laat uitsweet met die dampe van middele wat in kookwater getrek het, of ook deur dit in 'n potskerf te braai.

(5) *logets*: om die medisyne waarmee jy iemand laat uitsweet het te neem, fyn te maal, met vet te meng, en hom daarmee te smeer.

M.27

Ge ngwana a ka lwala re tllilo itse bolwetse ba gagwe ka bonako pila.

As die kind later sou siek word, sal ons sy siekte gou en sekuur kan diagnoseer.

M.28

'MOSESE' GE KGWEDI E ROGWA

MAANDSTONDE MET NUWEMAAN

(Motlhako-*ngaka* wat in Botswana woon, 1952)

Lebaka le le siameng mo mosading go 'bona mosese' ke ge *kgwedi e rogwa*. (1) O tshwanetse gore a nne a o bone ka sebaka seo. Ge o ka tllola foo gape, a o bona ka sebaka se sengwe, foo ga go pila. Ge go sa tle ka nako ya teng, go ka mo direla kotsi. Kampo le ge o ka tla bosigo a na le monna wa gagwe, a ka ba direla kotsi.

Ke go re ka metlha o no o tle ka lebaka le le siameng la ona. Lona lebaka la pele, le mosese o tsileng ka lona, ke lona le le batlegang mo bophelong ba motho monamagadi.

Kgwedi e rogwa ke go re ngwedi e bonala mo bophirimatsatsi ka nako ya phirimana. Ge e tletse, ke ge e tswa kwa botlhabatsatsing.

Mo segarona, tlwaelo ya rona ke gore mosadi o bona mosese ngwedi e rogwa.

Ge mosadi a ka bona mosese me e se nako ya gagwe, o tla bolella monna a re: "Ga ke a siama, mosese ga o tsamae pila. Ga o tle ka baka la ôna. Ebile o a ntwatsa."

Mme monna o tla tsamaya a ya ngakeng, a mo kopela moriana a re: "Mosadi wa me ga a tsamae pila mo phapogong ya gagwe."

Mme ene ngaka e tla ntsha setlhare kafa a di tshotseng ka teng, ka di dintsi, a mo naya.

Nna ke tla mo naya setlhare sa *Fulwane*. (2) Ke setlhare se se thusang basadi.

Ke tla tsaya phafana e tletse metsi, mme ke tla sêta-sêta makape a teng mo metsing.

Die regte tyd vir 'n vrou om haar maandelikse 'veranderinge' te hê is met nuwemaan. (1) Sy behoort dit te hê op daardie tyd. As sy daarvoor sou 'spring' en dit op 'n ander tyd kry, dan is dit nie goed nie.

As dit nie op die regte tyd kom nie, kan dit vir haar teenspoed bring. Of wanneer dit bv. in die nag kom terwyl sy by haar man is, kan sy 'n ramp oor hulle bring.

Dit beteken dat te alle tye moet die menstruasie op die regte tyd daarvoor kom. Daardie eerste tyd waarop die maandstonde gekom het, dit is dié wat ons weer wil hê in die lewe van 'n vroulike mens.

'Nuwe maan' ('die maan word gevloek') is wanneer hy in die weste sigbaar is na sononder. As hy vol is, is dit wanneer hy van die ooste af kom.

Volgens ons gebruik moet 'n vrou haar maandstondes hê 'as die maan gevloek word'. (dus met nuwemaan).

As 'n vrou haar veranderinge sou kry en dit nie 'haar tyd' is nie sal sy aan haar man sê: "Ek is nie reg nie, die veranderinge kom nie op die regte tyd nie. En dit laat my ook siek voel."

Die man sal daarop na die *ngaka* gaan en vir hom 'n middel vra en sê: "Dit gaan nie goed met my vrou se afsondering nie."

Die *ngaka* sal nou volgens sy kennis en verskeidenheid vir hom 'n middel gee.

Ek sal vir hom die basterolien-middel (2) gee. Dit is 'n middel wat vrouens help.

Ek neem 'n kalbas vol water, en kerf krapsels in die water.

(1) *kgwedi e rogwa*: nuwemaan.

(2) *Fulwane*: (Pl. 104 & 551) *Buddleia saligna* Willd., basterolien, wildevlier.

M.28

Ke tla batla lefetlho la setlhare kampo la Moretlwa kampo le Mogwane, ke fetlhela ka lona. Go tla tswa lefulo, ke be ke tsa leswana la tee, ke naya mosadi o, gore a je lefulo la teng. Ge a utlwa gore o kgotshe, o a lesa. Mme o tla le fetlhela gape a ba a le baa mo tlang. Ka sebaka se a ratang, o tla le tsaya a fetlhela a ja gape. Ge a kgora o a a baya.

A ka etsa jalo-jalo le ge e le go fitlhela kamosô, go tsamae metsi a ba a fela, a ntse a nwa lefulo la teng. Ge lefetlho le pallwa go ntsha lefulo, o kadumetsa metsi a a setseng.

Jaanong go ntse; o tla bona gore go tsamaya jang mo ene, mo dikgwedi tse di tlang.

Le monna ge a ikutlwa gore botlhoko bo mo letheheng a ka etsa mosadi jalo.

Ek sal 'n plant-roerstok soek, liefs van die rosyntjebos of van die kruisbessie, en roer daarmee. Daar sal skuim kom. Ek neem 'n teelepel en gee dit aan hierdie vrou sodat sy die skuim moet eet. As sy versadig is hou sy op. Sy roer dit weer en bere dit in die hut. As sy weer daarna voel neem sy dit en roer dit en eet weer. As sy versadig is sit sy dit weer weg.

So kan sy aanhou selfs tot die volgende dag toe, totdat die water op is waarvan sy al die tyd die skuim drink. As die roerstok nie meer skuim maak nie, dan drink sy die laaste water.

Dit is voldoende; sy sal nou oplet hoe dit gaan met haar in die maande wat volg.

En ook die man, as hy voel dat sy lende seer is, kan hy net soos die vrou maak.

M.29

GO ALAFA MOSESE

MAANDSTONDES REËL

(Motlhako-*ngaka* van Mathubudukwane, Botswana, 1952)

Ge mosadi a 'bonye mosese' (1) re batla gore a o bone malatsi a le mabedi kampo a mararo. Ge go ka fetela kwa pele, ga se pila. Ga re rate. Yabe e le bolwetse foo yaanong.

Foo re tliilo dirisa Lefetlhwane (2) go mo alafa ka sôna. Go thuse gore madi yaanong a fele.

Gape, ge madi a ka tla, a tswa thata, go supa bolwetsi. Mme le foo go tshwanetsi go khutlisiwa ka Lefetlhwane.

As 'n vrou ' 'n rok gesien het' (1) (mestruer), wil ons hê dat sy dit twee dae lank moet vind of drie. As dit langer sou duur is dit nie goed nie. Ons wil dit nie hê nie. Dán is dit 'n siekte.

Ons sal in so 'n geval die basterolien⁽²⁾ gebruik om haar daarmee te genees. Dit sal help dat die bloed nou moet ophou.

En ook wanneer die bloed baie kom, is dit 'n teken van siekte. Dit moet ook stop gesit word met die plant.

M.30

'MOSESE' O TLÊ KA KGWEDI E THWASE

MAANDSTONDE MET NUWEMAAN

(Ngwato-*ngaka* van noordelike Botswana, 28.4.1955)

Mosese (3) o tshwanetse go tla ka kgwedi e thwase.

Ga kgwedi e ya kwa botlhabatsatsi, ga go a siama.

Ge o le 'fa gare ga motse', gongwe ge o *selwa*, o tswa bosigo, yaanong mosadi ge a ka bona mosese ngwedi o sena go kôômela, ke bolwetse.

Die maandstonde (3) behoort te kom met nuwemaan.

As die maan na die ooste beweeg, is dit nie goed nie.

As die maan 'in die middel van die stat' (laaste kwartier) of eerste kwartier is en in die nag opkom, of as die vrou menstrueer as die maan ondergegaan het, beteken dit siekte.

(1) 'go bona mosese': 'om rok te sien', d.w.s. maandstonde te hê.

(2) *Lefetlhwane, Fulwane*: (Pl. 104 & 55). pr. *Buddleia saligna* Willd., basterolien.

(3) '*Mosese*', '*setswalo*' en '*o ile nokeng*': die maandstonde.

M.30

Setlhare se se alafang *setswalo* (4) sa mosetsana, a sa se bone, a se bitsa gore se bowe, ke: *Thepelefsane o o mosesanyane*. (5)

Re tsa'a modi wa teng. O mosweu ge re o epa, mme ge o o somotse o fetoga o nna mošibidu. Ke go re ke ona madi. Ge o mo nositse mola, go a fela. Madi a'gwe a tla nna sentle.

A o nwe, a lebile kwa botlhabatsatsi. Ge kgwedi e palama gape, le ene o tla bona mosese sentle.

More o, o a kopangwa le *Thepelefswe*, (6) ke go re: *Tlhogotshweu*.

Die middel wat die maandstonde (4) van 'n meisie weer normaal laat kom as sy wil hê dat dit weer moet verskyn is:

Cyphocarpa angustifolia. (5)

Ons neem die wortel daarvan. Dit is wit as ons dit uitgrawe, maar sodra jy dit uitgehaal het, word dit rooi. Dit is omdat dit die bloed is. As mense haar daarvan laat drink het, hou daardie (onreëlmatigheid) op. Haar bloed sal weer reg wees.

Sy moet dit drink terwyl sy na die ooste kyk. As die maan weer 'opkom' (in die weste), sal ook sy haar menstruasie reg kry.

Hierdie middel word gemeng met *Heliotropium lineare*, ook bekend as hamelstertjie. (6)

M.31

THOTAMADI LE 'MOSESE'

'BLOED-DRUPPER' EN MAAND-STONDES

(Matebele-*ngaka* wat tussen Kgatla van Botswana woon, 1955)

Ge *mosimana* a lwadiswa ke go robala le mosetsana, a bonye mosese, ò apaya *Thotamadi* (7) ka mafsi. A se nwe. O tla tlhola a rota madi a a sa siamang. Ge madi a fela, o ntse, o fodile. Kamoso a se nwe gape. Kamoso ge a bona a rota metsi, madi a tswa morago ga metsi, a se tlogele, a sa tlhola a se nwa.

Ge mosetsana a bona a tswa madi a mosese thata, a ka tsa'a *Thotamadi* a e apa'a ka bogobe, a ja. E tla busa mesese gore e eme.

Ge a sa bone mesese o e apaya ka metsi. E tla phunya mesese ya gagwe gore e bonale.

As 'n jongman siek word omdat hy by 'n meisie geslaap het wat menstrueer, kook jy rooikambroo die 'bloeddrupper' (7) met melk. Dit moet hy drink. Hierna sal hy die slegte bloed (van die meisie) urineer. As die bloed ophou, is hy gesond. Mòre moet hy dit weer drink. As hy die volgende dag vind dat hy 'water' urineer en daar daarna bloed uitkom, moet hy (die plant) laat staan en nie meer daarvan drink nie.

As 'n meisie vind dat sy baie bloed verloor met menstruasie, kan sy van die rooikambroo neem en dit met pap kook en eet. Dit sal haar menstruasie laat ophou.

As sy nie haar maandstondes gereeld het nie, kook sy dit met water. Dit sal die menstruasie laat begin.

(4) *setswalo*: die maandstonde.

(5) *Thepelefsane o o mosesanyane*: (Pl. 253) *Cyphocarpa angustifolia* (Moq.) Lopr.

(6) *Thepelefswe, Tlhogotshweu*: (Pl. 44) *Heliotropium lineare*, hamelstertjie.

(7) *Thotamadi*: (Pl. 23) *Jatropha erythropoda* Pax & Hoffm. rooikambroo, 'die bloeddrupper', 'n plantjie met 3 klein 'beet'-knolle op mekaar wat 'blbed'drup! Die plant is baie gewild vir 'bloed in die urine'-kwale.

M.31

(Ngwato-*ngaka* se gebruik 1955)

Thotamadi ke e 'berekisa' mo bolwetseng ba banna ge ba lwala mo lethekeng, ge a lwatswa ka fa ntlheng ya basadi. Ke go re ke motho o o khutlegileng.

Ke tsa'a Thotamadi ke a e segelela. Ke a e omisa le go e sila ke e lokela mo metsing a a bothitho. Ge ke seno e fuduwa, ke a e mo nosa.

Ek gebruik die rooikambroo vir mans met lendepyne, as dit vrouens is wat hom siek gemaak het. D.w.s. dit is 'n man wat deur menstruasie vermink is.

Ek neem die 'bloeddrupper' en sny dit fyn. Ek laat dit droog, maal dit fyn en gooi daarvan in warm water. Nadat ek dit geroer het, laat ek hom daarvan drink.

M.32

MOSADI O A SA NNANG PILA, GA A RALLE DIKGOMO

(Kgatla-*ngaka* van Modipane, Botswana, 25 Mei 1955)

Go phokola dikgomo go tsewa *Ledutla* (1) le le tonanyana, le *Tlhobokwe* (2) le *Tshukuya-pôô*. (3) Re batla *Morala*. (4) Re a tlhagetla, re loka mo kgamelong kampo mo mokorong, re nose dikgomo tse di anyisang le tse di dusang, gammogo le dipodi.

Ge e le dikgomo go nwa pôô pele. Ge e le kwa dinkung, go nwa phôkô kampo phelehu pele.

Yaanong di tla sisal Di tla baa tse di mafsi a mantsi.

Mme dikgomo tse ga se tse di ka rallwang ke motho, tsa senyega. Ge mosadi a itse gore ga a nna pila, mme a ralla fela mo dikgomong tse, o tla ba a itoile.

Dikgomo tsona ga di nke di senyega. Go tla senyegelwa o o di rallang. Dinku kampo dipodi, fela jalo.

N VROU WAT HAAR VERANDERINGE HET MAG NIE TUSSEN DIE BEESTE DEURLOOP NIE

Om die beeste met 'n kragmiddel te 'beveilig' word die wit turflelie (1) geneem en *Tephrosia polystachyoides* (2) asook *Hypoxis rooperi* (3) en die Transvaalse katjiepiering. (4) Ons stamp hulle fyn en gooi dit in 'n emmer of in die drinkbak en laat sodoende die beeste met suipkalwers of wat dragtig is, daarvan drink, asook die bokke.

Wat die beeste betref moet die bul eerste drink. Wat die skape betref, moet die ram en ook die bokkapatere eerste drink.

En nou sal hulle melk gee! Hulle sal 'n kudde met baie melk wees.

Hierdie beeste kan ook nie 'deurkruis'(5) word deur iemand en so skade berokken word nie. As 'n vrou weet sat sy haar veranderinge het, en sy somer tussen hierdie beeste inkom, het sy haarsel self getoor.

Die beeste sal niks oorkom nie. Die een wat hulle 'deurkruis' sal skade kry. Dit geld ook vir die skape en bokke.

(1) *Ledutla*: (Pl. 445) *Crinum macowanii* Bak.

(2) *Tlhobokwe*: (Pl. 334) *Tephrosia polystachyoides* Bak. f.

(3) *Tshuku-ya-pôô*: (Pl. 499) *Hypoxis rooperi* S. Moore.

(4) *Morala*: (Pl. 344) *Gardenia spatulifolia* Stapf. & Hutch., Transvaalse katjiepiering.

(5) *ralla*: 'n 'onreine' of toornaar wat 'n kudde onvrugbaar maak deur tussen hulle in te kom.

N.1

**GORE O O MPA A SE KE A
GO 'GATA'**

(Kgatla-*ngaka* van Mathubudukwane, Botswana, 27.1.1953)

Ke go re: motho o o tlhagang a le mpa, a se ke a *okama* monna; ke go re a se ke a mo *gata*. (1) Re ra'a gore motho o o lwalang o, a bolwetse baagwe bo se ke baa gola ka ntlha ya mpa ya motho o o merwalo. (2)

Go tsewa *Mogato* (3) wa ditlhare tse di tala. Ke mogato wa ge motho a lwala. O ka na wa o phura wa mo kgwela, kante wa o sila, medi ya teng. Wa kopanya bupe ba teng le mafura a podi, kante a kgomo. A ka nna a tlôla mmele bosigo ge a ya go robala.

**SODAT 'N SWANGER VROU JOU
NIE MOET 'TRAP' NIE**

Dit beteken dat 'n vrou wat swanger is, nie 'oor die man moet buk nie'; d.w.s. sy moet hom nie 'trap' nie. (1) Ons bedoel dat hierdie mens wat siek is, laat sy siekte nie erger word weens die 'lyf' van die vrou wat swanger is nie. (2)

Ons neem bv. die bitterappel (3) as 'trapper' van groen plante. Dit is 'n 'trapper' van iemand wat siek is. Jy kan dit kou en oor hom uitspuug, of jy kan dit fynmaal, die wortels daarvan. Jy meng hierdie poeier met bokvet of beesvet. Hy kan sy liggaam saans daarmee invryf as hy gaan slaap.

N.2

**SETLHARE SA GO TIISA MONNA
LE MOSADI**

(Kgatla van Botswana 6.9.1956)

Ge monna kampo mosadi a koafetse letheka, ke gore a sa je pila, a ikutlwa gore o lapile, kampo a sa ye nageng, ke mo apele ditlhare tse nne kampo tse tlhano tse:

Sekanami (5), *Sebete* (6),
Moselesele (7), *Mosetlha* (8),
Kobô-e-tshetlha (9) - ke gore *Seswagadi*. (9)

Ke tla a tlhatlhega mo pitseng. Mo go nweg go ka nowa maswana a mabedi a matone gararo ka letsatsi, go fitlhela a ikutlwe pila.

Ke gore setlhare se dira gore motho a etetse dijo, mme o tla phela sentle. Esita le mosadi o tla mo thabisa.

Le mosadi ge a ja setlhare se, o tla rata go thabisa monna wa gagwe jalo fela.

As 'n man of vrou se lende (4) swak geword het, d.w.s. dat hy nie goed eet nie, en hy voortdurend moeg voel, of dat hy nie opelyf het nie, kook ek vir hom (of haar) vier plante of hierdie vyf:

'slangkop' (5), 'lewerplant' (6),
'sekelbos' (7), 'huilbos' (8) en 'verfbol' (9)

Ek sal hulle in 'n pot kook. Wat drink betref, kan twee groot eetlepels drie maal per dag gedrink word, todat hy/sy vind dat hy weer lekker voel.

Die rede is dat die middel die uitwerking het van die mens lus te maak vir kos, en hy sal lekker lewe. So ook sal die vrou hom bly maak.

Ook die vrou, as sy hierdie medisyne drink, sal die begeerte hê om haar man net so te plesier.

-
- (1) *okama*: oor iemand buk, en *gata*, op hom trap is gevaarpunte van oorweldiging, wat verhoed moet word.
 (2) So bv. kan dié siek man sy maag ook 'swanger' (groot) word.
 (3) *Mogato*: (Pl. 119 & 143) *Monechma incanum* (vgl. Miller) of Pl. 112 *Solanum Panduraeforme* E. Mey., bitterappel.
 (4) *letheka*: die lende; 'n baie algemene kwaal by mans en vroue wat saam hang met nierkwaal en rumatiek, maar wat gewoonlik aan geslagsmoelikhede toegeskryf word.
 (5) *Sekanami*: (Pl. 64) *Urginea sanguinea* Schinz., slangkop.
 (6) *Sebete*:
 (7) *Moselesele*: *Dichrostachys cinerea* (L.), sekelbos.
 (8) *Mosetlha*: (Pl. 151) *Peltophorum africanum* Sond., huilbos, huilboerboon.
 (9) *Kobô-e-tshetlha*, *Seswagadi*: (Pl. 463) *Jatropha zeyherii* Sond., verfbol.

N.3

*MONNA O O BOTLHOFO GO
KOPANA LE MOSADI*

*'N MAN WAT TE 'LIG' IS VIR SY
VROU*

(Kgatla-*ngaka* van Modipane, Botswana, 1955)

Monna o o botlhofo go kopana le mosadi o jesiwa *Lesisimogo* (1), ke go re *Maimé*. Mme re se kopanya le *Morarwana wa Mo-tla-ka tlase*.“(2)

Se apeiwa ka nama ya kgogo e e simollang go lla, kampo nama ya phoko e e simollang go bilêbilêtsa.

Se jesiwa monna, re be re bitse re re: “A re ye gae re yo go batla maroba!”

Mme se tla tsosa ditshika tsotlhe tsa monna. Ditshika tsotlhe tsa monna di ka dirwa ‘renew’ gore go seke ga ba bolapi mo monna.

Aan 'n man wat te 'lig' is vir sy vrou, word 'die Terug-laai-deinser' of 'Swaar-drukker' gegee om te eet. Maar ons meng dit met 'die Ranker wat van onder kom'. (Ceropegia).

Dit word met 'n hoender(haan) wat net begin kraai se vleis gekook, of die vleis van 'n jong bokram.

Dit word vir die man gegee om te eet terwyl ons uitroep en sê: “Kom ons gaan huistoe om die jong hennie op te soek.”

Hierdie middel sal al die man se are versterk. Hulle sal almal 'vernuwe' word sodat die man ook nie moeg sal word nie.

N.4

GO BULELWA KGORO

*DAT DIE 'DEUR VIR JOU OOPGE-
MAAK WORD'*

(Kgatla-*ngaka* van Botswana)

Ge monna a nyetse mosadi mme ga feta dinyaga, fa gongwe tse di supang, mme ba sa bone ngwana, ke go re madi a bone ga a ratane.

Jaanong ge monna a bona gore: 'Fa go a pala! O ya fa go monkana wa'agwe, a mo ra'a a re:

“Monkanake, nna ke paletswe. A ko o tsene mo ntlung yaaka; a ko o nthuse.”

Jaanong o tla ya mo ntlung ya monkane wa'agwe a yo robala le mosadi wa'agwe. Ge Modimo o rata, ngwana o tlaatla ka pele fela.

Go tloga foo, monna wa mosadi o tllilo simolla go tshola bana le mosadi oo. Gatwe: 'O buletswe kgoro'.

As die man met 'n vrou getrou het, en daar miskien sewe jaar verby gegaan het en hulle nie 'n kind kry nie, is dit omdat hulle bloed nie van mekaar hou nie.

As 'n man sien: 'Hier is dit onmoontlik! ' gaan hy na sy regimentsmaat en sê vir hom:

“My maat, ek kry dit nie reg nie. Gaan jy asseblief in my huis in; help my asseblief.”

Hy sal in die huis van sy maat gaan en met sy vrou gaan slaap. As Modimo wil, sal die kind sommer gou kom.

Van dan af, sal die vrou se man begin om met die vrou kinders te kry. Hulle sê: 'Die deur is vir hom oopgemaak.'

(1) *Lesisimogo, Maimé*: (Pl. 117) pr. *Ipomoea crassipes* Hook.

(2) *Morarwana wa Mo-tla-ka-tlase*: (Pl. 138), *Ceropegia*.

N.5

GO RATANTSHA MADI A MONNA
LE MOSADI

OM 'N MAN EN VROU SE BLOED
VAN MEKAAR TE LAAT HOU

(Tlokwa-ngaka van Botswana, 1955)

Fa mosadi a sa tshole ngwana, re a mmofella. Re mo tlhatlhegela *Kobo-di-tshetlha*. (1) O a se nwa ka leswana le le tona. Mme se dira gore se yo baakanya madi a popelo, a kgone go bona ngwana. Ge a se nwa ka leswana ga se nke se mo thubisa. Se tla sala se mo tlapisa madi.

Re sila tshidi ya teng, e nna e ntsho. Re thaba mosadi ka tshidi eo go mo dikanyetsa gammogo le monna wa gagwe. Go dira jalo, ke go re *Kobo-di-tshetlha* o ya go *ratanya* madi a monna le mosadi gore ba tshole bana; ke go re a utlwane.

Mme tshidi e re e senkela segwana sa *kgorwane*, re tshole tshidi e, re e dubile ka mafura a sireledi.

Yaanong re ba neetse ditaelo gore e re mantsiboa ge ba kopana, monna o kgopa tshidi e, o a itshasa, le mosadi jalo e tle e re ge ba kopana tshidi e tle e kgamediwane go ya kwa motseng, kwa popelong. Yalo go direge gore ngwana a tsholwe.

Fa monna a ka fitlhela mosadi wa gagwe a setse a le moimana, mme e se mpa ya gagwe, go moila gore monna a kopane le mosadi ole, ka e se ngwana wa gagwe. Go ka mo *khutla*. (2)

Yaanong re tlhabela monna letheke ka *Kobo-di-tshetlha*, gammogo le mosadi wa gagwe. Ebile ba tla nna ba itshasa ge ba kopana. Ke go re: Ka moka e le mpa ya gagwe ele. Ba ka nna mmogo fela. Ke go re *Kobo-di-tshetlha* o ratantshe madi a bona.

As 'n vrou nie 'n kind kry nie, 'bind ons haar (baarmoeder) vas'. Ons kook vir haar *Jatropha zeyherii*. (1) Sy drink hiervan 'n eetlepel vol. Dit sal gaan en die bloed van die baarmoeder gaan regmaak, sodat sy 'n kind kan kry. As sy net 'n lepel vol drink sal dit nie haar maag aan die werk sit nie. Dit sal net bly en haar bloed was.

Ons maal die verkooldê plant, wat nou swart is. Ons kerf die vrou in met die verkooldê poeier rondom haar (lende) en net so ook vir haar man. Deur dit te doen gaan hierdie 'geelkometers' en maak dat die bloed van die man en die vrou van mekaar hou, sodat hulle kinders kan kry, d.w.s. by mekaar pas.

Vir die verkooldê poeier soek ons 'n klein kalbassteeltjie, en ons gooi hierdie verkooldê poeier daarin nadat ons dit gemeng het met room.

Ons het vir hulle die opdrag gegee om in die aand as hulle bymekaar kom, moet die man daarvan uitkrap en aan homself smeer en die vrou ook net so, sodat as hulle saam is die poeier kan deurgaen tot by die 'stat' d.w.s. tot by die baarmoeder. So gebeur dit dat 'n kind gekry word.

As 'n man vind dat sy vrou reeds swanger is maar dit nie sy "maag" (sy werk) is nie, dan is dit 'n taboo vir die man om by daardie vrou te kom, aangesien dit nie sy kind is nie. Dit kan hom 'geslagtelik vermink, deur vrouebloed op te neem.'

Ons kerf die man se lende in met 'geelkometers' en net so ook vir sy vrou. Hulle sal nou self aan hulleself smeer as hulle bymekaar kom. Dit beteken: Dit is so goed asof dit sy eie 'maag' is daardie (van die vrou). Hulle kan bymekaar kom. Dit beteken dat die 'geelkometers' hul bloed bymekaar aangepas het.

(1) *Kobo-di-tshetlha*: (Pl. 50, 463) *Jatropha zeyheri* Sond., verfbol, 'n geel bol, dus 'geelkometers'.

(2) *khutla*: om lendepyne of verstopte urinebuis te kry weens opgeneemde vrouebloed.

N.6

MOSWAGADI O 'MONTSHO'

'N WEWENAAR IS 'SWART'

(Motlhako-*ngaka* te Mathubudukwane in Botswana 1952)

Ge motho a swetswe ke mosadi kampo mosadi a swetswe ke monna, o tshwanetse gore a newe segwere sa *Mogaga*. (1)

Ge a tloga fano a ya leetong kampo a ya Sikwane, kampo a ya masimong, o ntse a natha a e latihela kampo mo makopanong a ditsela. Kampo ge a feta lesaka la dikgomo, kampo la dipodi, o a e natha a e latihela fa monyakong wa lesaka. Ge a feta motho, ga go molato.

Ke go re ge a setse a ntse yaana '*o montsho*' bakeng la lesa. Ge a ntse a latihela yona, ke gore o a phekola gore dilo di nne mo tshiamong, di se ke tsa senyega. Di ka tloga tsa folotsa ge di tshoga motlhala wa motho o, fa a fitileng teng.

Go dirwa jaana, gore le one maru a se ke a tshoga! Ke go re motho o o '*montsho*'.

Ge e le ka Setswana sa rona o tshwanetse go tsamaya dikgwedi di le thataro di feta a ntse a tshotse *Mogaga*.

Ge e le monna, ga a tshwanela go nyala a ese a fitlhe mo kgwedi ya bo 12. Pele ga ngwaga o ese o fele, monna o sampe a na le *leswe* la lesa le. Ge a ka robala le mosadi, a ka lwala thata, le mosadi a ka lwala.

As 'n mens se vrou dood is of as 'n vrou se man dood is moet aan dié persoon 'n 'maerman' (1) bol gegee word.

As hy hiervandaan vertrek en op reis gaan bv. na Sikwane (6 myl) of hy gaan na die lande, dan breek hy telkens 'n skuif (soos uie) af en gooi dit waar paaie mekaar kruis. Of as hy by 'n beeskraal verbygaan of 'n bokkraal, dan breek hy 'n stukkie af en gooi dit by die ingang van die kraal. As hy by iemand verby gaan maak dit nie saak nie.

Die rede is: as hy so is, dan is hy 'swart' vanweë die dood. Al die tyd wat hy dit loop en gooi is hy besig om te beveilig, sodat alles in orde kan wees, en nie beskadig word nie. Hulle kan dalk mis-geboortes hê as hulle skrik vir die spoor, van hierdie mens, waar hy langs verby gegaan het.

Dit word ook gedoen sodat selfs die wolke nie sal skrik nie! Die ding is: hierdie man is 'swart'.

Volgens ons Tswana gebruik moet hy vir 6 maande lank hierdie 'maerman' plant by hom hê.

As dit 'n man is, dan behoort hy nie binne 12 maande te trou nie. Totdat 'n jaar verby is het die man nog die 'vuilheid' van hierdie dood. As hy by 'n vrou sou slaap, dan kan hy baie siek word, en ook die vrou kan siek word.

N.7

GO PÔTLA: (2)
MALA A BOSWAGADI

MAAGDREUNING VAN ROUENDES

Mosadi, le monna ge a lwala '*mala a boswagadi*', ke go re ge mala a duma, kampo a buduloga ekele motho o bipetswe, o a nosiwa metsi a medi ya *maeri* (3) a noka.

As 'n vrou of 'n man die siekte '*maag*' van die persoon wat rou' het, d.w.s. as die maag dreun of opswel asof 'n mens opgeblaas is, dan moet die persoon die treksel van wortels van rivierwalle drink.

-
- (1) *Mogaga*: (Pl. 103). *Urginea altissima*, maerman, jeukbol.
 (2) *pôtle*: die gegrom wat die ingewande maak.
 (3) *maeri a noka*: die rivier walle (die sye).

N.7

Go tsewa modi wa: *Modubu* (4),
Mokgalo (5), *Motlhono* (6), *Mosu* (7),
Mooka (8), *Motlhaja* (9)

Di a kopangwa, di apewi ka pitsana
e lengwe.

Mme motho o tla fola.

Daar word geneem van die wortels van:
die Vaderlandswilg (4), die Blink-blaar-
wag-'n-bietjie (5), Klapperbos (6), Haak-
en-steek (7), Soetdoring (8) en Swartbas. (9)

Hulle word saam gevoeg en in een pot
gekook.

Die kranke sal hiervan gesond word.

N.8

MOTHO O O SEFIFI (10)

(Tlokwa-*ngaka* van Gaborone, Botswana, 7.5.55)

Ge motho gotwe o na le sefifi, ke jaaka
ge o le kwa Gouteng, mme o swelwe ke
motho kwano gae, o tlelwe ke *kung*. (11)
Gwa bo go twe: Motho o o sefifi o.

Ditaola di: '*Motlhakola wa moseletlo*'. (12)

Yaanong motho o o sefifi re tla mo
tlhapisa ka *Theteli*. (13) Mme ra re a
tlhape ka phakela. Segwere sona re se
latsa mo kgamelong, se le mo metsing se
thugilwe. Theteli o, re tlhapa ka ene a le
mongwe fela yaana.

'N MENS WAT 'BEDUISTER' IS (10)

As daar gesê word iemand het 'n
'verduistering' is dit soos wanneer jy in
die goudstad is, en daar iemand van jou
'hier tuis' doodgaan, en 'n ramp jou so
tref. (11) word daar gesê: 'Hierdie mens
is beduister'.

Die dolosse het geval:
'Omkering van 'moseletlo'. (12)

Hierdie mens wat 'beduister' is, sal ons
was met slangkop. (13) Ons sê hy moet
in die oggend vroeg was. Ons laat die bol
in 'n emmer oornag, fyngestamp, in
water. Ons was in hierdie slangkop-
water sonder iets anders daarby.

-
- (4) *Modubu*: *Combretum erythrophyllum* (Burch) Sond., (glomeruliflorum), vaderlandswilg.
- (5) *Mokgalo*: *Ziziphus muctonata* Willd., blinkblaar-wag-'n-bietjie.
- (6) *Motlhono*: (Pl. 413), *Maytenus tenuispina* Sond. Szysz., klapperbos.
- (7) *Mosu*: *Acacia tortilis* (forsk.) Hayne subsp. *Heteracantha* (Burch) Brenen litakunensis, haak-en-steek.
- (8) *Mooka*: *Acacia* Karroo, soetdoring.
- (9) *Motlhaja*: *Diospyros lycioides*, (swartbas).
- (10) *sefifi*: is die 'verduistering' wat oor 'n mens kom as 'n naasbestaande sterwe. Die dolosse wys dit aan en sê: Hierdie mens is 'beduister'.
- (11) *o tlelwa ke kung, o tshwara bothata*, : om baie swaar te kry, deur 'n ramp getref te word.
- (12) *Motlhakola*: Die dolosse lê onderstebo op so 'n wyse dat dit die dood aandui.
- (13) *Theteli*: (Pl. 64) *Urginea sanguinea* Schinz., slangkop.

N.9

MALWETSE A SESWAGADI

**DIE SIEKTES VAN WEWENAAR
EN WEDUWEESKAP**

(Tlokwa-*ngaka* Gaborone, Botswana, 7.5.1955)

Ge motho a alafiwa boswagadi, re bola'a podi, re tsee lela la mongôpô la yone, re ntsha boloko ba teng, re be re tshela *Kobo-di-tshetlha*(1), ke gore *Seswagadi* se se sitsweng mo teng. Le be le bofiwa mme go itewa mosadi mo dimpeng ka lela le.

Go rialo, ra re re bolaya mala a gagwe go a *itsa* go duma, a ntse a re kurrrr! Ke go re ge a sa alafiwa o lwadisa banna, gammogo le ene o a lwala. Kegore madi a gagwe a a mo popelong a tshogile.

As iemand behandel word teen wewenaar-(of weduwee)-skap slag ons 'n bok en neem sy dikderm en haal die mis uit, en gooi fyngemaalde 'verfbol' (1) daarin. Dit word toegeknoop en die vrou word om haar maag geslaan, met daardie dikderm.

As ons dit doen sê ons ons maak 'n end daaraan, deur die maag te verhinder om te grom en kort-kort 'kurr' te sê! Want as dit nie behandel word nie sal sy mans laat siek word, en ook sy self. Die rede is: haar bloed in die baarmoeder het geskrik.

N.10

KALAFI YA BOSWAGADI

DIE GENESING VAN WEWENAARSKAP

Mogoloro(2) ke pheko e kgolo e e alafang boswagadi ba monna, kgotsa mosadi yo o swetsweng ke monna.

Ene, ka a le *montsho*(3), o tshwanetswe ke go alafywa madi a sesadi gore a tlhatswege a nne phepa.

Mme kalafi ya gagwe e tsaya ngwaga. A ikilele go kopana le monna mo dikobong tsa go robala.

Etsoe kalafi e tsaya kgwedi tse thataro fela.

Re rata motho a fetse ngwaga pila, a ikilela, gore lesu le se ate mo banneng ka boswagadi.

O fiwa pheko ya boswagadi ebong *Mogoloro*.

A e apee a e nwe e tle e mo tlhatswe madi.

Sa bobedi o tshwanetse go *ila* (4) gore a se bolae ditshidi kgotsa mabele mo masimong, kapa ngwaga go folotsa mo dibyalong.

Die Cyphostemma (2) plant is 'n belangrike middel om die wewenaarskap van 'n man te genees, of vrou wie se man dood is.

Die persoon, wat swart (3) is behoort gereinig te word van die bloed van menstruasie sodat sy weer rein kan word.

Haar genesing neem 'n jaar. Sy moet haar weerhou van gemeenskap met 'n man te hê.

Eintlik neem die genesing (van weduweeskap) net ses maande.

Maar ons wil hê iemand moet 'n jaar voltooi deur onthouding, sodat daar nie meer sterftes onder die mans moet voorkom nie.

Die middel vir behandeling van weduweeskap word aan haar gegee, nl. *Cyphostemma* sp. cf. *sandersonii*.

Sy moet dit kook en drink sodat dit haar bloed kan reinig.

Tweedens moet sy haar weerhou(4) van geen lewende ding dood te maak nie, of om die koring op die land te beskadig deur daar 'n miskraam te hê.

-
- (1) *Kobo-di-tshetlha*: (Pl. 50, 463) *Jatropha zeyheri* Sond. ook bekend as 'Seswagadi' of verfbol.
- (2) *Mogoloro*: *Cyphostemma* sp. cf. *sandersonii*. 'n Plant wat vir 6 maande lank deur 'n weduwee of wewenaar moet gebruik word om weer 'gereinig' te word.
- (3) *montsho*: swart: die weduwee is 'swart' as gevolg van die dood.
- (4) *go ila*: om te weerhou van, dus 'taboe'. Hier word o.a. genoem dat die weduwee vir 'n jaar lank nie iets mag doodmaak nie.

N.11

KALAFI MO BOSWAGADING

DIE BEHANDELING VAN IEMAND WIE SE EGGENOTE OORLEDE IS

(Kgatla-*ngaka* van Modipane, Botswana, 1.12.1955)

Mo boswagading, go tthathegwa *Lenyao nyao*. (1) Se a nowa, se kopantswe le *Mokapane* (2) le *mongopo* wa podi (3), o bulletswe mowa.

Yanong o a bofywa, o logwa kgari, o lokelwe mo potong e e apeileng ditlhare tse Mme ge motho a o nwa, go tsewa mongopo o wa podi, a itewa mo ditlhakoreng mo lethekeng, a dikolgwa jalo go thibella mala a a dumang.

Moswagadi o mongwe le o mongwe, feia, o alafiwa ka tsela e, monna le mosadi.

Ebile e tla nonofisa monna mo mading go kopanya le mosadi, le ge a se mo boswagading. Ge a tlhela go kopana le mosadi, o alafywa le mosadi, o alafywa ka pheko e. Mme ke fa e batla go tthathegwa ka mafsi tota.

Vir wewenaarskap, word *Craterostigma plantagineum* (1) gekook. Dit word gedrink nadat dit vermeng is met *Neorautanenia ficifolia* (2) en bok se dikderm(3) wat opgeblaas is met wind.

Dit word toegebind, en in 'n krans gevleg en in 'n pot gesit waarin hierdie middels kook. As die pasiënt dit drink, word hierdie dikderm van die bok geneem en word hy op sy sye en om sy lende daarmee geslaan en so om hom beweeg, om die maag wat dreun te laat bedaar.

Alle wewenaars (mense in rou) word so op hierdie wyse behandel, mans en vroue.

Dit sal ook 'n man versterk in sy bloed om by sy vrou te kom, selfs al is hy nie in 'rou' nie. As hy nie behoorlik by haar kom nie, word hy met hierdie middel behandel. Maar dit moet regtig met melk gekook word.

N.12

TLHAPISO YA MOTHO YO O SWETSWENG

DIE REINIGING VAN IEMAND WAT ROU

(Kgatla-*klerk* van Sikwane, Botswana, 1955) (4)

Ge monna a swetswe ke mosadi waagwe, kampo mosadi, a swetswe ke monna, go tshwanetse go re go bidiwe ngaka morago ga phitlho, le ge e le ka letsatsi la bobedi kampo la boraro. Ngaka ge e tsena fa lapeng, monna o, le batsadi baagwe ba tsena le ngaka mo tlung.

Pele, ngaka e naya moswagadi setlhare e le medi ya setlhare, e bofilwe, e le selthotwana ka lodi la moretlwa. Setlhare se, moswagadi o tshwanetse gore a se apee mosong o mongwe le omongwe. Metsi a a apeilweng o tla nna mala o mofitshwa.

Go tla nowa mo segong, O se kadumetsa gangwe fela.

Mokgwa o, o tshwanetse go dirisiwa dibeke tse pedi.

Morago ga setlhare se, moswagadi wa monna o newa *Mogaga*(5) go o gasa mo nageng, e leng ditsela tso tsothe tsa morafe Sé se dirwa go busetsa monna o mo bophelong ba morafe.

As 'n man se vrou dood is, of 'n vrou se man dood is, moet 'n *ngaka* ontbied word na die begrafnis, selfs op die 2e of 3e dag. As die *ngaka* in die *lapa* kom moet hierdie man (of vrou) met sy ouers en die *ngaka* in die huis gaan.

Eerstens gee die *ngaka* aan die wewenaar 'n middel, wortels van 'n plant, wat in 'n bondeltjie gebind is met rosyntjebosbas. Hierdie medisyne moet die wewenaar elke oggend kook. Die water wat gekook het sal 'n rooibruin kleur hê.

Dit word uit 'n kalbas gedrink. En jy sluk dit met een teug weg.

So moet vir twee weke aangehou word.

Na die middel word die 'maerman'-bol(5) aan die wewenaar gegee om dit in die veld uit te strooi, d.w.s. op die volk se paaie. Dit word gedoen om die man weer op te neem in die lewe van die stam.

-
- (1) *Lenyaonyao*: (Pl. 451) *Craterostigma plantagineum* Hochst.
 (2) *Mokapane*: (Pl. 379) *Neorautanenia ficifolia*. (Benth. ex Harv.) C.A.Sm., wildepronkertjie.
 (3) *mongopo wa podi*: 'n bok se dikderm.
 (4) Hier is 'n geleerde lid van die stam wat dit beskryf soos hy dit sien, maar ook toon dat hy nie weet watter middele die *dingaka* gebruik nie.
 (5) *Mogaga*: *Urginea altissima*, maerman.

N.12

Morago ga ngwaga ge monna o a eletsa go nyala gape, go tla tlhapiso ya bobedi. Ke yona e mo nayang tumello kampo go nyala. Ke gona go tlang podi e ntsho; mme ebile e le yôna e mo kopanyang le mosadi o mofsha, pele ga lenyalo.

Go bolawa podi e tonanyana, mme ngaka e tsaya ona mongopo (6) le ntshothwane (7) mmogo le nama ya podi. Ngaka e itaya moswagadi o, ka ona mongôpô mo letheheng go lebana le diphilo.

Ge e le nama ya podi ya tlhapiso, e tsewa ke ngaka, mmogo le letlalo a ya ka yona kwa lapeng la yona. Ke yona e bidiwang *Sedimo*. (8) Ga e lebiwe jaaka karolo engwe ya tefa; ke jaaka leina la yona, le supa selo sa badimo. Bakeng leo o se ke wa se eletsa, kampo wa se bala mo pelong ya'ago.

Na 'n jaar as hierdie wewenaar weer wil trou, kom die tweede reiniging. Dit is die een wat toestemming aan hom verleen om te trou. Nou moet daar 'n swart bok kom; en ook is dit hierdie bok wat hom met die nuwe vrou sal verbind, nog voor die huwelik.

'n Bokram word geslag, en die *ngaka* neem die dikderm en die pens saam met die vleis, van die bok. Die *ngaka* slaan hierdie wewenaar met die dikderm om sy heupe, regoor die niere.

Wat die vleis van hierdie 'reinigings'-bok betref, die *ngaka* neem dit saam met die bok se vel na sy huis toe. Dit is dié vleis wat '*Sedimo*' (8) genoem word. Dit mag nie beskou word as deel van die beloning nie. Soos die naam aandui wys dit heen na wat die voorouergeeste toekom. Om daardie rede mag jy nie daarna verlang of dit in jou hart bereken nie.

N.13

MONNA GE A KHUTLILWE

AS 'N MAN 'VERSTOP' IS

(Kgatla-*ngaka* van Mathubudukwane, Botswana, 1953)

Ge motho a *khutlilwe* (9) ke mosadi ka sekatanane mme a sa rote, re tsa'a matlhare a *Makôkôane* (10) re a thuga a le metsi. Re batla byalwa, re tshella setlhare se mo teng, byalwa bo le mo phafaneng.

Re tla mo nosa, mme ge Modimo o rata, o tla rota. Ga e botlhoko.

Wanneer 'n man 'deur 'n vrou verstop is' (9) en hy nie kan water nie, neem ons die blare van die 'vermeerbos' (10) en stamp dit fyn terwyl hulle nog vars gepluk is. Ons soek bier en gooi die middel daarin, as die bier in die drinkkalbas is.

Ons laat hom drink, en as Modimo wil, sal hy water. Dit is nie bitter nie.

N.14

KHUTLEGO (11) YA MONNA

DIE ONVERMOËNDHEID (11) VAN DIE MAN

Monna ge a kopane le motho wa sesadi, mme a ne a sa lemoga gore o mo lebakeng la *mosese* (12), wa ba a tsere kgotsa a gogetse madi a mosadi mo teng ga gagwe. Jalo manno wa ba a *khutlegile* (13) setlhogo.

Monna yo o tšile go pallwa ke go ntsha metsi, a sena phatla ya moroto.

As 'n man met 'n vroumens 'verkeer', en hy besef nie dat sy haar 'maandstonde' het nie (12), dan het hy van haar bloed in hom opgetrek.

Hierdie man is dan verskriklik 'vermink'. (13)

Hierdie man sal nie meer in staat wees om te urineer nie, aangesien daar nie 'n opening sal wees nie.

(6) *mongopo*: dikderm

(7) *ntshotwane*: pens.

(8) *sedimo*: vleis van 'n bok wat geslag word om die voorouergeeste tevrede te stel.

(9) *a khutlilwe ke mosadi*: wanneer 'n man moeilikheid met sy urinering ondervind, word dit beskou as 'gewond' te wees deur 'n verhouding met 'n vrou wat menstrueer.

(10) *Makôkôane*: (Pl. 107). *Geigeria africana*, subsp. *ornativa*, vermeerbossie.

(11) *khutlego, go khutlega*: om geslagtelik vermink te word sodat daar nie meer normale geslagsverhoudings kan wees nie.

(12) *mosese*: rok, die woord word algemeen gebruik vir 'tydens menstruasie'.

N.14

Ge a ntse jalo malatsi a mararo o tshwanetse go lla, mme ge a sena mothusi mo kalafing, o tshwanetse go bōla teng ya gagwe.

Metsi a moroto a tshwanetse go iphunyetse maroba a diphatlhana tikologong ya bonna ba gagwe, mme ge a tlhapologa metsi a be a tswe foo.

Kalati re e kgona ka dipheko di le tharo pila fela. Maina a tsona si a: *Thotamadi* (13) *Mathubadifala* (14) le pheko e e bidiwang *Motsosa* (15) go emisa botshelo ba gagwe sentle.

Pheko tse tharo tse, di apewa ka boraro gore di mo thuse. O nwa bekere e e tletseng gangwe, kgotsa segwana, mme o tla bulega a rota madi nako tse pedi. Morago o ntsha metsi a moroto. Go rialo ke pholo pila ya monna.

A fetse 'botlolo' gore a tlhatswege teng.

As hy vir drie dae so sou bly, dan sal hy begin skreeu (van pyn), en indien hy nie iemand het wat hom kan help gesond word nie, dan sal hy inwendig verrot.

Die urine sal self barsies vorm aan sy organe, en as hy urineer kom die urine daar uit.

Genesing kan ten volle bewerkstellig word met net drie middele: Hulle is die volgende: 'Bloeddrupper' (13) 'Skuurbreker' (poeierkwas) (14) en die middel wat 'Opwekker' (15) genoem word om sy lewe weer op te wek.

Hierdie drie middele word saamgekook om hom te help. Hy drink een maal 'n beker-vol daarvan of 'n skepkalbassie-vol, en hy sal weer 'oopgaan' en bloed urineer, twee keer. Daarna urine. Dit beteken dat die man weer gesond is.

Hy moet 'n bottel vol opdrink om skoon gewas te word.

N.15

GO KHUTLA GA MONNA

(Tlokwa-ngaka te Gaborone in Botswana, 1955)

DIE 'VERSTOPPING' VAN 'N MAN

Madi a a mo popelong ya mosadi, ke bolwetse. Yaanong monna ge a kopana le mosadi ole, madi a mosadi a tsena mo go ene a ba a mo lwadisa. Ke gona ge re re o khutlegile. Ebile go ka mo thibela motlhapo, a se ka a ya nageng. Go rialo go a mmola 'a, a swi ge a ka se ka a bona yo a ka mo thusang.

Ke go re madi a mosadi a tliilo mo kgaola letheke kampo a mo emisitse ditshika.

Gape monna ge a khutlilwe ke mosadi re a mo nosa *Kobo-di-tshetlha* (16) ka kopi go re re mo thubise, o kgone go bula ditshika tsa monna. Mme o tlaa tlhapologa ka o butse motlhapo wa gagwe

Die bloed in 'n vrou se baarmoeder, is 'n siekte. As 'n man by so 'n vrou kom, kom haar bloed in hom en word hy daarvan siek. Dan sê ons hy het 'n verstopping. Dit kan ook sy urine afsluit, sodat hy gladnie kan urineer nie. Dit meen, dit veroorsaak vir hom pyn, en hy gaan daarvan dood as hy nie iemand kry om hom te help nie.

Dit beteken: die vrou se bloed gaan sy lende 'afsnay', of dat dit sy are tot stilstand laat kom het.

As 'n man reeds deur 'n vrou 'verstop' is laat ons hom van die verfbol (16) drink, 'n koppie vol, as purgeermiddel sodat sy manlike 'are' weer kan oopgaan. Hy sal kan urineer omdat jy sy urine ontsluit het.

(13) *Thotamadi*: 'n Bolplantjie met bloedrooi druppels wat uit die knol drup, pr. *Jatropha erythropoda* Pax. & Hoffm., rooikambroo.

(14) *Mathubadifala*: *Haemanthus* sp., poeierkwas.

(15) *Motsosa*: *Helichrysum undatum* Less.

(16) *Kobo-di-tshetlha*: (Pl. 50) *Jatropha zeyheri*, verfbol.

N.15

Ge monna a ka rata mosadi yo e leng motlholagadi a swetswe, re tsaya Kobo-di tshetlha. Monna le mosadi ba tlhabiwa letheka, mme ba ja tshidi e ya teng mmogo, ba e koma. Monna le mosadi mmogo ba itshasa ka tshidi eo. Ka go rialo monna o itsa madi a boswagadi go tsena mo go ene.

As 'n man 'n vrou liefkry wat 'n weduwee is wie se (man) dood is, neem ons verfbol. Die man en die vrou se lendes word (daarmee) ingekerf en hulle eet saam van hierdie poeier en sluk dit in. Die man en vrou smeer elk aan hom- en haarself van daardie poeier. Deur dit te doen verhoed die man die bloed van 'wewenaarskap' om in hom te kom.

N.16

**KALAFI YA MONNA O A TSERENG
BOLWETSI MO MOSADING**

**GENESING VAN 'N MAN WAT BY 'N
VROU SIEKTE GEKRY HET**

(Motlhako-kruiedokter van Mathubudukwane, Botswana, 1952)

Fa gongwe go ka tla monna kwa go nna, a ntha'a a re: "Ke a lwala. Ke sentswe ke mosetsana ka boswagadi." Ke gore o mo tseneletse a ese a fetse ngwaga morago ga lesu la mogatsa waagwe.

Daar kan moontlik 'n man na my toe kom wat vir my sê: "Ek is siek. Ek is beskadig deur 'n meisie vanweë wewenaarskap." Dit wil sê hy het by haar gekom voordat 'n jaar verstryk het na die dood van haar wederhelf.

Mosadi mo gongwe a ka senyegelwa ke go tshola bana, ka gore monna o 'bollo', (1) bakeng la lesu le a tswang mo go lona.

'n Vrou kan moontlik die vermoë verloor om kinders te baar, want die man is 'warm' (1) vanweë die dood waar hy vandaan kom.

Monna fa gongwe a ka pallwa ke go tlhapologa kampo a tswa mokokotlwana bakeng la gore o sampe a le 'montsho'. (2)

Miskien vind 'n man dit moeilik om te urineer, of hy kry 'n boggelrug omdat hy nog 'swart' (2) is.

Fa gongwe mosadi o senyegetswe. Gatwe o photsa. (3) Ke go re o na a tshola ngwana, ngwana a tswa a sule. Golo foo go bidiwa photsa.

Moontlik het die vrou 'n verlies gehad, Hulle sê sy het 'n miskraam (3) gehad. D.w.s. sy het geboorte gegee aan 'n kind wat reeds dood was.

Ge monna a ka kopanya le ene, le ge e se wa gagwe, o tla lwala.

As 'n man met haar sou verkeer, selfs al is die nie syne nie, sal hy siek word.

Mosadi o photsa go fitlhella a 'bona mosesese'. (4) Ke gona monna a ka kopana nae. Foo wa ba a fodile.

Die vrou is 'miskraam onrein' totdat sy weer menstrueer. (4) Daarna kan die man na haar kom. Sy is dan gesond.

Ge monna a ka tla ka bolwetse boo bo bo dirisitsweng ka go robala le mosadi a le photsa, ke tla mo alafa ka: *Lefetlhwane* (5) kampo ka *Khukhwanyane*. (6) O a e sila, o bo o e nosa monna.

As 'n man (na my) sou kom met daardie siekte wat veroorsaak is deur te kom by 'n vrou wat 'n miskraam gehad het, sal ek hom behandel met: *Lefetlhwane*, klitser (5) of met die kewertjie wat so bonterig is. (6) Jy maal hom fyn, en laat jy die man dit drink.

-
- (1) 'o bollo': hy is 'warm', deurdad hy onlangs in aanraking was met die dood, of met een wat by 'n dooie was.
- (2) 'o montsho': hy is 'swart', 'n wewenaar wat onlangs sy vrou verloor het is 'swart'; so ook 'n weduwee.
- (3) *photsa*: om 'n miskraam te hê.
- (4) *go bona mosesese*: om te menstrueer.
- (5) *Lefetlhwane*:
- (6) *Khukhwanyane e tilodinyana*: *Mylabris oculata*, die bont kewertjie.

N .16

O tsa'a byalwanyana ka phafana. O bo o tsa'a bupi bo ba khukhwane mme o tsee ka nko ya thipa o bo o loke mo byalweng, o mo nose

Ge a re o a rota, o tla lla. Go thiba madi. A thiba moroto go feta. More o, gatwe ke *Seletsabanna*. (7)

E maswe thata! Ge motho a e go nosa, o ka re: 'Ke a swal ' Ge o rota go tllilo tswa madi. Go bo go tswa moroto o o mosetlha kwa morago. Foo o tla itse gore o fodile. Go tloga foo, o tla ikutlwa gore o mmatla.

Ge khukhwane e e nosiwa motho go le go tona, go feta nko ya thipa, o ka mmolaya. More o o diriswa fela mo ba ba tonanyana.

Ge monna a tswa madi yaana, ke go re ke a ene o tso a tsayang kwa basading ba ba seng pila.

Ge o ntse o utlwa banna ba bolella go lwala ga letheka, e ntse e la yona tlhaka e: Madi a a tswang mo basading.

Ngaka o wa sepetlele, jaaka ge a tlhaba batho ka lemao mo maragong, ke go re o tshwere pila! Letheka ke lona molato o o motona! Bolwetse bo botlhe bo mo lethekeng.

Ditlhare tse di babang tse, ga di batle go nosiwa motho a *rwele*. (8) Go ka bola'a *namane*. (9) Mosadi o, ga a nosi.

Jy neem 'n bietjie bier in 'n kalbas. Ook neem jy hierdie poeier van die kewer en jy neem daarvan met die punt van 'n mes en gooi dit in die bier, en laat hom dit drink.

As hy probeer urineer, sal hy kerm. Die bloed versper. Dit keer die urine om verby te kom. Hierdie middel word die 'mans-laai-skreeuer' (7) genoem.

Hy is baie kwaai! As iemand jou dit laat drink, dink jy: 'Ek gaan dood!' As jy urineer, kom daar bloed uit. Daarna kom daar geel urine. Daarna weet jy dat jy gesond is. Van daar af sal jy voel dat jy 'sterk' is.

As 'n groot dosis van hierdie kewer aan iemand gegee word, d.w.s. meer as 'n mespuntvol, kan jy hom doodmaak. Hierdie middel word net vir mans gebruik.

As die bloed so by 'n man uitkom, is dit die wat hy by vrouens gaan haal het wat nie 'reg' was nie.

As jy so hoor van mans wat sê dat hulle lende seer is, is dit nog steeds hierdie saak: Bloed wat van die vrouens kom.

Hierdie dokter van die hospitaal, as hy die mense so met die naald inspuit in hulle heupe, doen hy net die regte ding! Die lende is waar die groot moeilikheid lê! Die hele ongesteldheid is in die lende.

Hierdie bitter medisyne behoort nie aan iemand gegee te word wat swanger is nie. Dit maak die 'kalf' (9) die ongebore kind dood. Hierdie vrou is nie alleen nie.

N.17

TEKOLLO YA MONNA KA MATHAOLELE (10)

ONDERSOEK VAN DIE MAN MET PAVETTA ZEYHERI (10)

(Kgatla-*ngaka* van Pilanesberg, Tvl., 26.2.1967)

Pheko e ke ya go lekolo monna, bophelo ba gagwe.

O tsaya matlhare le medi ya sona, o e sile boleta, o e naya monna go e ja e le bupe.

O e ja kgaba e kgolo, gararo ka letsatsi.

Morago ga malatsi a mabedi o tla bona tiro ya yona mo monneng: o tla gopola mosadi sentle.

Hierdie middel is om 'n man mee te ondersoek, dit wil sê sy lewensverwagting.

Jy neem die blare en wortels daarvan en maal dit fyn, en gee dit aan die man om as 'n poeier te eet.

Hy moet 'n groot lepel-vol driemaal per dag eet.

Na twee dae sal jy die uitwerking daarvan sien op die man: Hy sal dan 'opgewek' voel en dit wys.

-
- (7) *Seletsabanna*: die bont kewer: *Mylabris oculata*.
 (8) *o rwele*: sy 'dra', d.w.s. sy is swanger.
 (9) *namane*: kalf, d.w.s. die ongebore kind.
 (10) *Mathaolole*: *Pavetta zeyheri* (Sond.)

N.17

Jalo ke kitso e kgolo gore monna yo o tla phela sebaka. Mme ge bonna ba gagwe bo seka ba tsoga, itse gore monna yo ga a kitla a phela malatsi a mantsi.

Ke gore ge a lwala thata o se mo nee a se je, gore o bone ge e le mophedi mo bolwetseng ba gagwe.

Se ke moleko wa bophelo mo teng ga monna.

Hierdie is 'n bewys dat die man nog lank sal lewe. Indien daar geen reaksie is na die behandeling nie, kan jy weet dat die man nie meer lank sal lewe nie.

Dit beteken dat as hy baie siek is, moet jy dié middel aan hom gee om te eet, sodat jy kan vasstel of hy van sy siekte sal genees.

Hierdie is 'n lewensondersoek binne in die man.

N.18

GO ALAFA BONNA

Monna ge a bolawa ke diphilo, le ditshika tsa diphilo tsa monna ka kwa senneng ge madi a bonna a sa tsamae pila, kampo a ikutlwa a fokotse ka kwa motlhaleng we senna; ke alafa bonna ka *Marêtê-a-pôô*, (1) ke go re: *Lesitwane*. (2)

Go tsewa digwere tsa teng mme di a apewa, di bela 'iri' e lengwe. Metsi a teng a tla fetoga a nna mašibidu jaaka tee ge e loile thata.

Go ka tladiwa lebotlolo mme a nwa mo yona le ge e le beke, kampo malatsi a mane, a mararo.

Ene o tla ikutlwa, a tsogile ka motlhalala wa senna. Ke go re e tlo re mo letsatsing lantlha le la bobedi, a utlwa pelo ya gagwe e thunya, jaaka ekete o tla bolawa ke pelo. Ge e didimala, o tla bona a eme ka dinao.

KELETSO YA MONNA

Ge e le mosadi, le ene o a tle a fokole ka kwa sesading. Go bo go mo tlhokofatse keletso ya monna.

Re mo nosa *Morotologo wa namane*(3), modi wa teng. O bela '10 minutes'; a ba a nwa metsi a teng, o tla šibila.

Fa a ka na le letsatsi a nwile, kamoso o tlilo itemoga ga a na le keletso mo monneng.

OM MANLIKHEID TE VERSTERK

As 'n man se niere hom pyn gee en die are van die niere van 'n man wat sy manlikheid betref, as daardie bloed nie reg loop nie, of hy self aanvoel dat hy verswak het wat sy manlikheid betref; behandel ek die manlikheid met die *Asparagus suaveolens* (1) dit wil sê 'n 'katdoring'-soort.(2)

Die knolle daarvan word geneem en gekook vir 'n uur lank. Die water sal rooibruin verkleur soos sterk tee.

'n Bottel kan daarmee gevul word, en hy kan selfs vir 'n week lank daarvan drink of 4 of 3 dae.

Hy sal self voel dat hy opgewek is wat sy manlikheid betref. Dit sal gebeur op die eerste en tweede dag dat hy sy hart voel brand, net asof sy hart gaan pyn.

As dit tot bedaring kom sal hy heeltemal fiks voel.

N.18(b)

OM 'N MAN TE BEGEER

Ook 'n vrou voel soms swak wat haar vroulikheid betref. Sy het dan ook geen verlange na (haar) man nie.

Ons gee haar die wortels van die suurpruim.(3) Dit moet 10 minute kook; waarna sy die water drink, wat rooierig gekleur het.

'n Dag nadat sy dit gedrink het sal sy self voel dat sy 'n begeerte het na haar man.

-
- (1) *Marêtê-a-pôô*: die *ngaka* benaming vir *Asparagus suaveolens* Burch (Pl. 570), katdoring.
 - (2) *Lesitwane*: hier die algemene naam vir bogenoemde katdoring.
 - (3) *Morotologa wa namane*: (Pl 263), *Ximenia americana* L. var., microphyla, suurpruim.

N.19

BOLWETSE BA TEROPO

Ke bolela kaga bolwetse bo bo bidiwang 'terôpô' (1) bo bo tswenisang bonna ka go kolobetsa marukhu le go tswenisa kgotsa go rota-rota.

Ke bolwetse bo bo bolayang letsalo la monna.

Ge bo ntse sebaka sa dingwaga tse tlhano bo se na kalafi ya tshwanelo pila, monna ga a tlhole a tshola bana.

Ke bo alafa ka pheko e e bidiwang *Mogônônô*. (2) E tlhatswa diphilo le ditshika tsa senna tsotsotlhe.

Gape pheko e e tlatsa bonna sentle, gobane e kgona go alafa le go ntsha maswe a otlhe mo teng.

Pheko ya *Mogônônô* e dirisiwa ka mokgwa wa go e apaya. O bo o e lesa e fola. Morago o e tlatsa lebotlolo le legolo.

E nowa ka 'half-cup' kgotsa ka segoana se senye gararo ka letsatsi, go fitlha motho a robala pila.

E kgona go tsamaisa madi le ditshika.

N.20

'THOTSE' (3)

E tla re monna ge a na a kgaoganye le mosadi waagwe lebaka, le ge e le ngwaga kampo tse pedi, go tsewa *Lenawa-la-thotse*(4), medi ya teng e thugwe e silwe. Go bo go bewa bupi ba teng kafa ntle ga seatla sa monna, a buduletse. Le mosadi jalo. Ba be ba sunyetse bupi ba teng. Fa go sa tualo, go tswa madi ka dinkô. Motho o a swa. Gongwe monna gongwe mosadi, go bo go sala a le mong.

BLAASMOEILIKHEID

Betreffende die siekte waar die blaas moeilikheid gee deur 'n gedurige gedrup (1) of kort-kort water, vind ons dat:

Dit 'n siekte is wat 'n man impotent kan maak.

As dit bv. al vir 5 jaar so aanhou sonder genesing, sal die man nie meer kinders kan kry nie.

Ek behandel dit met die middel wat genoem word 'vaalboom' (of sandgeelhout).(2) Dit reinig die niere en al die manlike are.

Verder vul hierdie middel weer die manlikheid, want dit is genesend en verwyder alle onreinheid.

Die vaalboom middel word gebruik deur dit te kook (die wortel). Jy laat dit afkoel. Daarna vul jy 'n groot bottel daarmee.

Hiervan word 'n halwe koppie of 'n klein kalbassie-vol, drie maal per dag gedrink, totdat die persoon lekker deur-slaap.

Dit sal die bloed en die are goed laat funksioneer.

NEUSBLOEDING NA ONTHOUDING(3)

Indien 'n man vir 'n lang tyd weg was van sy vrou bv. 'n jaar of twee, dan word *Rhynchosia confusa* (4) geneem, die wortels daarvan, wat fyn gestamp en gemaal word. Van die poeier word op die buitekant van die man se hand gesit en hy blaas dit weg. En die vrou ook net so. Hierna moet hulle van daardie poeier snuif.

As dit nie gedoen word nie, kom daar bloed by die neus uit. Dié mens gaan dood. Die man of die vrou, en net een bly oor.

(1) 'terôpô': 'n nierkwaal met blaas moeilikheid.

(2) *Mogônônô*: *Terminalia sericea*, vaalboom, sandgeelhout.

(3) *thotse*: 'n dodelike neusbloeding wat (na bewering) kan voorkom na 'onbehandelde' gemeenskap, na 'n langdurige skeiding.

(4) *Lenawa-la-thotse*: (Pl. 272), *Rhynchosia confusa* Burt. Davy.

N.20

O motona, more o go thibela thotse.
Thotse ga e emise motho. Ga a phele.
Ke go re madi a monna a ba a fapaanye
le a mosadi: Ga a nyalanel

Hierdie middel is baie doeltreffend
om neusbloeding na lang onthouding
te voorkom. Dié siekte laat 'n mens nie
vertoef nie. Hy sal nie lewe nie. Die
rede is: die man se 'bloed' en die vrou
'syne' is by mekaar verby. Hulle verbind
nie met mekaar nie!

N.21

KALAFI YA MOKABE LE DIPHILO

DIE BEHANDELING VAN DIE
SCROTUM EN NIERE

(Kgatla-*ngaka* van Pilanesberg, Tvl. 7.7.1962)

Ge nka bona monna a le *mokabe*⁽¹⁾ ke
tla ithoma, ke epa modi wa *Mosetse*⁽²⁾
ke o mo nosa, ke mo jesa, o le motala.

As ek by 'n man kom wat 'n geswelde
scrotum ⁽¹⁾ het, sal ek gaan en 'n
kiepersol-wortel⁽²⁾ grawe en hom dit
laat drink en eet, nog so rou.

Re tla e kgabetlela re mo arametsa ka
fa tlase, mmogo le kololo, boa ba yona.
Mme o tliilo ntsha tlhoa e tala. O tla nna
a rota mo go le go ntsi go fitlhela setlobo
sele se potlele se lekane mo selekanong sa
monna.

Ons kerf dit fyn en laat die smeulende
dampe onder hom optrek, saam met
die (skroeiende) hare van die klipspringer.
Hy sal groen 'water' voortbring. Hy sal
baie urineer totdat daardie scrotum
gekrimp het en weer die normale fatsoen
het.

Morago re be re tlhatswa diphilo tsa
gagwe gore a alafisege ka ditlhare tsa
madi, jaaka pheko e kgolo ya *diphilo*: ke
Khadi.⁽³⁾ Ke segwete, o epa kgaragana ya
teng, o se tlhometse phatsa. O bo o se
latlhela ka kwa morago ga gago, o se tsa
gape o se tlose makakaba, o bo o se
tlhomela mebitlwa yotlhe e ka mefuta. O
bo o se apaya botlolo tse pedi; ó tla bo a
fodile!

Hierna reinig ons sy niere sodat hy
gesond gemaak kan word met die bloed-
medisynes, soos die belangrike middel
vir niere, nl. die bolplant *Khadi*.⁽³⁾
Jy grawe die bol daarvan uit, nadat jy
'n skerp stok daarin gestee het. Jy gooi
dit dan agter jou en neem dit weer en
haal die skille daarvan af en steek dit
vol van al hierdie soorte van dorings.
Hierna kook jy dit, twee bottels vol;
dan is hy gesond.

O tla inama ka go rata, a sa tlhola a
utlwa diphilo. Ke go re: *Khadi* ke pheko
e kgolo ya diphilo.

Hy sal buk net soos hy wil, sonder
dat hy nog sy niere voel. Dit beteken:
Khadi is 'n belangrike middel vir niere.

Ge go tsengwa mebitlwa e, ke gore re
kopanya ditlhabi tso tsotlhe gore re di
ntshe mo go ene.

As die dorings so daarin gestee word,
is dit omdat ons die pyne almal bymekaar
bring sodat ons hulle uit hom kan
uithaal.

(1) *Mokabe*: die opgeswelde scrotum (vol water).

(2) *Mosetse*: *Cussonia paniculata*, kiepersol.

(3) *Khadi*:

O.1

KALAFI YA MOLWETSE KA LENA KA

**GENESING VAN 'N KRANKE MET
DIE HORING**

(Kgatla-*ngaka* van Mathubudukwane, Botswana, 1954)

Ge ke bileditswe motho, le ge a sa loiwa, bolwetse ba gagwe bo le makete, o a tshwanetseng go alafywa ka setlhare sa lenaka . ke tla mo tlhaba mo mmeleng otlhe, go tswa matsogo a mabedi, ke ntse ke mo tlhaba, mme ke ntse ke mo tshasa setlhare se. Le maoto a mabedi le mokokotlo: ditokollo tsotsotlhe tsa gagwe, gammogo le ditsabana le mangole a gagwe.

Ke tla ne ke mo apela melemo ka pitsana ya Setswana.

Ge e le o o sa tlhabiwing, e le o o alafywang ka melemo ya ditlhare fela, ke tla ne ke epa ke mo apela a nna a nwa. Ge Modimo o rata, o tla fola, mme o tla mpha kgomo ge a fodile.

As ek ontbied word vir 'n persoon, selfs al is hy nie getoor nie, maar baie siek is, so dat hy met die medisyne in die horing gedokter moet word, sal ek sy hele liggaam inkerf, van die twee arms af hom inkerf en hom met die medisyne invrywe. Ook die twee bene en die rug, al sy ledemate sowel as die elmboë en die knieë.

Ek sal ook vir hom medisyne kook in 'n Tswana-potjie.

Indien dit iemand is wat nie ingekerf word nie, naamlik iemand wat slegs met medisyne van plante genees word, sal ek hulle vir hom grawe en kook en hy maar net aanhou drink. As Modimo wil, sal hy gesond word en hy sal aan my 'n bees gee sodra hy gesond is.

O.2

**GE MOLWETSE A SA ROBALE KA
DITLHABI**

**AS DIE SIEKE VAN PYN NIE KAN
SLAAP NIE**

(Katla-*ngaka* van Mathubudukwane, Botswana, 1954)

Ge o na le molwetse o o lwalang, mme e le gore molwetse ga a robale; ó na le ditlhabi, o epa medi ya *Morotologa wa kgomo*.⁽¹⁾ Yaanong ge o sen' o o epa, o o kgaola o nna lesotlhana o le bofa ka lodi la Moretlwa. O o lokele mo pitseng ya Setswana. O tshella met-si ka kopi di le tharo, gore se butswa sentle. Wa se mo naya gore a nwe gararo ka letsatsi. Kegore le tla ne le se mo apela go fitlhela se tswapoge, se felwe ke matla.

Ge o bona gore se a mo kgotsafatsa, kegore botlhoko bo boa ka samorago, o se 'ira dingatana tse pedi, o sen' o se epa gape. O mo raa o re a bolae koko, a e apee mfama engwe ya teng, mmogo le morotologa oo, a nwe moro wa teng gabedi ka letsatsi, kopi e e sa tlang.

As jy 'n kranke het wat siek is, en hy nie kan slaap nie, vanweë pyne, grawe jy wortels van die groot-suurpruim.⁽¹⁾

Nadat jy hulle gegrawe het, sny jy dit in 'n kort bossietjie en bind dit met 'n stukkie rosyntjiesbosbas. Jy sit dit in 'n kleipot. Jy gooi drie koppies water daarop sodat dit goed gaar kan word. Jy gee dit aan hom om drie maal op 'n dag te drink. D.w.s. julle sal dit telkens weer vir hom kook totdat die krag uitgetrek is.

As jy vind dat dit hom goed doen, d.w.s. dat die pyne verminder, dan maak jy twee bossies daarvan, nadat jy weer gegrawe het. Jy sê aan hom om 'n hoender te slag en daarvan die een deel te kook, saam met daardie suurpruim, en dat hy die sop daarvan moet drink, tweekeer op 'n dag, nie 'n volle koppie nie.

(1) *Morotologa wa kgomo*: (Pl. 263) *Ximenia caffra* Sond., groot-suurpruim.

O.3

LETSHOROMA

KOORSIGHEID

(Matebele-*ngaka* wat tussen Kgatla van Botswana woon)

Ge motho a bolawa ke letshoroma, le tsa'a lekwati le le omeletseng la *Mokgopho-o-motona*. (1)
Le be le tsa'a mollo, le mo khurumeditse ka kobô, le be le mo arametsa mosi wa lekwati ge le wela mo magaleng.

O tla fola.

As iemand koue koors het neem julle die gedroogde 'bas' van die Aloe Marlothii. Julle neem 'vuur', en nadat jy die persoon met 'n kombers bedek het, laat mens hom die rook van die bas inadem, as dit op die gloeiende kole val.

Hy sal gesond word.

O.4

GE BOLWETSE BO DIEGA

AS DIE SIEKTE NIE WIL GENEES NIE

(Kgatla-*ngaka* van Malolwane, Botswana, 28.4.55)

O epa, o tsa'a medi ya *Kgôpô-e-kgolo*(2), o ira lesotlhwana, o le bofa ka lodi la Moretliwa. Ge o bonye bolwetse ba motho o o mo alafang, bo diega mo go ene, o tsaya pitsana ya Setswana, o loka setlhatsana seo mo teng, o tshella metsi, o ba'a mo isong; se a bela, o tsaya bupinyana ba mabele, wa faga, o o tshegeditse ka matshego a le mararo.

Ge se sen'ô butswa, bupinyana bo o no o bo faga mo teng, o ra'a molwetse gore a se je. Mme pele a fe matlapa a mararo a. Kegore a tle a je pele ga molwetse, ka bolwetse bo no bo ratile 'o gana go alafiwa.

Ke gore se se tla jang bogobe boo bosigo, e tla bo e le badimo. (3)

Ke gore o kgopolotse bolwetse boo ka e le kgopo. O thamaladitse bolwetse, gore a tle a fole.

Jy grawe en neem die wortels van *Commelina albescens* (2) en maak 'n bondeltjie en bind dit met rosyntjie-bosbas. Indien jy vind dat die siekte van die mens wat jy dokter, by hom sloer (om te genees), neem jy 'n kleipotjie en sit daardie bossie daarin en gooi daar water op en sit dit op die vuur; dit kook en jy neem bietjie koringmeel en roer daarmee pap aan, terwyl jy (die potjie) laat rus op drie stukklippe.

Nadat (die pap) gaar is, die bietjie meel wat jy daarin aangeroe het, sê jy vir die kranke hy moet dit eet. Maar eers moet hy vir hierdie drie klippe gee. Dit wil sê hulle moet eers eet voor die kranke, aangesien die siekte byna geweier het om genees te word.

Dit beteken dat wat daardie pap in die nag sal eet, sal die voorvadergeeste wees.(3)

Dit wil sê jy het die siekte 'ontkrom' daar dit krom (4) was. Jy het die siekte 'reguit' gemaak sodat hy (of sy) kan gesond word.

-
- (1) *Mokgopho-o-motona*: (Pl. 77) Aloe Marlothii, die groot boomaalwyn.
 - (2) *Kgopo-e-kgolo*: (157) *Commelina albescens*, Hassk.
 - (3) Hier is 'n interessante voorbeeld van hoe die geloof in die aanwesigheid van en beïnvloeding deur die afgestorwe voorvadergeeste (*badimo*) deur die *ngaka* in stand gehou word, ook by Christene wat 'n siekte het wat nie wil genees nie.
 - (4) Hierdie plant het 'n verdikte wortel of bol wat lyk soos 'n dubbel gevoude aspersie met die een helfte bokant die ander. Die 'krom' wortel sou dan 'n besonder 'ontkrommingskrag' hê.

0.5

SEROLANE KAMPO DILÔKWA (1)*DIE BITTER-APPEL* (1)(Kgatlá-*ngaka* van Malolwane, Botswana, 1953)

Ge molwetsi a le kwa tlase thata. a loilwe, re mo epêla medi ya *Serolane*. Re a e mo apêla ka pitsananyana ya ditlhare. Re be re mo nosa metsi ao, malatsi a a ka nang beke. Ga a botlhoko.

Vir 'n kranke baie verswak, een wat getoor is, grawe ons die wortels van die 'bitterappel'. Ons kook hulle vir hom in die klein potjie vir medisyne. Ons laat hom daardie 'water' drink vir ongeveer 'n week lank. Dit is nie bitter nie.

0.6

*GE MOLWETSE A FOLA**AS 'N SIEKE GESOND WORD*(Kgatlá-*ngaka* van Malolwane Botswana 1954)

Motho ge a ntse a lwala, ke mo alafa, ke a mmolella ka re: "Go bôlwe moriri go fitlhele ke be ke go alafe o fole."

As 'n mens siek bly terwyl ek hom 'dokter', sê ek aan hom: "Jou hare word nie afgeskeer totdat ek jou gesond gedokter het nie."

Mme ke nna ke tlang o mmóla. Ba apa'a byalwa. Ke tsilo'o kokola moroko foo-dimo go ise go tlotlhwe, mme ke o tlhakanya le setlhare ebong tshitlho mo lenakeng.

En dit is ek wat sy hare sal kom skeer. Hulle maak bier. Ek sal die semels bo-op kom afskep voordat dit deurgesif word, en ek meng dit met medisyne, naamlik die salf in die bees-horing.

Ke tla be ke mo *forola* (2) mo t'hogong ka moroko o, ene a adile phate, a le mo go yona a ntse ka marago. Diphorola tse tsa gagwe tse, ke be ke di isa kwa *motlhobodikeng*. (3) Ke feta ke di tshella mo teng.

Hierna sal ek sy kop vryf (2) met semels terwyl hy 'n vel uitgesprei het en plat daarop sit. Hierdie vryfsels van hom neem ek na 'n rysmiergat. (3) Ek gooi dit daarin.

Ge ke tloga foo, ga ke gadime, ke be ke ya ke tsena kwa go ene ka kwa lapeng. Yaanong re be re ntsha byalwa bole re bo nwa.

As ek daar weggaan, kyk ek nie om nie, en gaan terug tot by hom in die 'lapa'. Ons bring nou daardie bier uit en drink dit.

'Be ba ntsha kgomo re ntse re bo nwa. Mme ge Modimo o rata, a fole mo go bong go lebalwe gore a o kile a lwala thata. Ke kalafo ya Setswana.

Nou bring hulle 'n bees (as beloning) terwyl ons dit (die bier)drink. En as *Modimo* wil sal hy so gesond word dat daar heeltemal vergeet sal word hoe siek hy was. Dit is die Setswana genesing.

(1) *Serolane* of *Dilôkwa*: (Pl. 143) *Solanum panduraeforme*, bitterappel.

(2) *fôrôla*: is om 'vryfsels' van die liggaam af te vrywe; die idee is om hom nou te reinig van hierdie langdurige siekte en alle oorblyfsels daarvan.

(3) *motlhobodikeng*: in die rysmiergat; die voorouergeeste sal die siekte beëindig, deur die vryfsels saam met die medisyne en die siekte weg te neem.

O.7

MALA A MAŠIBIDU

Ge motho a ka pshega madi a mašibidu, go tsewa modi wa *Mogônônô*. (1) O a besiwa go dira tshidi e ntshu, e seng go fsa molora. E ya silwa e nne boleta.

O tsee letswai, o le sile, o le tshela mo teng ka tekanyo, o sa tlopele. O tla bo o tsaya tshitlho e ka selekanyo, ka nko ya thipa, o nee molwetsi, a kome a ese a je kampo a ese a nwe metsi. Yaanong more o o tla thibela bošibidu ba mala mme o tla alafesega.

Le namane ya kgomo ge a pshega madi a mašibidu.

BLOEDING IN DIE MAAG

As iemand se maag bloederigheid sou werk, word van die sandgeelhout(1) se wortel geneem. Dit word gebraai tot swart houtskool, maar nie tot as verbrand nie. Dit word fyn gemaal.

Jy neem sout en maal dit fyn, en gooi net genoeg daarby.

Nou neem jy hierdie fyngemaalde poeier, net genoeg met die punt van 'n mes, en gee dit aan die siek persoon, om in te sluk voordat hy eet of water drink. Hierdie middel sal die 'rooiheid' van die maag keer en hy sal gesond word.

Ook 'n kalf met bloedpens (kan hiermee behandel word).

O.8

KALAFI YA MALA A MAŠIBIDU

(Matebele-*ngaka* wat tussen Kgatla van Botswana woon)

Ge motho a pshega madi a a mašibidu o alafiwa ka *Tšhibitswane*. (2), ke go re *Morotologa-wa-namane*. (3) E 'bêrêka' mala. 'Mmêrêko' wa sona ke go re o tsa'a modi wa teng. Wa o apa'a. O tsa'a ditlhaka tsa nyoba, ebong peo ya teng o dira bupi o bo o o faga le metsi a modi wa *Tšhibitswane*. Yaanong a fa motho o o pshegang madi. Kamoso o tla bo a fodile.

GENESING VAN MAAGBLOEDING

As iemand se maag rooibloed werk, dan word hy behandel met suurpruim(2) d.w.s. *Ximenia americana* var. *microphylla*. Hy werk met 'n maag! Om dit te gebruik neem jy van die wortels, en kook dit. Jy neem 'n klompie soetrietsaad, maak daarvan meel en kook dit met die water van die suurpruimwortels. Jy gee dit aan die persoon wie se maag bloed werk. Die volgende dag sal hy gesond wees.

O.9

GO THUSA MOTHO O O JELENG MOJAJA

(Matebele -*ngaka* wat tussen Kgatla van Botswana woon)

Ge motho a ka ja *Mojaja*, o a swa.

A ka thusiwa ka go mo nosa mafsi a kgomo, mme o a apeile ka medi ya teng. (O tla tlhatsa).

Ge motho a golofetse a dule ntho kampo a robegile lekoto, o apa'a (*Mojaja*) ka mafsi, o se tshella mo nthong. Ka moso wa bo a fodile.

BEHANDELING TEEN BOBBEJAANGIF

As iemand bobbejaangif (3) eet sterf hy.

Hy kan gehelp word deur hom beesmelk te laat drink, gekook saam met die wortels van die plant. (Hy sal dan opgooi).

As iemand seer gekry het en 'n sweer het, of sy been gebreek het, kook jy (bobbejaangif) met melk en gooi dit oor die wond 'Môre sal hy gesond wees.'

(1) *Mogônônô*: (Pl. 189) *Terminalia sericea* Burch., vaalboom, sandgeelhout.

(2) *Tšhibitswane* = *Morotologa wa namane*: (Pl. 73) *Ximenia americana* L. var. *microphylla*, suurpruim.

(3) *Mojaja*: (Pl. 58) *Adenia digitata*, bobbejaangif.

O.10

KALAFI KA MOJAJA (1)

GENESING MET BOBBEJAANGIF(1)

(Matebele-*ngaka* van Sikwane, Botswana, 1955)

Mo bolwetsing, go ka tsewa modi o o kwa tlase, wa Mojaja. E le go re bo dirisiwa mo bolwetsing ba setlhabi se se golo, ge molwetsi a utlwa botlhoko, a hupelwa ke mowa.

Yaanong go tla tsewa medi e, e a silwa e be e tlhabelwa fa botlhoko bo leng teng. (2) Mojaja o bo o tshasiwa fa teng. Go fedile, o tla fola.

In 'n geval van siekte kan die onderste wortel van die bobbejaangif geneem word. Dit word gebruik in gevalle van 'n vreeslike pyn, as die kranke nie asem kan kry nie.

Hierdie wortels word geneem en fyn gemaak en ingekerf waar die pyn is. (2)

Die bobbejaangif word daar ingesmeer. Dit is al, hy of sy sal gesond word.

O.11

BOLWETSE BA LETLHAKANA (3)

AAMBEIE (3)

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl. 2-3-1967)

Bolwetse ba letlhakana, ke bo bo ntshang *motete* wa motho kafateng, o lepelela ge a ya nageng, a nyela.

Se ke bolwetse bo bo thata ge o se na kitso ya bona.

Ge o sena kitso, mme motho kgotsa ngwana a ntse jalo, o mo tshwara ka maoto o a isa kwa godimo gore motete wa gagwe o boele kafa teng ga tshoanelo ya ona.

Dipheko tsa bolwetse bo ke tse:

Modikalelhaka (4) le
Letlhaka-la-noka (5)

O di budulela mo boteng ba motho ka marago a gagwe, di le lerole, gore di salele mo mothong di sebetse teng ya gagwe ka tshwanelo.

Ke raya gore di budulelwa ka letlhaka di le lerole. Di tsentswe mo letlhakeng (6) malatsi a beke, gore o be le nnete ge motho a fodile pila.

Die aambeie-siekte, is die wat die anus van 'n mens laat uithang sodat dit onder hom hang as hy 'veld toe gaan' om te ontlaas.

Hierdie is 'n moeilike siekte as jy nie kennis daarvan het nie.

As jy nie kennis het nie, en 'n grootmens of kind is so, tel jy hom aan sy voete en lig hulle op boontoe sodat sy anus weer kan terugkeer binnetoe soos dit behoort.

Die kragmiddele vir hierdie siekte is:

Modikaletlhaka (4)
Die rivierriet. (5)

Jy blaas hulle in die mens se 'diepte' deur sy anus in, in 'n verpoeierde vorm sodat hulle in hom kan bly, en in hom na behore kan werk.

Ek bedoel die middele word deur 'n rietjie ingeblaas in poeievorm. Hulle word ook in 'n rivierriet (6) gesit vir 'n week, sodat jy sekerheid kan kry dat die mens mooi gesond geword het.

(1) *Mojaja*: (Pl. 58) *Adenia digitata*, bobbejaangif.

(2) Hy beduie net onderkant die ribbes.

(3) *letlhakana*: beteken letterlik 'rietjie', een van die *Habenaria* sp.

(4) *Modikaletlhaka*:

(5) *letlhaka-la-noka*: die rivierriet.

(6) 'n Aparte klam rietjie word ook met van die poeier opgehang vir 'n week. As die sappige rietjie wegdroog, is dit 'n herhaling van wat met die uithangende ingewande gebeur, wat nou net so verdroog.

O.12

SEBETE (1)

DIE 'LEWER'-PLANT(1)

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl. 11.2 1967)

Ke tihalosa ka ga dipheko tse di alafang gala mo mothong, le go e phatlalatsa mo sebeteng sa motho, gore se seke sa ruruga bakeng sa gala, kgotsa go beta motho ge a sa e tihatse ka molomo.

Dipheko tsa gala ke tseo:

Ke *Sebete*. Engwe ke sebate sa *Mogotlho*. (2)

Ke tihalosa ka go re: Sebete ke pheko e tihagang mo setlhareng sa mogotlho.

E tswakangwa le *Sebete* se se tihogang *mo lefatsheng* (3) le motlhaba.

Di dirisiwa ka go di sila mmogo, di tswa lerole, Jalo di tihakana le gala ya kgomo e e bolailweng.

Re omisa gala ya kgomo, gore re kgônê go e tihakanya le lerole la pheko tseo.

Gala e bolaya motho ka go mo sebedisa mala thata.

Pheko ya go sebedisa mala ke *Tsebedintlha*. (4)

Ebile re ithimodisa motho ka yona, ge re lemoga gala e le ntsi mo mothong.

Setlhare se se bidiwang *Mogotlho* (5) gape ke pheko ya *ditshitlho*. (6)

Gape *Mogotlho* ke motswako o mogolo wa dingaka tse di tihabang.

Ek verduidelik aangaande die middele wat gal kan genees by die mens, en ook om dit van sy lewer te verwyder, sodat dit nie sal swel as gevolg van die gal nie, of die mens verwurg as hy dit nie uitbraak met sy mond nie.

Die middele teen gal is:

Die 'lewer'-swam. Die een is die 'lewer'-swam van die 'kameeldoring'. (2) Ek verduidelik deur te sê: die 'lewer' is 'n kragmiddel wat groei op die kameeldoringboom

Dit word vermeng met die 'lewer' wat op sanderige grond groei. (3)

Hulle word gebruik deur saam fyn-gemaal te word tot 'n poeier. Daarna word hulle gemeng met die gal van 'n bees wat geslag is.

Ons laat die gal van die bees droog word, sodat ons dit kan meng met die poeier van daardie kragmiddele.

Gal maak 'n mens siek deurdad dit sy maag te veel laat werk.

Die regte middel om die maag te laat werk is die 'Boesmangifboom'. (4)

Ons laat 'n mens ook daarmee nies, as ons merk dat hy baie gal het.

Die 'kameeldoring' (5) weer is ook 'n kragmiddel in die verkoolde 'kragself'. (6)

Ook is die kameeldoring 'n belangrike toevoegsel vir *dingaka* wat inent.

O.13

SEUMAKENG

GALAANVAL

(Gediktee deur bejaarde Mokgatla van Botswana 1952)

Motho ge a bolawa ke seumakeng, se alafiwa ka setlhare se se bidiwang *Sebete* (7), se se alafang dinamane..

As 'n mens 'n galaanval kry, word dit behandel met die plant wat 'lewer' genoem word (7), wat ook kalwers gesond maak.

-
- (1) *Sebete*: lewer; 'n swam of 'kanker' wat aan bome groei.
 (2) *Mogotlho*: *Acacia giraffae*, kameeldoring.
 (3) *Sebete sa lefatsheng*: 'n swam wat op die klam grond groei.
 (4) *Tsebedintlha*: (Pl. 494) *Acokanthera oppositifolia*. (Lam.) L.E. Codd, Boesmangifboom.
 (5) *Mogotlho*: (Pl. 411) *Acacia giraffae* Burch., kameeldoring.
 (6) *tshitlho*: self van verkoolde kragmiddele met vet gemeng.
 (7) *Sebete*:

O.13

Se omisiwe, se silwe, mme se
tlhakangwe le sabotlhoko sa kgomo,
lege e le nku.

Ge o na le seumakeng, o a se koma
o se metsi. Mme se botlhoko!

Yaanong o tihatse botala gore 'gala' ge e
le teng, bo fokotsege. G'o sa tihatse,
se tla go psegisa, o ithoma nageng; mme o
tla fola.

Athe go tswa mo kgomong e e tla-
bilweng. E seng e e suleng ka bolwetse.

Dit word gedroog, en gemaal, en
gemeng met die gal van 'n bees, of ook
van 'n skaap.

As jy 'n galaanval kry, sit jy daarvan
in jou mond en sluk dit. Maar dis bitter!

Jy vomeer dan groenerigheid sodat
indien daar gal is, dit minder kan word.
As jy nie opgooi nie, sal dit jou maag
laat werk, jou laat uitgaan, en jy sal
gesond word.

En tog kom dit van 'n bees wat ge-
slag is. Nie van een wat aan 'n siekte
dood is nie.

O.14

MOKAPANE (1) KE MOTHUBISO

Tiro ya teng, ke mothubisô. Ke gore
e thuba mpa ge go na le 'gala'.

Ke apa'a segwere sa teng, Ke be ke
nwa metsi ao 'halfkoppie' ka e le
bogale thata. O e nwa ka go ikêtlêla,
eseng go tlatsa mpa. Kwa morago se
ka go bola'a. Se botlhoko thata. Ba
banye ga ba nke ba se nwa.

'BOLPLANT' (1) AS PURGEERMIDDEL

Dit word gebruik as 'n purgeermiddel.
D.w.s. hy 'breek die maag oop' as
daar gal is.

Ek kook die bol daarvan en drink
daardie water, 'n halfkoppie-vol, daar
dit 'n baie kwaai (purgeermiddel) is.
Jy moet dit versigtig drink, en nie die
maag vol maak nie, want later kan dit
jou pynig ('doodmaak'). Dit is baie
bitter. Kleintjies (kinders) sal dit nie
drink nie.

O.15

KALAFI YA MOKABE (2)

(Kgatlá-ngaka van Saulspoort, Tvl., 1965)

Ke gore ge monna a rurugile bonna,
kgetsi ya teng.

Mo kalafing ya mokabe, selo sa pele
ke go re o tshware *Podile* (3) e re e
bitsang *Tetsabanna*. (4)

Re tsa'a moroto wa yona re o rothetsa
mo kgetsaneng ya monna ka kwa tlase
ga yona fa gare ga banna ba ba bedi ba.

E tla re kamoso go tla bo go dule ntho
fa moroto o rothetsweng teng, mme
metsi a matala a a tshwanang le
tlowa (5) ya mafsi a tla tswa a dutla fa
phatleng eo ya ntho.

GENESING VAN DIE SCROTUM(2)

Dit wil sê as 'n man se manlikheid
geswel is, nl. die sak.

In die genesing van die geswelde
scrotum, is die heel eerste taak om
die 'bont kwer' (3) in die hande te
kry, wat ons noem "Die manne-laats-
skreuer". (4)

Ons neem die urine van die kwer en
drup dit op die onderkant van die
man se scrotum tussen hierdie twee
'manne'.

Die volgende dag sal daar 'n seer
wees waar die urine gedrup is, en groen
water wat lyk soos die water van dik-
melk (5) sal daar by daardie opening
uitlek.

-
- (1) *Mokapane*: (Pl. 59) pr. *Neorautanenia ficifolia* (Benth. ex Harv.) C.A.Sm.,
wilde-pronkertjie.
(2) *Mokabe*: die 'scrotum', geslagsorgaan wanneer dit groot geswel is van die urine en sug.
(3) *Podile*: *Mylabris oculata*, die bont kwer.
(4) *Tetsabanna*: "Wat die manne laat skreeu", dui op die pyn as hierdie bont kwer se
poeier gedrink word, nl. die *Mylabris oculata*.
(5) *tlowa*: die geelgroen 'water' van dikmelk.

O.15

Re tliilo tsaya yone Pódile, mmele wa yona le kapa ya legapu⁽⁶⁾ re tliilo di tshuba mmogo. E tla re di sena go fsa, re di sila, di tliilo boelwa gape di nna metsi. Yaanong o simolla go tlotsa yona 'thele' e ya monna o. Di goga metsi di a gamolla, a tswa otlhe. O bo o fitlhela e boetse e maswabinyana fela. Go setse fela tsona maenyana a Modimo o a bopileng.

Yaanong go setse go thiba ntho. E ka ba morago ga malatsi a 4. E tla be e photlhetse e swabile.

Ke tliilo tsaya *Radimonyemonye*⁽⁷⁾ Re tsaya medi e ya sone, re e sila. Emengwe ya teng re e tshuba re e tlhakanya.

Jalo ge re tsa'a bupe bo, re thiba phatlha fa re ne re e butse teng.

Yaanong re tsaya namane eo ya mongato, re mo ngata ka yona gore e re metsi a bofelo a a ka tswang, a tsene mo letlalong, mme phatlha e thibana ka setlhare se se tla beng se setse foo.

Re ka na ra mo ngatisa malatsi a le mabedi gore setlhare se seke sa wa, mme ntho e tswalege.

Jaanong re tliilo tsaya *Mosetse* ⁽⁸⁾ modi wa one. A o tthathege a o nwe. A ka o nwa beke, beke ya bobedi a o lesa.

Ona *Mosetse* o, o thuba borurugo bo bo ka kwa teng.

Metsi ao a tliilo tswa kwa pele kwa ntotong, kwa 'peiping', a le matala. Kwa bofellong a nne masetlha jaaka ka metlha. Foo re tla itse gore o fodile.

Metsi a, a *Mosetse* a tliilo fitlha ka kwa teng kwa maenyana ao aa tlhwekisa ka kwa teng, gore a nne pila le ene a tle a tsale bana.

Kana *Mosetse* re o kaya e le pheko e kgolo ya go tlhatswa boteng ba monna, bogolo ge a ts'o kopana le mosadi, mme ene a sa phele pila.

Ons neem nou hierdie bont kewe sy lyf, en ook die skil van 'n waatlemoen⁽⁶⁾, en ons braai hulle saam. Nadat hulle verkool het, maal ons hulle, en hulle sal weer klam word. Jy begin nou die man se 'uier' daarmee invryf. Dit trek al die water en droog hom uit. Jy vind dat hy nou weer saggerig is, soos voorheen. Net die 'eiertjies' wat *Modimo* gemaak het bly nog oor.

Nou bly nog oor om die wond te genees. Dit sal omtrent 4 dae wees. Daarna sal hy sag en gekrimp wees.

Ek neem van die 'Klipdagga'-plant ⁽⁷⁾ Ons neem van die wortels en stamp dit fyn. 'n Ander deel verkool ons en maal dit fyn

Ons neem hierdie meel (paste) en stop die opening toe wat ons gemaak het.

Ons neem daardie 'kalf' van 'n stert-riem en 'trek dit vir hom deur' sodat die laaste 'water' wat mag uitkom, in die vel moet gaan, en die opening kan toegaan met die medisyne wat daar agtergebly het.

Ons kan hom die stertriem twee dae laat aanhou sodat die (klipdagga-) medisyne nie uitval nie en die wond heeltemal kan toegaan.

Daarna neem ons 'n wortel van die 'kiepersol'. ⁽⁸⁾ Dit moet hy opkook en drink. Hy kan dit 'n week lank drink, en die tweede week moet hy dit laat staan.

Hierdie kiepersol breek die inwendige swelsel op.

Daardie water sal nou na behore voor uitkom, en groen van kleur wees. Eindelikel sal dit geel word soos voorheen. Ons sal weet dat hy gesond is.

Hierdie treksel van die kiepersol sal deurdring tot by daardie eiertjies en hulle inwendig reinig, sodat hulle reg kan wees en hy ook kinders kan kry.

Ons beskou die kiepersol as 'n belangrike middel om 'n man inwendig te was, veral wanneer hy by 'n vrou was wat nie 'gesond' is nie.

(6) hierdie moet eintlik 'n waatlemoen wees wat oorryp was en toe leeg 'gelek' het.

(7) *Radimonyemonye*: *Leonotis leonurus* of *microphylla*, klipdagga. Interessant dat Watt & Breyer-Brandwijk ook sê van die klipdagga (p.519). "the African apply it as a lotion to sores on the leg and head".

(8) *Mosetse*: *Cussonia paniculata* E & Z.

kiepersol, 'n plant wat meermale gebruik word vir algemene welstand.

O.15

Ge re dirisa *Podile* (Tetsabanna) (9)
 kegore monna ge a lwala bolwetse bo ba
 mokabe, gwa bo go le seboko ka kwa
 teng mo maeng, mo mareteng.

Mme moroto wa podile o tlhamalela
 moo sone o se bolae ka nako eo.

E tla re ge go setse go pshetlegile, seboko
 se, se tliilo tswa, mme se tlaatla se sule, se
 tla le metsi a bofelo, go re: 'Pötlô!'

As ons die 'bontkewer'(9) gebruik,
 is dit omdat die man as hy hierdie
 siekte van die 'watersak' het, en daar
 is 'n wurm binne in die 'eiers'.

En die urine van die kewer dring reg-
 deur tot by die (wurm) en maak hom
 dadelik dood.

As dit eers gekneus is, sal hierdie
 wurm uitkom, reeds dood, en dit kom
 met die laaste water en sê net: 'Pötlô!'

O.16

KALAFI YA BOHUTABOSWA (10)

Ge motho a setse a simolotse go
 tshwara dingwaga di ka nna bo
 60–64, morotô wa gagwe ga o tiholo o
 ya kwa kgakala. Ebile o a boa o boela
 fela kwa maotong a gagwe. Mme o mo
 fisa morotô o wa gagwe o, mo o sa mo
 jesang monati.

Jalo re mo epela modi wa *Mothata*. (11)
 Re o setla, o nna bupi. Re mo senkela
 nkgwana ya Setswana e e bopilweng e
 e boduleng. E tshola metsi a re tshetseng
 mothata mo teng.

Re tliilo a fetlhela, a nna lefulo le le
 sweu; mme a ja lefulo le malatsi a otlhe
 a beke. Ge beke o fela, moroto wa gagwe
 o boetse: O kwa! Ebile o tliilo boelwa ke
 keletso go ka tshameka le mosadi wa
 gagwe ge a santse a phela.

Bohutaboswa bo tla bo bo thubegile,
 ke gore e tliilo ngotlega e boela mo
 selekanyong sa yona, se se kana ka ntlha
 ya monwana o mosesane.

**DIE GENESING VAN DIE 'KNOPING
 AS ERFENIS' (PROSTAAT MOEILIK-
 HEID) (10)**

As 'n man eers sy 60–64e jaar
 bereik het, sal hy nie meer ver kan
 water nie, trouens dit val oor en oor
 net hier by sy voete. En die urine brand
 hom (inwendig) op 'n wyse wat hom
 ongemaklik laat voel.

Ons grawe dus vir hom die wortel
 van die doppruim. (11)
 Ons stamp dit fyn tot 'n poeier. Ons
 soek nou 'n kleipot wat goed gebak het.
 Dit hou die water waarin ons van die
 doppruim gegooi het.

Ons sal dit klits met 'n roerstok, totdat
 daar 'n wit skuimlaag op kom; hy moet
 van hierdie skuim eet, al die dae van
 'n week. As die week om is, sal sy
 urine weer reg wees: daar voor! Ook
 sal hy weer normale begeertes hê indien
 sy eggenote nog lewe.

Hierdie prostaatmoeilikeid sal nou
 'oopgebreek' wees, d.w.s. sal weer
 kleiner word en terugkeer tot sy nor-
 male grootte, omtrent so groot soos
 die punt van 'n pinkie.

(9) Hierdie kewer is so giftig dat etlike gevalle bekend is van persone wat dood is daarvan.

(10) *Bohutaboswa*: 'die knoping as erfenis', prostaat moeilikeid, of een of ander 'geswel', 'kanker'.

(11) *Mothata*: (Pl. 505) *Pappea capensis* E & Z. en ook var. *radlkoferi* schinz., doppruim.

Die wortels van doppruim soos hierbo beskryf, word vir die behandeling van die prostaat moeilikeid, sluit aan by Watt. & Breyer Brandwijk: *Medicinal & Poisonous Plants*, 1962. (P.932). "in Bechuanaland the bark is used in the treatment of venereal diseases The Masai use a broth decoction of the bark as haemopoietic tonic and especially as an aphrodisiac for men".

O.16

Bolwetse bo ke bone bo bo busang mokokotlo wa monnamogolo. Di dira lehuto la ditshika tsa mokokotlo le tsa bonna.

Gape, Mothata o ka nna wa kopangwa le *Morudiso* (12) morudiso wa monna. Ke yona e e nayang monna mmatlata go tsalanguwana.

Ge e le mo mosading, a itshupa gore ga a na keletso mo monneng, re tsaya medinyana ya *Morudiso* re e apaya le 'rys'. Re be re tshela mafsi mo teng.

O tliilo ja mo mosong le mantsibowa. Mo bosigong boo o tliilo go tshwenya ka keletso.

Hierdie siekte buig 'n ou man se rug krom. Dit veroorsaak 'n knoop van die are van die rug en van die manlikheid.

Ook kan die doppruim verbind word met die 'opwekker'-plant, die opwekker van die man. Dit is dié plant wat die man die vermoë gee om 'n kind te verwek.

Wat 'n vrou betref, as sy toon dat sy geen begeerte na haar man het nie, neem ons van die worteltjies van die 'opwekker' en kook dit met rys. Ons gooi daar melk oor.

Sy eet dit in die oggend en in die aand. In daardie nag sal sy jou lastig val met begeerte.

O.16(b)

KALAFI YA BOHUTABOSWA (13)

Bohutaboswa bo mela fela mo mothong jaaka mo setlhareng.

Pheko ya teng ke *Tlhapi*. (14) E mela mo metswedi kgotsa mo megobeng ya metsi.

Ke gore o e tlantle o faape *kuruga* (15) yotlhe ka pheko e, malatsi a mane. E tla be e photlhetse le go dutla *mami* (16) a yona a otlhe.

Ga se boladu, ke mami; a tshwana le mami a legapu; a masetlha.

Ke gore, *Tlhapi* e, ge e sen' o tlantliwa, a bewa mo leseleng, selekanyo sa boruruga, e be e bofellwe mo *kuruga* eo ka lesela. Ge le ka bofellwa bosigo bo le bongwe, kamoso o ka fitlhela e setse e le ntho godimo ga *kuruga* eo.

Go tliil' o sala tse eketeng ke ditlhale kampo dibokwana, mme le tsona di tliil' o tswa di pshetlhega, go bo go sala ntho fela.

Mo kalafisong ya ntho, re tliil' o le tlhatswa ka metsinyana a yona *Tlhapi* e. Maswe a otlhe a tliil' o tswa.

DIE VERWYDERING VAN 'N GESWEL (13)

So 'n geswel groei aan 'n mens, net soos ('n kanker) aan 'n boom.

Die middel hiervoor is 'kankerblare'. (14) Dit groei by fonteine of langs waterpoele.

Jy moet dit fynstamp en die hele geswel (15) daarmee toebind, vir 4 dae. Daarna sal die swelsel sak en al die sug van die swelsel sal uitlek.

Dit is nie etter nie, maar sug, soos die geel water van 'n waatlemoen.

Dit wil sê, nadat die 'kankerblare' gestamp is, word dit op 'n lap gesit, net so groot soos die geswel, en dit word daarvoor vasgebind. As dit vir 'n nag so vasgebind bly, sal daar die volgende oggend reeds 'n wond wees bo-op die geswel.

Later sal daar nog, wat soos garingdrade of wurms lyk, oorbly. Ook hulle sal gekneus daar uitkom totdat net 'n wond oorbly.

Om die wond te genees sal ons dit was met 'n bietjie van hierdie 'kankerblare'-treksel. Al die vuiligheid sal uitkom.

(12) *Morudiso*: 'Die opwekker'-plant. Een van die plante wat beskou word as geslagsstimulerend.

(13) *Bohutaboswa*: 'n 'geswel' of 'kanker' aan die nek, wang of aan die been. Dit sit as 'n gewas los onder die vel en kan pynloos 'geskuif' word, of prostaatmoeilikheid.

(14) *Tlhapi*: pr. *Ranunculus* sp. pr. *multifidus* Forsk. Watt & Breyer Brandwijk p.880. "Externally the bruised leaf is used for cancer".

(15) *kuruga*: 'n geswel; van *ruruga*, om op te swel.

(16) *mami*: waterige sug van 'n swelsel wat oopbreek.

O.16(b)

Ka re tliho bona nama, yona e tla fola fela. O seke wa tlho o e bofa.

Ntho, ka e le 'phoisen', re tsaa *Letshoo-la-tau* (17) re e pshetla, re e tshela mo sekotlele, re tshela metsinyana mo yona, kana e na le mafsi, re be re tlhapisa gore ntsi e seke ya tlo kotama mo nthong eo. Mme e tlil'o fola.

Kana ntsi e atisa bolwetse ka go anya maswe a bolwetse mo mothong, e be e tsama'a e 'o byala jaaka nonyane ge e byala boletswe mo ditlhareng.

Ebile Tshoo-la-tau le omella kapele, le be le gagamatse letlalo la ntho gore go fole ka pele.

Die kaal vlees wat ons sal sien sal weer gesond word. Jy moet dit nie weer toebind nie.

Aangesien die oop wond giftig is, neem ons vingerpol (17) en druk die sap in 'n skotteltjie en gooi daar water op; hy het natuurlik 'melk', en dan was ons die wond sodat vlieë nie daarop moet kom sit nie. Hy sal mooi gesond word.

Vlieë laat natuurlik siekte versprei deur die vuilheid van swere op te suig van 'n mens af, en hy vlieg en gaan plant dit weer, net soos 'n voël voëlent op bome plant.

Ook word die vingerpol vinnig droog en laat die vel om die wond saamtrek sodat dit vinnig kan genees.

O.17

KALAFI YA MAFATLHA

BEHANDELING VAN DIE LONGE

(Ngwato-*ngaka* uit die Noorde van Botswana, 1953)

Kana go na le mafatlha a sehuba. Ebile go na le mafatlha a dikgopo, ge o hupela, a le botlhoko.

Mo kalafisong ya mafatlha a sehuba, o tsa'a setlhare sa *Tshuku-ya-pôô* (18), o se tlhomela ka mmitlwa ya Mosu. (19) Wa se *goma* thata, o se tsenya mebitlwa e mentsi, mme o se tlositse makape a.

O a se apa'a ka metsi, o bo o nwe metsi a teng, kopi e e tletseng nako engwe le engwe fela. Ge Modimo o rata, mafatlha ale a tla kokobala.

Daar is natuurlik die longe van die bors. Ook is daar die longe van die ribbes, as jy asem haal is hulle pynlik.

Wat die behandeling betref van die bors-longe (tering), neem jy die bolplant *Hypoxis rooperi* (18) en steek dit vol haak-en-steek dorings. Jy moet dit goed deurprik en 'n menigte dorings daarin druk, nadat jy die buitenste doppe afgetrek het.

Jy kook dit in water, en drink daardie water 'n koppie-vol van tyd tot tyd. As *Modimo* wil sal daardie longe bedaar.

(Kgatla-*ngaka* van Witfontein, Tvl., 1961)

Mo mafatlheng a matona ke go re: T.B., o tshuba maboa a *Tshuka-la-pôô*, o a se aramela. Le go nwa metsi a segwere sa teng, ge se apeilwe mo metsing.

In die geval van die grootlonge (siekte) d.w.s.: tering, steek jy die hare van die *Hypoxis rooperi* bol aan die brand en adem die (rookdampe) in. En jy drink ook die water van die bol, nadat dit in water gekook is.

(17) *Letshoo-la-tau*: "die leeuvoet", pr. *Euphorbia truncata* N.E. Br., vingerpol.

(18) *Tshuku-ya-pôô*: (Pl. 91) *Hypoxis rooperi* Moore, 'Bantoe'-tulp.

(19) *Mosu*: *Acacia tortilis* (Forsk.) Hayne Subsp. *heteracentha* Burch Brenan, haak-en-steek.

O.18

GO ALAFA SETSHWAFU

**OM DIE INGEVALLE-BORSBEEN
TE BEHANDEL**

(Kgatlengaka van Botswana, 1955)

Ba bangwe ba alafa setshwafu ka go se phatsa. Rona ga re se phatse.

Re tsaya lokwati (1) la *Monato* (2) le le metsi, le lokwati la *Mosetlha* (3) le le metsi. Re a di kopanya re di *tthagetla* re di tshella mo metsing a a mo 'komiking'.

Re tla tsaya *serokana* sa phalo, re tla re mo phatlhana e ya serokana, re loke *ditlhotlhankga* tse mo teng, re be re di tobetsa ka monwana, re di ntshetse mo komiking mo metsing.

Yaanong metsi ge re sen' o a tshela mo, re tsaya tlatlana ya Setswana. Re tshela metsi a, mo tlatlaneng e, gore a boele mo komiking. Re be re a mo nosa.

Yaanong re tsaya ditlhotlhwankga tse, re di loke gape mo serokana, re be re di bee mo seroteng le mo setshwafung. Go tla itewa ka serokana mo seroteng me setshwafu le sona se tla sokelwa ka serokana. Mme o tla fola.

Party *dingaka* behandel die ingevalle borsbeen deur daaroor inkerwinge te maak.

Ons neem die bas⁽¹⁾ van die wilde-*sering*⁽²⁾ wat nog nat is, en die bas van die huilbos⁽³⁾, ook nog nat. Ons voeg hulle bymekaar en stamp hulle en gooi hulle in water wat in 'n koppie is.

Ons neem naamlik die steel van die handdisseltjie, en druk die fyngestampte (bas) in die gaatjie, druk dit deur met die vinger, en trek dit so deur tot in die koppie met water.

Nadat ons hier water in gegooi het, neem ons 'n Tswana-mandjie, en gooi hierdie water in die mandjie om weer deur te loop na die koppie. Dit laat ons hom drink.

Ons neem verder hierdie stampsels, en steek dit weer in die handdissel se steel en plaas dit op sy 'skof' en op sy borsbeen.

Daar word nou met die handdissel se steel op sy skof geslaan, en ook die borsbeen word reggetrek deur die handdissel se steel.

En hy sal gesond word.

O.19

THIBAMO LE MMÊLÊ (4)

DIE BORSBEEN EN RIBBEOPENING(4)

(Kgatlengaka van Saulspoort, Tvl. 10.3.1967)

Bolwetsi bo ba thibamo bo tlholwa ke madi a le manye mo ditshikeng tsa motho ka mokgwa wa go sa bone dijo ka tshoanelo. Dijo tsa merôgô ke tsona di kgonang thibamo le mmêlê mo mothong .

Hierdie siekte van die (ingevalle) borsbeen word veroorsaak deur min bloed in die are van 'n mens, deurdat hy nie na behore voedsel kry nie.

Groentekos is in staat om die mens (te genees) wat ly aan 'n ingevalle borsbeen en sigbare hartkloppings.

-
- (1) Hierdie teks toon dat O.B. Miller verkeerd is in sy: "Woody Plants of the Bechuanaland Protectorate" 1952, p.92, as hy sê: "*lokwati*". Name given to several trees and useless for identification purposes', want '*lokwati*' beteken: boomkas.
- (2) *Monato*: (Pl. 310) *Burkea africana* Hook, wilde sering.
- (3) *Mosetlha*: (Pl. 151) *Peltophorum africanum*, huilbos, huilboerboon.
tthagetla: fyn stam (soos plante).
serokana: steel van handdisseltjie.
ditlhotlhankga: stukkies gestampte plante.
- (4) *Thibamo*: is die borsbeen wat die ribbes verbind.
mmêlê: is die *moriti wa letswela* – 'die tepel se skaduwee', dit wil sê, die opening, tussen die linker ribbes waar 'gesien' kan word hoe die hart klop.

O.19

Jalo ke bolela gore kalafi ya teng ke pheko e e bidiwang *Patadikgaganeng* (5) E bonwa mo magageng a matlapa, mo dithabeng.

Pheko e e tswakangwa le thibamo ya kgomo kgotsa ya podi.

O di tshuba mmogo. O tlhabela *setshoafu* (6) sa motho kgotsa mméle. O alafywa ka go tshwana le thibamo fela.

En nou sê ek dat die geneesmiddel daarvoor die middel is wat genoem word bergvaring.(5) Dit word gevind tussen klipskeure in die berge.

Hierdie middel word vermeng met die borsbeen van 'n bees of van 'n bok.

Jy verkool die twee saam. Jy kerf die naeltjie van 'n mens daarmee in, of anders die opening tussen die ribbes. Dit word gesond deur te word net soos die borsbeen self.

O.20

GE LEOTO LE RURUGILE

AS 'N BEEN GESWEL IS

(Matebele-*ngaka* wat tussen Kgatla van Botswana woon, 1953)

Ge motho a rurugile leoto le lengwe fela, re tsaya medi ya *Monato* (7) mmogo le matlhare a teng re a apaya. Re be re mo sidila ka ona, kamoso le mantsiboa go fitlhela leoto le phofa. Re tla be re tsa'a modi wa teng re o tshasa sereledi sa kgomo se se sa tshelwang letswai, re be re a thuthufatsa a le mo moding gore a gakologe. Re be re tshase leoto leo ka sona, go fitlhela mafura a ba a kopanya mo leotong. Go dirwa jalo malatsi a mabedi, a mararo, go fitlhela matoto a lekana gape.

As net een van' iemand se bene opgeswel is, neem ons die wortels van die wilde-*sering*(7) saam met die blare en kook dit. Ons masseer hom daarmee, soggens en saans totdat die been se swelsel gesak het. Ons neem ook 'n wortel van die plant en smeer daar botter aan waarby nie sout gegooi is nie en ons verhit dit sodat die botter op die wortel smelt. Ons vryf die been daarmee in totdat die olie in-getrek het in die been. Dit word vir twee of drie dae gedoen totdat die twee bene weer dieselfde is.

O.21

BOLOI MO LEOTONG

TOORDERY IN DIE BEEN

(Fokeng-*ngaka* van Rustenburg-distrik, 12.11.1962)

Motho ge a bolawa ke bolwetse ba leoto le le phunyegileng diphatlhaphatla, mme le ella maladu, le rurugile le le kana; bolwetse bo ke boloi.

Ke gore o loilwe ka:
Morobadieta (8) le *Mokunya* (9)
Phetella (10) le *mosifawa-tshweni wa morago*
 le *serunya*. (11)

As 'n mens ly aan die krankheid van 'n been wat vol gate is en daar etter uitvloei en dit só dikgeswel is; hierdie siekte is toordery.

Dit meen hy is getoor met: die *Ehretia*-plant (8) en *Clerodendrum* (9) en die '*Phetella*'-plant (10) en die agterste beenspier van 'n bobbejaan, en 'n 'mol'.(11)

(5) *Patadikgaganeng*: bergvaring.

(6) *setshoafu*: nael van 'n mens.

(7) *Monato*: (Pl. 129, 310) *Burkea africana* Hook, wildesering.

(8) *Morôbadieta*, *Morôbê*: (Pl. 495) *Ehretia rigida* (Thunb.) Drace.

(9) *Mokunya*: Pl. 378, *Clerodendrum uncinatum* schinz.

(10) *Phetella*:

(11) die mol maak gate in sy been soos in die grond.

O.21

Dirunya di mefuta: Ke se se epang mo 'fatshe:
 Ke sa *motsokwe-wa-mankgodi*(12),
 le *mositaphala*.(13)

Dilo tse ge di *tswakantswe* (14) jalo,
 ge wena o feditswe ke mongwe pelo
 o kgona'o *bapola* (15) motlhala 'a
 motho yo.

Go mo tsa'a malatsi a 'beke', leoto
 la gagwe le tla ruruga, le simolla go
 baba. Ge a le ngwaa le simolla go tswa
 ntho-nyana. Jalo di tswa metsi. Morago
 ga metsi di tla ela maladu, di *kêka*(16)
 jaaka mollo ge o sa phungwa.

Morago ga foo leoto lo lotlhe le, le tla
tlhantlhega (17), kegore le phunyega.

Ge go sena kalafi la lona, le tshwanelwa
 ke go nka. Ke gore serunya se, se tla
 simolla go ja mesifa. Ge le fetsa go ja
 mesifa, bolwetse bo tthatlhogela kwa
 dinokeng, bo a bo bo tsena mo maleng;
 bophelo bo fedile.

Ke ka moo boloi bo leng ka teng ge
 ba ba busa mo 'dipetleleng' ba re:
 "Ke 'Kaffir poison' "! Ke nnete, go
 na le bolwetse ba mofuta o.

Bolwetse ba mofuta óò, bo batla
 monna ò ó nang le kitso le ditlhare.
 A itse lenaneo (18) la bolwetse bo
 bo *tshwanakang* (19) le bolwetse ba
serôma (20), mo mohuteng wa
 motlhala wa kalafi ya Setswana.

Kana serôma, motho o kgaoga
 leoto, o kgaoga menwana, o kgaoga
 marago, o kgaoga molomo. O senyega
 dinko.

Ka moo ge, bolwetse bo ba serunya
 bo tsamaela le bolwetse ba serôma.
 Go rialo, ke gore bolwetse ba serôma
 bo na le monko o o maswe , o o fetang
 wa serunya. Wa serunya o nka madi.

Die 'molle' is verskillende soorte:
 Dit is die soort wat in die grond grawe;
 Dit is die sandkoppertjie-insek(12), en
 'n oorkruiper (honderdpoet).(13)

Hierdie dinge, as hulle so as versterkers
 gebruik is (14) as iemand jou geduld
 opgebruik het, kan jy hierdie mens se spoor
 'spalk' of 'vaspen'.(15)

Dit neem vir hom 'n week se dae, dan
 swel sy heen op en begin om te jeuk.
 As hy dit krap begin daar 'n seertjie kom.
 So kom daar 'water' (sug) uit hulle uit.
 Na die sug begin etter uit hulle vloei en
 hulle brand (16) soos vuur as hulle nie
 oopgesteek word nie.

Hierna sal die hele been oopbreek(17)
 en stukkend gaan.

As dit nie genees word nie, sal dit begin
 ruik. D.w.s. hierdie mol sal begin om die
 (been-) spiere te eet. As dit die spiere
 klaar opgeëet het, gaan die siekte op na
 die lende, en dit kom dan in die maag;
 die lewe is verby.

Dit is die stand van toordery as hulle
 hul terugstuur van die hospitale en hulle
 sê: "Dit is 'Kaffer-medisyne' "! Dit is
 waar, daar is so 'n siekte (soos getoor te
 wees).

'n Siekte van daardie aard het 'n man
 nodig wat kennis het, sowel as die
 medisyne. Hy moet die verloop (18)
 ken van 'n siekte wat is soos melaatsheid,
 volgens die verskillende weë van genesing
 onder die Batswana.

By melaatsheid, natuurlik, breek 'n mens
 se voet af; sy vingers breek af, sy boude
 breek af; sy mond breek af. Sy neus
 verrot.

So is hierdie 'mol'-siekte verwant aan
 melaatsheid. Dit wil sê, melaatsheid het
 'n slegte reuk, erger as 'mol'-siekte s'n.
 Laasgenoemde ruik na bloed.

(12) *motsokwe-wa-mankgodi*: (= 'valk-se-snuif').

(13) *mositaphala*: (= 'rooibok-se-moses'), die blou oorkruiper, net na reën te sien.

(14) *tswakantswe*: *tswakanya*: om 'n middel te versterk, soos met kruie.
 Hiervan: *Motswako*: versterker.

(15) *bapola*: spalk, soos 'n vel met penne in die grond slaan, dus vaspen.

(16) *kêka*: baie jeuk, brand, gloeiende pyn.

(17) *tlhantlhega*: die oopgaan van 'n wond; oopbars van dikgeswelde vel.

(18) *lenaneo*: program, volgorde, verloop van.

(19) *tshwanakang*: seldsamer gebruik van 'tshwana': om te wees soos.

(20) *serôma*: melaatsheid, of moontlik gangreen.

O.21

Kalafi ya bolwetse bo motho a loilweng ka serunya, dipheko tsa teng ke: *Phoma*, (21) *Ntshengwe* (22), *Mpimpi* (23), *Mogabala* (24), *Moragangaka*. (25)

Motswako wa tsona ke: *Serunya*, *Motsokwe-wa-mankgodj*, *mositaphala* le *phetlhi*. (26)

Di a gadikwa, o bo o di tlhakanya o di sila mmogo. Jalo ge o tsaya leswana le le lengwe la 'tlhare sa teng. Sê, ke se a se jang le dijo.

Se sengwe ke se o se tlhatlhelang mo letlhakeng gore o se budulele mo dithong.

Malatsi a mararo ge a ntse a ja setlhare se, le go se budulela, se tla thiba marobana a otlhe, a ba a ntshofala.

Jaanong o itse gore ke phediso ya bona. O tlaa fola, le lebelo a ka le siana.

Kalafi e, é ka tsaya 'beke', kampo tse pedi. Tuelo ya teng ke kgomo.

Bone baloi ba ne ba tshuba dilo tse go lowa ka tsona. Rona ga re di tshube; re alafa fela gore di rage boloi boo.

Die genesing van die siekte waarin 'n mens getoor is met 'n mol, daarvoor is die volgende middele nodig: 'tongklappertjie' (21), *Raphionacme*(22), *Trochomeria* (23), die wilde-komkommer(24) en die bosboekenhout(25).

Hulle versterkers is: die mol, die sandskoppertjie, die oorkruiper en die houtboorder.(26)

Hulle word gebraai (verkool), en jy maal hulle saam fyn. Daarna neem jy een lepel vol van die medisyne. Dit moet hy saam met sy kos eet.

Die ander is wat jy in 'n riet moet 'laai' sodat jy dit kan uitblaas op die wonde.

As hy vir drie dae hierdie medisyne eet, en dit blaas, sal dit al die gate toemaak (in sy been), en sal hulle swart word.

Dan weet jy dat dit einde (van die siekte) is. Hy sal gesond word en sal selfs kan hardloop.

Die genesing kan 'n week neem of twee. Die beloning daarvoor is 'n bees.

Daardie toornaars het hierdie goed gebrand om daarmee te toor. Ons brand dit nie; ons dokter net sodat hulle daardie toordery kan (uit-)skop.

O.22

GE LENGOLE LE RURUGILE

(Kgatla-ngaka van Mathubudukwane, Botswana, 1955)

Ge ke bileliwa motho a lwala maoto, ke gore makoto a rurugile, kampo mangole, ke tla mo laola.

La ntlha di wele '*Morupi wa Kubela*'. Ga ntshupegetsa gore o lwala madi.

AS DIE KNIE GESWEL IS

As ek geroep word vir 'n mens wat siek is (aan) sy voete, d.w.s. sy voete is geswel, of sy knieë, sal ek vir hom 'dolos' gooi.

Die eerste keer het hulle (27) 'Bloed van Kubela' geval. Dit het vir my gewys dat hy siek is (aan) sy bloed.

(21) *Phoma*: tongklappertjie.

(22) *Ntshengwe*: (Pl. 433) *Raphionacme burkei* N.E. Br.

(23) *Mpimpi*: (Pl. 564) *Trochomeria debilis* (Sond) Hook. f.

(24) *Mogabala*: gestreepte wilde-komkommer se knol.

(25) *Moragangaka*: (Pl. 457) *Pittosporum viridiflorum* Sims., bosboekenhout, stinkbas.

(26) *Phetlhi*: boorder wat gate in hout boor.

(27) Die verskillende valwyse van die dolosse toon die aard, oorsprong, genesingsmoontlikhede en nodige behandeling van die verskillende pasiënte.

O.22

La bobedi tsa wa '*Mosibi wa Kubela*'. Ka lemoga gape gore tota o bolawa ke madi! Ke gore madi a'gwe ga a tsamae pila. A gafile. A tsama' fela mo meleng, eseng ka mokgwa wa tshwanelo mo dithapong.

La boraro tsa wa '*Morarwana*'. Ka lemoga gore totatota o lwala bolwetse bo bo supilweng ke Morupi.

Ka mo laola gape la bone, tsa wa '*Tlhapadima*'.

Tsa ntshupegetsa gore o tla nontshiwa ke ditlhare. Ke gore nka tswelapele go mo alafa, mme o tla fola.

Fa, ga gona boloi mo teng. Ke bolwetse ba Modimo.

Yaanong ke tla mo alafa. Ke tla batla *Madi a kgaga*.

La bobedi: ke tsa'a *Lethwatwa*; ke a le epa, modi wa teng.

La boraro: ke tsa'a *Malelakatlou*.

La bone: ke tsa'a *masepa a thakadu*. Ke a di tlhakanya. Ke a a tshuba, tsotlhe tse mo lengetaneng. Ke tsa' mafura a kolobe, ke a a duba ka ditlhare tse ke neng ke di sila tse. Ke a mo tshasa makoto a, ke be ke mo tlogela.

Bolwetse ge bo ntse bo padile ke tsaya *Selaole*, (29) ke tsa' *Kgopho-e-kgolo* (30), ke tsa' *Thola-e-kgolo*. (31)

Ke 'ira mankgetha, ke tsa'a lengetana, ke a a fisa, ke a sila boleta. Ke tsaa mafura a podi; ke besa tshipi e nna tshibidu; ke rola ditlhako; ke tlhakanya mafura le ditlhare, ke sen' o di fisa.

Die tweede keer het hulle 'Skuinste van Kubela' geval. Ek het toe weer besef dat hy werklik deur sy bloed 'dood' gemaak word. D.w.s. sy bloed loop nie reg nie. Hulle is deurmekaar. Dit versprei sommer deur sy liggaam en nie na behore in die are nie.

Die derde keer val hulle 'Deurmekaar'. Ek besef toe dat hy waarlikwaar ly aan die siekte soos in die eerste geval getoon.

Ek gooi (hulle) toe vir hom die vierde keer, en hulle val 'weerligstraal'. Hulle wys toe vir my dat hy sterk gemaak sal word deur medisynes. Dit meen ek kan voortgaan om hom te dokter en hy sal gesond word.

Hierin is daar geen toordery nie. Dit is 'n krankheid van God.

Ek sal hom nou dokter. Ek sal die bloed soek van 'n ietermago (28) Tweedens: neem ek die *Lethwathwa*-plant: ek grawe dit, naamlik die wortel daarvan

Derdens: neem ek (groot swart) stinkmiere.

Vierdens: neem ek erdvarkmis. Ek meng hulle. Ek braai hulle, al hierdie (medisynes) in 'n potskerf. Ek neem nou varkvet en meng dit in 'n salf met hierdie medisynes wat ek fyn gemaal het. Ek vryf eers hierdie voete van hom, en gaan daarna van hom weg.

As die siekte nog weier, neem ek laventelbossie (29) en ek neem *Commelina albescens* (30) en ek neem die groot-bitterappel. (31)

Ek maak hiervan kerfsels en neem 'n potskerf en braai hulle en maal hulle fyn. Ek neem bokvet; ek verhit 'n yster rooiwarm; ek trek my skoene uit; ek meng die vet met die medisynes nadat ek hulle gebraai het.

-
- (28) Tot R10, word betaal vir 'n handvol grond vol verdroogde ietermago-bloed.
 (29) *Selaole*: (Pl. 510) *Lippia rehmannii* Pears, laventelbossie.
 (30) *Kgopho-e-kgolo*: (Pl. 157) *Commelina albescens* Hassk.
 (31) *Thola-e-kgolo*: (Pl. 35) *Solanum incanum*, Groot-bitterappel.

O.22

Yaanong ke tshase setlhare se mo leotong laaka, ke tsee tshipi e le tšhibidu ke e gate, ke mo thôbe ka leoto le laaka le, le le nang le setlhare, gatlhano mo lengoleng le le lengwe gatlhano; ke boe ke tshase gape, ke gate mo musi o bo o kue, ke mo thobe, gape mo lengoleng la bobedi, e ntse e le gatlhano.

Mme 'muti'! o tshwanetse gore a ba a fole.

Tshipi e bollo e, kegore e a mo arametsa. (32) E a mo sidila. (33) Kegore ditlhare di tle di tsene mo go ene di sa le bollo.

Jaaka maoto a gagwe a rurugile yaana, ke gore ke tsee ditlhare tse di metsi: *mesukubwane* (34) jaaka *Morotothobe*.

Ke di thuge, ka kika, ke tsee 'potwana', ke di tshale mo teng, ke di tshale mo teng, ke di apei, di bele. Ke be ke mo arametsa ke mo khurumeditse ka kobo. Ge a fufuletswe ke apola kobo ke tsa'a letsela, ke a mo pshimola ka lōna, ke mo fogotlha mmele otlhe mo sethitho (mofufutso) sa gagwe se leng teng.

Yaanong ditlhotlhongka tsele a na a di aramela ka tsona, ke mo *thoba*(35) ka tsona mo maotong; ke di gamole gore metsi a tshologele mo go ene. Ke be ke pshimole ka lesela.

Ke tla fetsa ka go mo tshasa ka tshitlho (36) e ke e tlhakantseng le mafura, e leng:

madi a kgaga, malela-ka-tlou, masepa a thakadu le modi wa *Lethwathwa*.

Ge Modimo o rata, o tla fola.

Ge re tsa'a *kgaga*, ke gore *kgaga* e thata; o ka seka wa e kopolla. Ke gore le ene molwetse a nne thata jaaka *kgaga* é.

Ek smeer nou hierdie medisyne aan my voet, en ek neem die rooiwarmyster en trap daarop; ek druk met hierdie voet van my op hom, hierdie een wat die medisyne aan het, vyf maal op die een knie; ek smeer dan weer aan, en trap (op die warm yster) dat die rook uitslaan, en druk (met die warm voet) op die tweede knie, weer vyf maal.

En dit 'moet'! Hy moet net gesond word.

Hierdie warm yster is om die siekte uit hom te 'trek deur sweting'.(32) Dit 'vryf hom in'. (33) Dit is dat die medisynes in hom kan indring terwyl hulle nog warm is.

Waar sy bene so opgeswel is, beteken dit dat ek medisynes moet neem wat sappig (34) is: soos die *Morotothobe*-plant.

Ek stamp hulle fyn in 'n stampblok, ek neem dan 'n potjie en gooi dit daarin en kook dit totdat dit opkook. Daarna laat ek hom daarmee sweet, bedek met 'n kombers. As hy gesweet het neem ek die kombers weg, vat 'n lap en vee hom daarmee af, en vryf sy hele liggaam waar sy sweet mag wees.

Daardie fyngestampte plante wat hom laat sweet het, gebruik ek om hom mee te masseer aan sy bene; ek druk dit uit (35) sodat die vogtigheid op hom afdrup. Ek vee dit af met 'n lap.

Ek sal die behandeling voltooi deur hom in te vryf met salf wat ek gemeng het met vet naamlik:

Die bloed van 'n ietermago, stinkmiere, mis van 'n erdvark en die wortel van die *Lethwathwa* plant.

As Modimo wil, sal hy gesond word.

As ons 'n ietermago neem, is dit omdat 'n ietermago sterk is; jy kan hom nie oopvou nie. Dit wil sê ook die kranke moet sterk word soos hierdie ietermago.

-
- (32) *arametsa*: om 'n pasiënt wat gehurk sit met komberse en karosse toe te pak en 'n pot met stomende kruie onder die komberse in te skuiewe, om hom te laat sweet. Hier: 'siekte uit trek'.
- (33) *sidila*: vryf, soos om pyn te verlig, masseer.
- (34) *mesukubwane*: sappige plante.
- (35) *thôba*: met 'warm kompresse' te druk.
- (36) *tshitlho*: die geskroeiende *mankgetha* (kerfseis) word op 'n maalklip (*lwala*) tot 'n swart poeier (*tshidi*) gemaal, en met varkvet gemeng tot 'n *tshitlho* (salf) wat in die *lenaka* (medisynehoring) gestop word.

O.22

Malele-ka-tlou, ke gore aa loma; a thata, ka le motho a ka sekê a a êmêla. Mme ke ona a a nayang thata mo molwetseng, gore wena ngaka o fenye bolwetse ka ona.

Masepa a thakadu, ke gore e ntse e le thakadu fela. A supa bothata, jaaka thakadu le ge re e tshwere ka dikgole, e tla nwela ka rona e ikêpêla. Le ge dimpya di le lesome ga di kake tsa e kgona.

Ke gore wena le molwetse le tle le thatafale jalo fela.

Lethwathwa, ke ene mothusi mo ditshidi tse tharo tsele, jaaka o epilwe. Ke gore ke yona mpa e e di 'terebang' gore di goge! Di goge bolwetse bo, di seke tsa ema fela!

Die stinkmiere, 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 siekte, sodat jy die geneesheer, die krankheid met hulle kan oorwin.

Erdvarkmis, dit wil sê dit is ook nog maar net erdvarc. Dit is die teken van krag, soos die erdvarc, 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 sê jy en die kranke julle moet net so sterk word.

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! Hulle moet die siekte trek en nie sommer net bly staan nie!

O.23

FA MAOTO A MONNA A OPA A THUNYA

AS 'N MAN SE VOETE 'KLOP' EN PYN

(Tlokwa-ngaka van Gaborone, Botswana, 7.5.1955)

Monna fa a bolawa ke maoto: a opa, a thunya, re mo nosa *Mosibi*(1), re epiile *Motlapatlapa*.(2)

Re tsaya makakabe a a ka kwantle, a a mašhibidu, re a gadika re mo arametsa.

Ke go re ge a ntse a nwa *Mosibi*, maoto a tlo diwe ka tshidi ya *Motlapatlapa*.

Yaanong segwere sa *Motlapa-tlapa* re se thuba diphatio di le nne, mme mantsiboa a mangwe le a mangwe o aramediwa ka sona. Dikapetla tseo re be re thoba maoto agwe ka tsona.

As 'n man se voete seer is: as hulle 'klop' en pyn, laat ons hom berg-eldsboontjie (1) drink nadat ons ook 'n *Ammocharis coranica* (2)-(leliebol) uitgegrawe het. Ons neem die buitenste rooi skille (van die bol), en braai dit en laat hom die dampe intrek.

Terwyl hy die berg-eldsboontjie drink word die voete ingevryf met die verkoelde poeier van die *Ammocharis*-bol.

Ons breek die bol van die *Ammocharis coranica* in 4 dele, en nou moet hy elke aand die dampe daarvan inadem. Sy voete masseer ons met daardie skille.

O.24

SEGATSETSA

'VOETRUMATIEK'

(Ngwato-ngaka uit noordelike Botswana, 1955)

Segatsetsa ke ge letsatsi le fisa, mme maoto a gago a le tsididi a le botlhoko.

'Voetrumatiek' (kouerigheid) is wanneer die son warm is, maar jou voete koud en seer is.

(1) *Mosibi*: (Pl. 187), 226) *Elephantorrhiza elephantina* Burch. Skeels., elandsboontjie. (= *Mositsane o mogolo wa lentswe*, berg-eldsboontjie. Watt. & Breyer-brandwijk (1962), sê van hierdie plant. (p. 596): "the root has been used as a cardiac remedy".

(2) *Motlapatlapa*: (Pl. 65) pr. *Ammocharis coranica* Herb.

O.24

O tsaya *Thotsanathunya*⁽³⁾, o se tshube se nne se ntshu. O tsamaya go le phakela fa gare ga ditsela fa di kgaoganang teng o bo o epa lehwitinyana, a ba a baa maoto teng. O bo o mo phatsa, gore madi a tswela mo lehwiting lele.

O bo o tsaya setlhare sele o bo o se tshasa mo maotong mo diphatsa tse o nong o di phatsa. O bo o tshelela lehwiti leo. A ba a tswa a tsamaya, a sa šebe kwa morago. O tla bona a gata sentle. Ke go re: o fodile.

Jy neem van die *Barleria macrostegia*-plant⁽³⁾, en brand dit swart. Jy gaan vroeg in die môre, na die middel van 'n kruispunt van die paaie en grawe daar 'n gaatjie, en die kranke plaas haar voete daarin. Jy maak nou inkerwinge op haar (enkels) sodat die bloed kan uitloop in daardie gat.

Jy neem van daardie 'medisyne' en smeer dit aan die voete in daardie kerf-plekke wat jy gemaak het. Hierna gooi jy die gat toe. Sy moet uitklim en wegloop sonder om terug te kyk. Sy sal vind dat sy gerieflik trap, d.w.s. sy is nou gesond.

O.25

SETLHARE SA MANYELELE

MEDISYNE VIR RUMATIEK

(Matebele-*ngaka* te Sikwane in Botswana, 31.12.1952)

Makôkôane⁽⁴⁾ ke setlhare sa *manyelenyele*.⁽⁵⁾ Ke go re: ge menwana kampo maoto a konega a lwala mokonego.

Setlhare se tlhakangwa le *Mokaka*⁽⁶⁾ ke gore *Meno-a-mpya*. Sa boraro se se tsenang ke: *Mogopa o motona*.⁽⁷⁾ Ke go re: go tsewa metsi a mogopa le ge e le bekere e e tletseng. O bo o tsaya *Makôkôane* mmogo le *Meno-a-mpsa*. O tla tlogela mebitlwa ya *Meno-a-mpya*, o e kgabetlela ka thipa o e omisa. O bo o e sila mmogo le *Makokoane*, kala ya teng e e omeletseng. Yaanong o tshella bopi mo metsing a *Mogopa*.

Gape o tshella metsi a a bothito. O bo o tsa'a lesela le le sweu, o lokela lesela mo setlhareng se. O bo o tsaya lesela le le kolobileng, o sedila matsogo kampo maoto ka lona. Ka moso le mantsiboa, jalo jalo fela, malatsi le ge e le beke. Yaanong menwana e tla phutologa.

Vermeerbossie⁽⁴⁾ is 'n middel vir 'rumatiek'.⁽⁵⁾ Dit wil sê as die vingers of voete inmekaar trek van die 'buigsiekte'.

Die middel word gemeng met 'klipmelkbossie', *Euphorbia schinzii*.⁽⁶⁾ Die derde wat inkom is die *Aloe marlothii*.⁽⁷⁾

Daar word nl. van die sap van die aalwyn geneem, selfs 'n beker vol. Jy neem die vermeerbossie saam met die *Euphorbia schinzii*. Die dorings van die *Euphorbia* neem jy nie, en kerf dit met 'n mes en laat dit droog, en maal dit saam met 'n droë takkie van die vermeerbossie. Jy gooi hierdie poeier in die Aalwyn sap.

Nou gooi jy daar warm water by. Jy neem 'n wit lap, en sit dit in hierdie medisyne. Jy neem die nat lap en masseer die hande of die voete daarmee; in die oggende en in die aande vir dae, selfs vir 'n week.

Daarna sal die vingers (of tone) ontvou.

-
- (3) *Thotsanathunya* ook *Tlhatsanathunya*. (Pl. 268 & 355). *Barleria macrostegia* Nees.
 - (4) *Makôkôane*: (Pl. 107). *Geigeria africana* Gries. subsp. *ornativa* (O. Hoffm.) Merxm., vermeerbossie.
 - (5) *manyelenyele*: 'rumatiek', die inmekaar krimp van vingers.
 - (6) *Mokaka, Meno-a-mpya*: (Pl. 93) *Euphorbia schinzii*, Pax., klipmelkbossie.
 - (7) *Mogopa o motona*: Pl. 77. *Aloe Marlothii*.

O.26

GE O KA PUTLEGA LEBOGO, GONGWE
WA TLHABYWA KE TSHIPI

AS JOU ARM SOU BREEK, OF 'N
YSTER JOU STEEK

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl. 2.4.63)

Motho ge a tlhabilwe ke *tshipi e e 'rusitseng'*, re mo nosa modi wa *Thobegi*. (1) Re a o sila, bupi ba teng re tshela mo metsing ka leswana la tee. Le fa a tlhabilweng re tshasa bupi bo bo tlhakantsweng le mafura a 'vaseline'.

As iemand deur 'n geroeste yster gestee word, laat ons hom (van) die kerriëblom (1) se wortels drink. Ons maal hulle fyn, en gooi van daardie poeier 'n teelepvol in water. Ook waar hy gestee is smeer ons van die poeier aangemaak met 'vaselien'.

Ge o ka *putlega lebogo*, ke a se thuga, se sengwe ke a se tshuba, le lerapo la kgomo e e neng e robegile lekoto, gongwe la motho. Ke a a duba-duba ka mafura, ke be ke mo tlhaba-tlhaba sefapano gore go lomane.

As jou arm sou breek, stamp ek dit fyn, die een deel verkool ek saam met die been van 'n bees waarvan die poot gebreek was, of ook van 'n mens. Ek meng dit met vet, en ek kerf die persoon in, oorkruis (by die breekplek) sodat (die punte) aan mekaar kan vassit.

Gape more o ke o mogolo mo '*poiseneng*' ge ngwana a jele segwerenyana se se sa tshwaneleng go jewa.

Ook is hierdie plant baie belangrik by vergiftiging as 'n kind een of ander bol geëet het wat nie geëet behoort te word nie.

Le *dibokwana*, se a di bolaya.

Ook wurms word hierdeur doodgemaak.

Jaaka ge ngwana a ka nwa *dikwididi*. Di ka mo tshwenya mo maleng, mme ke a di bolaa ka more o.

So kan 'n kind bv. paddavissies drink. Hulle kan hom pla in sy maag, maar ek maak hulle dood met hierdie middel.

O.27

KALAFI YA MMELE LE DITOKOLLO

BEHANDELING VAN 'N SEER
LIGGAAM OF GEWRIGTE

(Kgatla-*ngaka* van Mathubudukwane, Botswana, 1953)

Ge motho a bolawa ke madi mmele otlhe o, re kumola *Makokoane* (2) re e apa'a yotlhe mo pitsaneng. Re khurumetsa pitsana gore maši o seke wa tswa. Ge se butswa re a se tlhatlhola, re mo arametse, re e khurumolle.

As iemand se lyf seer is, 'sy bloed hom doodmaak' trek ons 'n vermeerbossie(2) uit en kook die hele plant in 'n potjie. Ons maak die potjie toe sodat die wasem nie kan uitkom nie. As dit gaar is haal ons die pot van die vuur af, laat hom van die dampe inadem nadat ons die deksel afgehaal het.

Ke gore, go tla thibolla diphatlha tsa mmele wa molwetse o, a ntse a fufulêla. Mme o tla tswa metsi thata, a khurumeditse ka kobô.

Die sweetgaatjies van hierdie kranke se liggaam sal oopgaan terwyl hy sweet. En daar sal baie vog uit hom kom, terwyl hy met kombes(e) toegemaak is.

Morago, re be re mo thôbe (3) ka yona.

Daarna sal ons sy lyf met die(gekookte plant) 'druk'. (3)

(1) *Thobegi*: (Pl. 498) *Lasiosiphon capitatus* (Lf.) Burt Davy, kerriëblom.

(2) *Makôkôane*: (Pl. 107). *Geigeria africana* (subsp. *ornativa*), vermeerbossie.

(3) *thôba*: om 'n seer plek met 'n middel te 'druk', 'vryf', sodat die hitte en sop verligting kan bring.

O.27

Ge motho a bolawa ke maoto re a e
epa re e dira mankgetha ka phalo, re e
tshube, re mo arametse ka lengetana,
re e sile, re mo tshabêle ditokollo tsa
maoto ka bobedi ba ôna, mo manginana
le mo mangoleng.

As iemand se voete seer is grawe ons
'n (vermeerbossie) uit en kap dit in
stukkies met 'n handpikkie, verkool dit
in 'n potskerf en laat hom die dampe
intrek, waarna ons dit fynmaal, en
ons kerf hom daarmee in by sy twee
voete se ledemate nl. by die enkels en
knieë.

O.28

GE DITOKOLLO DI LE BOTLHOKO

O ya kwa mothong, a lwala. G' o
sen' o mo laola, a lwala maoto, kampo
mangole, kampo letheke, o mo epela
medi ya *Serotologane* (1) o o bofe
lesotlhana ka lodi la moretlwa. Wa o
apaa, o a o nwa gararo ka letsatsi.

AS DIE LEDEMATE SEER IS

Jy gaan na 'n mens wat siek is. Nadat
jy vir hom dolos gegooi het, as sy voete
seer is, of (sy) knieë, of lende, grawe
jy vir hom van die wortels van die
suurpruim⁽¹⁾ en bind dit in 'n bossie met
rosyntjiebosbas. Jy kook dit, en hy
drink dit drie maal per dag.

Ge letsogo le bolaa, le tuka, kalafi
ya teng ke gore go tsidifadiwe. Le fapiwe
ka letlalo la *polometsi*(2), ke gore rabalo
gore go tsidifale, go fole.

As die arm seer is en brand, is die
genesing daarvan om dit af te koel. Dit
moet verbind word met die vel van
'n waterlikkewaan sodat dit kan koud
word en gesond word.

O.29

GE MOTHO A FSELE

AS IEMAND GEBRAND HET

(Ngwato-*ngaka* van noordelike Botswana, 28.4.1955)

Go tima mollo wa motho, a fyele, go
alafywa ka *Sethunya-sa-mmutla* (3) ke go
re: *Molelwane*.

Om 'die vuur dood te maak' van
iemand wat gebrand het, word 'gedokter'
met *Alectra vogelii* (3), d.w.s. geelblom
of 'vuurtjie'.

O dirisiwa o le nosi fela. O a silwa, o
nne bupi bo bo boleta, mme o tshela mo
nthong. Go sala go le botlhoko, mme mo
malatsing a le mabedi o tla bo a fodile.
Le ge ngwana a fisitswe ke metsi a a
belang kampo bogobe, ke mollo. O tla
fola ka pele.

Dit word so alleen gebruik.
Dit word tot 'n fyn poeier gemaal en dīt
gooi jy op die (brand-)wond. Vereers
is dit nog pynlik maar na twee dae sal
die persoon gesond wees. Selfs as 'n
kind met kookwater gebrand word of
met pap, is dit 'vuur'. Maar die kind
sal gou gesond word.

(1) *Serotologane*: wissel vorm vir *Morotologana*, (Pl. 73) *Ximenia americana* L. var. *microphylla*, suurpruim.

(2) *Polometsi*: of *rabolo*: die waterlikkewaan is 'n 'koel' dier omdat hy altyd in die water afkoel. Daarom 'kan' hy by uitstek 'n warm en seer gewrig afkoel, wanneer bv. 'n bandjie van sy vel om die pols gebind word!

(3) *Sethunya-sa-mmutla* of *Molelwane*: (Pl. 259) *Alectra vogelii*, geelblom.

O.30

BOLWETSE BA GO RURUGA (1)

Ka di 22 tsa kwedi, ke bonye monna a tla kwa go nna a lwala bolwetse ba go *ruruga mmele* (2), mme a kopa kalafo.

Ke mo alafile ka pheko ya legapu, ebong lekakaba la legapu le le dutlileng metsi a lona, mme go setse lekakaba le le omileng fela.

Ke pheko e kgolo thata. E. tswakwa ka seboko sa *Mupudu* (3) se se fetlhang teng ga dikenya tsa ona di be di omelele.

Jalo ke tsere dikenya le seboko sa teng le lekakaba la legapu, ka di tswakanya, ka mo alafa, a ba a fola pila thata.

Ke mo *tlihatse* (4) mmele otlhe wa gagwe, jalo a swaba mmele, a fola.

Kegore la pele a tlihatse, a be a *fufulelwe* (5) a tshologe metsi.

DIE SIEKTE VAN OP TE SWEL(1)

Op die 22ste van die maand het 'n man na my gekom wat siek is aan 'n opgeswelde liggaam (2), en hy vra toe behandeling.

Ek het hom behandel met die waatlemoenmiddel, nl. die dop van 'n waatlemoen waarvan al die water uitgelek het en waarvan net die droë skil oorgebly het.

Dit is 'n baie belangrike middel. Dit word gemeng met die wurm wat in 'moepel'-vrugte(3) boor en hulle laat uitdroog.

Ek het toe van die (verdroogde) vrugte met die wurms daarin geneem en die waatlemoen-dop, en het hulle gemeng en hom behandel en hy het toe mooi gesond geword.

Ek het sy hele liggaam ingekerf (4) en sy liggaam het toe gekrimp en hy het gesond geword.

Dit wil sê: Hy moet eers braak en daarna moet hy sweet (5) en water (sweet) uitstort.

O.31

SEROMA

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl. 1.9.1965)

Seroma ke bolwetse ba dintho mo tlhogong, sefatlhego kgotsa mo mapele (6) a motho; a otlhe a dule more o o tswang metsi, kgotsa dintho tse di tswang metsi, mme re di bitsa seroma. Di na le monko wa sebotswana kampo se bodu se se maswe.

Bolwetse bo byalwa ke boswagadi. Boswagadi ke botsho kapa madi a maswe.

SERE OP DIE HOOF EN LIGGAAM

Seroma is 'n siekte van sere op die kop, die gesig of die voorste dele (6) van 'n mens; almal kry 'n uitslag wat water, of swere wat water, en ons noem dit 'Seroma'.

Dit gee 'n reuk af wat sleggerig ruik, of wat baie sleg ruik.

Hierdie siekte word versprei deur wewenaarskap. 'Wewenaarskap' is 'duisternis' of vuil bloed.

-
- (1) Die onnatuurlike 'vol-water-word' van die liggaam, o.a. weens 'n swak hart.
 - (2) Hierdie opswelling is meermale wanneer 'n persoon aan sy hart ly.
 - (3) *Mupudu*: *Mimusops zeyheri*, moepel.
 - (4) *tlihatse*: om snytjies met 'n lemmetjie op die liggaam te maak en daar van die medisynepoel in te vryf.
 - (5) *fufulelwa*: om uit te sweet, wat soos gewoonlik plaasvind onder die komberse met 'n pot stomende sweetmiddel.
 - (6) Die geslagsorgane.

O.31

Ke alafa bolwetse bo ka pheko e e bidiwang *Boletswa ba morula* (7) bo le nosi, ke sa bo tswaka ka sepe. Mokgwa ke go re ke apaya boletswa dikala, di butswa, ke be ke di sefa pila ke lekanya botlolo kgotsa botlolo tse pedi fela.

Ke bo alafa beke tse pedi, ka go nwa maswana a mane mo nakong tse nne, gararo ka letsatsi.

Ek behandel hierdie siekte met 'n middel wat genoem word: voëlent van die maroela(7), en net dit alleen, sonder dat ek iets daarby voeg. Die metode is dat ek die voëlent se takkies kook, tot hulle gaar is, en ek sif dit mooi om 'n bottel of twee bottels vol te maak.

Ek behandel (die siekte) twee weke, deur te (laat) drink 4 lepels op 4 tye, 3 keer per dag.

O.32

SEROMA

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl. 1.9.1965)

Seroma sa bobedi ke bolwetsi bo bo rurusang matlho le nko. Jalo bona ke tswaka *Boletswa ba Morula* (8) ka *Mathubadifala* (9) le *Kgwara*(10), ka go di apaya.

Motho o a di nwa, kopi e tletseng ga ne ka letsatsi.

Mafura a a thaphisang dinko, ke mafura a *polometsi*; ke a tswakantse le *Mogaga* (11), o tshubilwe o le motsho.

Motho wa bolwetse bo, o tlotsa dinko ka pheko e e tshubilweng, ka mo teng le ka modimo ga nko.

Jalo go ruruga go tla fela mo kgwedi e le ngwe, mme ke mo tlaola a nna a nosi fela mo ntlung, a ila go robala le batho ba bangwe go fitlhela a fole pila a se na monko o o nkgang maswe.

GESIGSSWELLING

Die tweede soort opswelsiekte is 'n krankheid wat die oë en neus laat swel. Daarvoor meng ek die marula-voëlent(8) met poeierkwas (9) en Pelargonium luridum (10), deur hulle te kook.

Die (siek) mens drink dit, 'n vol koppie viermaal op 'n dag.

Die vet waarmee die neus ingevryf word, is die vet van die waterlikkewaan, wat ek gemeng het met die jeukbol(11) wat swart verkool is.

Die persoon wat hierdie siekte het smeer van die kragself wat gebrand is, binne-in en bo-op die neus.

Die opgesweldheid sal weggaan in 'n maand, maar ek sonder hom af om alleen in 'n hut te wees, en dat hy moet vermy om saam met ander mense te slaap totdat hy mooi gesond is as hy nie meer 'n slegte reuk het nie.

O.33

TLHAGALA

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl. 28.2.1967)

Pheko ya tlhagala ke seboko sa mooka(12), le mafura a nku.

Ke arametsa motho ka tsona le go mo *papatletsa* (13) ka tsona.

Di kgona go e phunya le go goga *maladu*(14) a yona ka bonako, mme gape, ntho e ngotlega ka pelepele.

Kana seboko se sa mooka se bonala fa teng ga mooka.

DIE BLOEDVINT OF PITSWEER

Die kragmiddel teen 'n bloedvint is die soetdoring-wurm (12), en skaapvet.

Ek laat 'n pasiënt daarmee uitsweet en plak (13) daarvan op die bloedvint

Hulle sal die bloedvint spoedig laat oopgaan en die etter (14) uittrek, en ook sal die wond spoedig verdwyn.

Hierdie soetdoringwurm word binne in die stam gevind.

(7) *Boletswa ba Morula*: voëlent op die maroelaboom.

(8) *Morula*: *Sclerocarya caffra* Sond., maroela.

(9) *Mathubadifala*: *Haemanthus pr. coccineus*, poeierkwas.

(10) *Kgwara*: (508) *Pelargonium luridum* (Andr.) Sweet.

(11) *Mogaga*: (103) *Urginea altissima* Bak., jeukbol.

(12) *Mooka*: *Acacia Karroo*, soetdoring.

(13) *papatletsa*: op te plak, te pleister, met vingers op te tik.

(14) *maladu*: etter uit 'n sweer (meerv.) van *boladu*.

O.33

Ge o phatlotse leteng la ona sentle, o tla se fitlhela mo gare ga kôta ya Mooka e e metsi.

Ga re phunye tthagala ka Setswana sa rona. Re alafa fela. Re gopola gore e seke ya salela ka go tshaba thipa.(15)

Motlhomongwe e sa tutela maladu sentle. E tla phatlalla e fitlha botlhoko ba yona ka kwa teng.

Re leba boruruga ba yona.
Kana ditlhagala di pedi: Engwe ke ya *motlhoboloko* (16), e phatla dintsi. Engwe ke tthagala e kgolo e e bidiwang *kwatsi*. (17)

Kwatsi e tshabana le thipa mo go maswe ge o ka e sega. E kgona go *dibolotsega* (18), e sadisa mosima wa nthô.

Kwatsi ke madi a magolo.

As jy die kern mooi oopgekloof het sal jy die wurm binne in die soetdoringstomp vind, veral in nat hout.

Volgens Tswana-gebruik sny ons nie 'n bloedvint oop nie. Ons behandel dit net met medisyne. Ons dink daaraan dat hy nie moet agterbly deur bang te wees vir die mes nie.(15)

Miskien laat die mes nie die etter alles mooi uitdrup nie. Dit sal uitme-kaar gaan en die pyn binne in die liggaam wegsteek.

Ons let op na die swelsel daarvan. Daar is twee soorte bloedvinte: Die een is soos 'n rysmiernes wat baie gate het. Die ander is die groot bloedvint wat 'n karbonkel genoem word.

Die karbonkel vlug vir 'n mes, as jy dit oop sny. Hy kan vinnig 'n gat grawe en wegkom (18) en laat net die gat van die wond agter.

'n Karbonkel is: die groot bloed.

O.34

TLHAGALA E ALAFYWA KA LENGAMO

PITSWEER SE GENEESMIDDEL

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl., 1.3.1967)

Lengamo(19) ke pheko ya *tlhagala*.(20) E bolaya medi ya ditlhagala mo meleng wa motho.

E a apewa, e nowi gararo ka letsatsi; tekanyo ke kopi.

E kgôna go fedisa mokgwa wa tthagala mo teng ga motho, kgotsa mo tokololo ngwe le ngwe ya mmele wa motho.

Pheko e, e alafa lentle le kafa gare ga leithlho la motho, kgotsa mo bokong (21) ba motho.

Pheko e, motho wa yona ga a phungwe ge a e sebedisa.

Die *Lengamo*-plant (19) is die krag-middel vir pitswere.(20) Dit maak die 'wortels' dood van die pitswere in 'n mens se liggaam.

Dit word gekook en drie maal per dag 'n koppievol gedrink.

Dit is in staat om die geneigdheid tot pitswere in 'n mens te beëindig, of op enige liggaamsdeel van 'n mens.

Hierdie middel genees die buite- of binnekant van 'n mens se oog, of 'n mens se brein. (21)

Die persoon wat hierdie middel gebruik, moet nie oopgesteek word nie.

(15) Die bloedvint of pitsweer word gesien as iets lewendigs wat kan sien en vlug vir 'n mes.

(16) *motlhoboloko*: openinge soos van 'n rysmiernes (Brown).

(17) *kwatsi*: karbonkel (Brown).

(18) *dibolotsega*: om vinnig 'n gat te grawe en weg te kom.

(19) *Lengamo*:

(20) *tlhagala*: Daar is 3 soorte pitswere: *kwatsi*, die groot pitsweer; *tlhagala*, die gewone pitsweer, *thopane*, kleiner pitswere bv. onder die arm. *tlhagala*, kan ook bloedvint beteken.

(21) *bôkô*: brein.

O.35

MORE WA DINTHO

'N MIDDEL VIR PITSWERE

(Matebele-*ngaka* in Sikwane, Botswana)

Ntho e e itshimollang, jaaka mo leoto,
e alafywa ka *Legonyana*.⁽¹⁾ Ntho e, ke e e
tswang kgaragana mme ge ere ntho e fola,
go bo go tswa engwe gape.

Kalafi ya bolwetse bo, ke go tsaya
serunyi. O tsaya phologolo eo, o bo o e
omisa mo letsatsing o sen' o e phatlola ka
bogare, o bo o e sila gore e nne bupi. Jaanong
o tsa'a *Legonyana*, matihare a teng. Le ona,
ge a sen' o oma, o a a sila, o a kopanya.

O bo o tlhatswa ntho ele ka metsi a a
bothitho, o bo o tsa'a bopi bo, o tshella mo
teng ga ntho, e sa bofiwa. O tla bo o feditse.
Kamoso seboko sa teng se a tswa mo
nthong. Ntho yona e fodile, ka seboko ke
sona se se epang. Ke seboko se se sweu se
se nang le molomo o montsho.

O.36

KALAFI YA DISÔ KA MONOKOMABELE

DIE BEHANDELING VAN SERE
MET KNOPHOUT

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, Tvl., 1963)

Setlhare sa disô ke *Monokomabele*.⁽²⁾
Ge ngwana a na le diso mo mometsong,
kapa a na le dinôtana ka fa teng ga mala,
kampo dinôtana di tshwere mokgabana,
kegore mohubu, re mo nosa lekwati la
Monokomabele, le sitswe.

Ge a ya nageng re tliio bona disonyana
tsele di le mo teng; ke gore di somogile.

Morago ga malatsi a mabedi re mo fa
mafasi a a apeilweng go mo direla se se
bidiwang *maté* ⁽³⁾, kegore boteng ba mala
kafa teng.

'n Sweer wat vanself begin, soos op
die been, word behandel met
Clerodendrum ternatum. ⁽¹⁾ Hierdie
is 'n sweer met 'n pit, en sodra die seer
gesond word, kom daar weer 'n ander
een tevoorskyn.

Die behandeling van hierdie siekte
is om 'n 'mol' te neem. Jy neem daardie
dier en maak hom in die son droog nadat
jy hom middeldeur oopgekloof het, en
daarna maal jy hom tot 'n poeier. Jy
neem dan die blare van die *Clerodendrum*
ternatum, wat jy ook fyn gemaal het
nadat hulle gedroog is, en meng die twee.

Jy was die seer met warm water, en
neem van die poeier en gooi dit in die
seer, en laat dit so sonder om dit toe te
bind. Nou is jy klaar. Die volgende dag
sal daardie wurm uit die wond uitkom.
Die wond is genees, aangesien dit die
wurm was wat gegrawe het. Dit is 'n
wit wurm met 'n swart bek.

'n Middel teen sere is knophout.⁽²⁾
As 'n kind sere het in sy keel of hy het
krampe in sy maag of krampe pynig sy
naeltjie, dan laat ons hom die bas drink
van hierdie knophout wat fyngemaal is.

As die (kind) 'veld toe gaan' (ontlas),
dan sal ons daardie seertjies daarin sien;
d.w.s. hulle het losgetrek.

Na twee dae gee ons vir hom gekookte
melk om vir hom 'n ingewande-nerf ⁽³⁾
te maak.

(1) *Legonyana*: (Pl. 444). *Clerodendrum ternatum* Schinz.

(2) *Monokomabele*: (Pl. 526) *Fagara capensis* Thunb., knophout.

(3) *maté*: 'nerf' van die ingewande. Skynbaar is die uitwerking van die plant so kwaai
dat dit ook dele van die ingewande afvreet.

O.37

GO BOLAWA KE DITSEBE

SEER ORE

(Matebele-*ngaka* by Dikgatlong in Botswana, 1953)

Motho ge a bolawa ke ditsebe, mme go tswa boladu, kalafi ya teng ke ka *Mosokelatsebe*.⁽¹⁾

O a e *suputsa* mo mollong, o e utlwella gore e se ke ya nna bollo thata. O bo o e gamolla, gore metsi a yona a rothe mo tsebeng ya motho. Boladu bo a fela, o tla fola. O tshella gararo ka letsatsi.

Ka letsatsi la bobedi go ka rothiswa gangwe fela mo tsebeng. O tla fola. Kamoso o tla mo tlhatswa ka lefufa la kgogo.

As iemand se ore seer is, en daar etter uitkom, is die behandeling met aambeiwortel.⁽¹⁾

Jy stoot dit heen en weer in die kole terwyl jy voel dat dit nie te warm word nie. Hierna wring jy dit uit, sodat die sap daarvan in die oor van die persoon kan drup.

Die etter hou op, en hy word gesond. Jy gooi 3 maal per dag in.

Op die tweede dag kan net eenmaal in die oor gedrup word.

Hy sal gesond word.

Die volgende dag kan jy sy oor uitvee met 'n hoenderveer.

O.38

TSEBE E E TSWANG MALADU

'N SEER OOR WAAR ETTER UITKOM

Kalafi ya tsebe e e botlhoko, e e tswang maladu, ke go tsaya thotse ya *Mogôtlho*.⁽²⁾ O a e tshuba ka mollo, o e sile o e kopanye le mafura a tlhware. Wa mo *logêtsa*.⁽³⁾ Ke go re wa e thotetsa mo tsebeng. Mme o tla fola.

Ke go re setlhare se, se phala *Mosokelatsebe* ⁽⁴⁾ kgakala.

Die behandeling van 'n seer oor waar uit daar etter kom is om die saad van die kameeldoring ⁽²⁾ te neem, dit te brand, fyn te maal en met die vet van 'n luislang te meng.

Jy drup ⁽³⁾ dit vir hom in die oor, en hy sal gesond word.

D.w.s. hierdie middel is ver beter as die aambeiwortel. ⁽⁴⁾

O.39

SETLHARE SA MEFIKELA

DIE VERKOU-E-MIDDEL

(Matebele-*ngaka* van Sikwane, Botswana, 1953)

Monnamontsho ⁽⁵⁾ ke setlhare sa *tlhogo*. Ke go re ge motho a opiwa ke *tlhogo ya mefikela*, o tsaya modi wa teng wa o tshuba ka mollo o bo o arametsa mosi wa teng ka dinko. Mme *tlhogo* e tla fola. O ka arametsa mosi le ge e le gane kampo gatlhano ka letsatsi.

Swartstorm⁽⁵⁾ is die middel vir 'n hoofpyn. D.w.s. as iemand 'n verkoue-hoofpyn het, neem hy van die plant se wortel en steek dit aan die brand en trek die rook deur die neus op. Die hoofpyn sal weggaan. Jy kan die rook optrek selfs vier of vyf keer per dag.

-
- (1) *Mosokelatsebe*: (Pl. 78) *Sansevieria pr. guineensis* (L) Willd. aambeiwortel. Ook Watt & Breyer-Brandwijk (1962) p. 714 sê: "The commonest use among the African, is gently to heat a cut leaf and drop the juice which etudes into the ear to relieve earache."
- (2) *Mogôtlho*: (Pl. 411) *Acacia giraffae* Burch., kameeldoring.
- (3) *logêtsa*: om versigtig in te drup, bv. in 'n oor.
- (4) *Mosokelatsebe*: (Pl. 78) *Sansevieria pr. guineensis*, aambeiwortel, haasoor.
- (5) *Monnamontsho*: (Pl. 412, 133) *Cadaba aphylla* (= *C. juncea* Harv.), rooistorm, swartstorm.

O.39

Mefikela, o mamina a tswang mo nkong, o ka fedisiwa fela jalo ka go goga mosi wa Monnamontsho, le ge o ka o tlhakanya le motsokwe, o bo o tlhatlhela mo peiping o goga o metsa o, le go ntsha mosi ka dinko.

Mo mefikela wa sefuba, le gona foo Monnamontsho o pôô. Ge go mediwa mosi wa teng mo mafatlheng, bolwetse boo bo ka kgonega ka bonako.

Le ge go ka faladiwa modi wa Monnamontsho ka thipa, mme bupi ba teng bo tshelwa mo magaleng, go bo go aramediwa mosi wa teng, motho a ka thusega.

Ge bolwetse bo le bogolo mo mafatlheng, re tla kopanya *Padipekandho* (6) le Monnamontsho. O tsa'a makwati a mere e mebedi e, wa a apaya mo isong mo metsing, o bo o tsa'a metsi a teng le go a nwa. Go tla nna botoka. Ke go ntsha sehuba sa mefikela. Mme bolwetse bo tla felella ruri.

Ge o ka tsoga o ikutlwa gore wa gotlhola, o ka tsa'a *Padipekandho* wa fala go le gonye ka thipa le go lokela bopi ba teng mo ganong o o metsa fela. Bo tla go thusa.

Die verkoue wat slymerigheid afskei kan net so beëindig word deur die rook van swartstorm in te trek, selfs as jy dit meng met tabak, en dit in 'n pyp stop en jy die rook intrek en dit deur jou neus uitblaas.

In die geval van griepverkoue, ook daar is swartstorm 'n 'bul'. As die rook daarvan ingetrek word in die longe in, kan daardie ongesteldheid spoedig genees word.

Selfs as daar van die wortel van Swartstorm met 'n mes afgekraap word en dié poeier op kole gegooi word en dié rook ingetrek word, kan 'n mens baat vind.

As die siekte ernstig is in die longe, dan voeg ons '*Padipekandho*' (6) by die swartstorm. Jy neem die bas van hierdie twee plante en kook dit op die vuur in water en daarna neem jy daardie water en drink dit. Dit sal dan beter gaan. Dit sal die slym van die verkoue uitbring. Die siekte sal totaal genees.

As jy opstaan en merk dat jy hoes, kan jy van die *Padipekandho*-plant bietjie afkrap met 'n mes en die poeier net so in jou mond sit en insluk. Dit sal jou help.

O.40

DINTHO MO MOMETSONG

(Matebele-*ngaka* in Sikwane, Botswana, 1953)

Molomo wa molwetsi ge a lwala bolwetse ba dintho tse di tshweu mo mometsong, o tlhatswiwa ka *Dêlélé*. (7) Ke go re bolwetse ge bo godile, leleme le tla nna bosweu, le omeletse. Yaanong Delele, tiro ya yona ke go kolobetsa dintho tseo.

Go apewa matlhare a teng mo metsing, metsi a le boletswa. Go ka tsewa kgobati ya *Mosu* (8), e le boleta, go thathiwa mo monwaneng. Go bo go inwa ka monwana mo metsi a a Delele, go bo go tlhatswiwa loleme.

SERE IN DIE KEEL

Die mond van die kranke, as hy die siekte het van wit sere in die keel, word gewas met *Sesamum*. (7) D.w.s. as die siekte gevorderd is, sal die tong wit wees en droog. Die funksie van hierdie plant is om daardie sere klam te maak.

Die blare word in water gekook, en die water word taaierig. Ook kan die bas van die haak-en-steek-doringboom geneem word aangesien dit (binne) glad is, en dit word om die vinger gedraai. Hierdie vinger word nou in *Sesamum*-water gedooop, en die tong daarmee gewas.

(6) *Padipekandho* : Nyasa-naam, ongeïdentifiseer.

(7) *Dêlélé*: (Pl. 123), pr. *Sesamum* sp.

(8) *Mosu*: *Acacia tortilis* (Forsk.) Hayne subsp. *heteracantha* (Burch) Brenan, haak-en-steek.

O.40

Re be re tsa'a *Thola-ya-podi*(9), modi wa teng. Re a o anega, o be o ôma. Re tsaya re sila, le letswai, re le lokela mo teng.

Yaanong re tsa'a bopi ba teng re o ba'a mo kgobati e e leng mo monwaneng, re be re lokela mo ganong fa lolemeng.

Se sengwe re a be re se apeile ka metsi, re lokela bopinyana re a mo fa go re a nwe.

Mme Delele e tla thusa Tholana go feta go tsena kwa maleng. Kamoso re tla bona dintho di tswa mo meleng. Di dirisiwa ke madi go di ntsha mo meleng. Ke go re: di seke tsa ganela mo ge ene. Di se ke tsa tswa gape ka molomo.

Yaanong o tla fola sentle fela. Mme dintho tseo di se ke tsa tshwarwa ka melemo, gore di se ke tsa boela gape mo meleng.

O tla fola.

Dan neem ons die bitterappel (9), die wortel daarvan. Ons spreid dit uit, sodat dit kan droog word. Ons neem en maal dit, en sit daar sout in.

Ons neem verder van hierdie poeier en gooi dit op die bas wat om die vinger gedraai is, en steek dit in die mond by die tong.

'n Deel het ons met water gekook, en ons gooi daar 'n bietjie (van) hierdie poeier in en gee dit aan hom om te drink.

Die Sesamum-plant sal die bitterappel help om verby te gaan en om tot in die maag te kom. Die volgende dag sal ons die sere sien uitkom op die liggaam. Dit word veroorsaak deur die bloed om dit uit die liggaam uit te kry. D.w.s. dat hulle (die sere) nie moet dwing om binne in hom te bly nie. Hulle moet ook nie weer by die mond uitkom nie.

Hy sal nou net mooi gesond word. Maar daardie sere moet glad nie met 'n middel behandel word nie, sodat hulle nie weer teruggaan in die liggaam nie.

Hy sal gesond word.

O.41

LESOKOLLA

Ke ge motho a segwa mo mometsong. Pheko ya lesokolla: e alafywa ka pheko e e bidiwang *Kgalemela dithaba*.(10)

Ke pheko e e fa gongwe le fagongwe.

Ga e apewe. E jewa ele tala fela.

SOOIBRAND

As iemand skielik 'n skerp pyn in sy keel kry. Die middel teen sooi-brand: dit word behandel met die kragmiddel wat genoem word: 'Bestraf die berge'.

Dit is 'n kragmiddel wat oral teenwoordig is.

Dit word nie gekook nie maar sommer rou geëet.

O.42

GE LEINO LE BOLAA

TANDPYN

(Matebele-*ngaka* te Dikgatlong, Botswana, 1952)

Ge motho a bolawa ke leino, go tsewa *Masegomabe*. (11) Se bolaya seboko mo teng. Fela ga se tswe.

As iemand tandpyn het, neem mens van die swartwaterbossie. (11) Dit maak die 'wurm' in die tand dood. Maar dit haal nie die wurm uit nie.

(9) *Thola ya podi*: (Pl. 112) *Solanum panduraeforme* E. Mey., bitterappel.

(10) *Kgalemeladithaba*:

(11) *Masegomabe*: (Pl. 546) *Plumbago zeylanica* L., swartwaterbossie.

O 42

O se apaya ka metsi, o bo o itsupanya mo ganong. Le ge a ka se metsa, se mo thusa mo mading.

Die plant word met water gekook en die mond word daarmee uitgespoel. Selfs as dit ingesluk word, help dit die bloed.

KALAFI YA NTHO

Motho ge a golofetse o tsaya modi wa Masegomabe, o o sila, o nna bupi. O tshela mo nthong. Bo tla fisa ntho. Le ge e le ntho mo go tswang madi, bo tla fisa, gore go se ke ga tswa madi.

Kampo ge o sena 'bandage' ge motho a golofetse, a tswa madi, o ka mo thusa jalo. Se thibela madi.

BEHANDELING VAN 'N WOND

As iemand seer gekry het neem hy van die swartwaterbossie se wortel, en maal dit tot 'n poeier. Jy gooi van die poeier op die oop wond. Dit sal die seer plek brand. Selfs as dit 'n bloeiende wond is, dit sal brand, sodat daar nie meer bloed sal uitkom nie.

Of selfs as jy nie 'n verband het nie, in gevalle waar iemand seer gekry het, en daar bloed uitkom, kan jy hom so help. Dit stop die bloeding.

O.43

MENO GE A THUNYA

(Matebele-*ngaka* te Dikgatlong, Botswana, 1952)

Meno ge a thunya, kalafi ke setlhare se se bidiwang *Mohlokwane*, (1), kampo *Meno a mpya* e e namagadi. Ke go re se tshosa sebokwana sa meno.

Wa se apa'a ka metsi. Ge o tsoga phakela, o hupa metsi a teng, a a bothitho, o tshukutla meno o bo o a kgwela seboko se se mo leinong se tla tswa se swa. Le ge e le boruruga, bo ka fela. Le go thunya, go a didimatsa bothhoko boo.

TANDPYN

As die tande seer is, dan is die genesing die plant wat 'hondetande', of *Caraluma maculata* (1) genoem word. Die rede is, dit verskrik die tandewurmpie.

Jy kook dit met water. As jy môre vroeg opstaan neem jy 'n mondvul van dié water, wat lou is, en spoel die tande en spuug dit op die grond; drie keer per dag. Die wurm wat in die tand is sal nou uitkom en doodgaan. Selfs die swelsel sal ophou. En die pyn, die sal ook tot 'bedaring kom.

O.44

GO NTSCHA SEBOKO MO MENONG

(Matebele-*ngaka* te Sikwane, Botswana, 1953)

Setlhare sa meno ke *Tholwana* (2), kgaragana ya teng. Le a e phunya. Le tsa'a lesela, le 'ira mogala. Le tsa'a metsi a tholwana le tshasa mo mogaleng. O bo o baya mogala mo letsatsing gore o ome. O bo o tsaya mogala ole wa o tshuba ka mollo. O bo o o lokella mo molomong o ntse of fsa; le ge e ka ba 'half hour'.

OM DIE 'WURM' UIT DIE TANDE TE HAAL

Die medisyne vir tande is die bitterappel (2), die vrug daarvan. Julle maak dit stukkend. Julle neem 'n lap en julle maak 'n lyn. Julle neem die sap van die bitterappel en julle smeer dit op die lyn. Nou sit jy die lyn in die son om droog te word. Dan neem jy daardie lyn en steek dit aan die brand, en jy steek dit in die mond terwyl dit brand, selfs vir 'n half uur lank.

(1) *Mohlokwane* = *Meno-a-mpya* (F.): (Pl. 72) *Caraluma Maculata*, aasblom.

(2) *Tholwana*: (Pl. 112) *Solanum panduraeforme* E. Mey., bitterappel.

O.44

Ge molwetse a kgwela mathe, o tla bona seboko, mme se sule. Seboko se se sweu mme tlhogo ya teng e ntsho.

Leino la motho ole le tla be le fodile. Ge o bolaile seboko, meno ga a nka a tlhola a bola. Seboko se sengwe fela. Ke go re o fodile, o feditse.

As die kranke spuug, sal hy die wurm sien, maar dié is dood. Dit is 'n wit wurm, maar sy kop is swart.

Die tand van daardie mens is nou gesond. As jy die wurm dood gemaak het, sal die tande nie meer seer wees nie. Daar is net een wurm. Dit beteken hy is gesond, jy is klaar.

O.45

LEITLHO LA MOLAKA (1)

(Kgatla-*ngaka* van Saulspoort, 1965)

Leitlho la molaka ke bolwetse bo bo golo ba matlho. Mongwe le mongwe ge a tshwerwe ke leitlho, ke mo alafa ka pheko tse tharo fela. Pheko ya go tlhapa leitlho le le opang ka botlhoko bo o sa boneng boroko ka gope, o apaya pheko e e bidiwang *Monokoméêle* (2) le modi wa *Mosêitse*. (3) Mme metsi a teng o tlhatswa leitlho malatsi a mararo fela.

Pheko ya boraro e bidiwa *Molwana*(4) kgotsa *Bogopa*. (5)

E tsewa matlhare a yona, a thugwa a phuthelwa ka letsela. O fapha leithlo ka yona bosigo bo le bongwe fela.

Ke alafile rre mongwe malatsi a le mabedi.

A ba a sa tlhole a lla, kgotsa go ngongorega ka lona.

'N SEER OOG (1)

'n Seer oog is 'n ernstige siekte. Enige mens wat seer oë kry behandel ek met net drie middele.

Die middel om die oog, wat so pyn dat hy gladnie kan slaap nie, mee te was, word gekook van die plant knophout (2) en die wortel van die kiepersol. (3) Met die water hiervan was hy die oog net vir drie dae.

Die derde middel is *Epaltes gariepina*(4) of *Clematis brachiata* Thunb. (5)

Die blare word geneem, fyn gestamp en in 'n lap vasgebind oor die oog vir net een nag.

Ek het een man genees in twee dae tyd.

Daarna het hy nie meer geskreeu van die pyn of ongelukkig gevoel met die oog nie.

(1) *molaka*: 'n pêrel op die oog.

(2) *Monokoméêle*: (pr. 526) *Fagara capensis* Thunb., knophout.

(3) *Mosetse*: pr. *Cussonia paniculata*, kiepersol.

(4) *Mollwana*: (Pl. 644) *Epaltes gariepina* (DC.) Steetz.

(5) *Bogopa*: (531) *Clematis brachiata* Thunb.

P.1

BONGAKA

22.8.64: Johannas Mahuma

(Ke Motlokwa wa kwa Ramokgopa, Soekmekaar).

Ke tshotswe ka 10 Jan. 1904.

Ke ne ke ruta batho ditaola le bonohe.

Bonohe: o ka ya mo ho senohe hore o bone ntataago, kapa badimo bago, mme o bue le ene ka mokgwa wa tōrō. O tla mmona tota-tota. Ka tiro e ya bonohe, a buisanye le wena mme a go laele kafa a ratang ka teng.

Byale wena, motho yo o byalo, a re: "Ke bo-ntate-mogolo! " Wena ge o mo ganetsa, a ka seka a dumela ka a bone!

Dilo tse di tlišwa ke ditlhare.

Dithwasana, ha ke *thwasisa*, ke etsa ditlhare. Go na le:—

Lejakalala le *Senama-sa-diriti*. Byale go na le *Ledumuku* le *Tibola*.

Ditlhare tseo di kopana le dipelo tsa manong tse di dupelang.

Ledumuku le *Senama-sa-diriti* se tlhatswa pelo. *Tibola* yona e tlhatswa ka kwa maleng. Di sebeta le madi a haho hore o bee motho o o 'fres.' Ke gore o di tlhatse ka go tsenya menwana mo mometsong, ontse o a nwa ka metsi a mantse, mme di tlišo go eledisa dijo.

Jwale he, *Lejakalala* ke setlhare sa ditōrō. Ge o se sebedisa kgwedi ya ntlha, se a go otisa ka go tshwengwa ke ditoro.

Mme ditoro tseo ga di tle fela. Di etswa ke ditlhare tse o di sebedisang. Ditlhare tseo o tlišo di nwa kgwedi engwe le engwe, le ditaola tsa gago o tlišo di loka mo ditlhareng tseo le ge e le malatsi a mabedi.

Byale, ba ba tlang go wena gore o ba laole, ditaola tse, ga se gore di na le 'sekere' go ntsha taba 'ne'. Babangwe o ka ba laola o bolela go nepana le ditaba tsa bona. Ba bangwe o ka ba bolela tse e seng tse di ba amang.

'TOWERY'

J. Mahuma

(Hy is 'n Motlokwa van Ramokgopa van Soekmekaar). gebore: 10.1.1904. Hy was 'n toordokter in die Groot Spelonken omgewing en gee onderstaande beoordeling van towery, na sy bekering, toe hy Saulspoort in 1964 besoek het.

Ek het dolos-(gooiery) aan die mense geleer en ook *bonohe*. *Bonohe*: jy kan na 'n *senohe* gaan om jou vader te sien, of jou voorouergees, en dat jy met hom praat deurmiddel van 'n droom. Jy sal hom regtigwaar sien. Deur hierdie werk van 'spiritisme', praat hy (die gees) met jou, en gee hy aan jou opdragte soos wat hy wil hē.

En nou (aan) jou sē 'n mens wat so is: "Dit is my oupa-hulle"! As jy met hom stry, sal hy nie ingee nie, aangesien hy gesien het!

Hierdie dinge word teweeggebring deur medisynes.

Die *mediums* as ek *begeester*, dan berei ek medisyne. Die volgende:

Lejakala

Senama-sa-diriti

En ook is daar *Ledumuku* en *tibola*

Daardie medisynes word gemeng met die harte van aasvoëls wat kan ruik.

Die *Ledumuku* en *Senama-sa-diriti* plante reinig die hart. *Tibola* weer, was die maag uit. Hulle werk met jou bloed sodat jy 'n fris mens kan wees. Dit beteken dat jy hulle weer moet uitbraak deur die vingers in die keel te steek, terwyl jy dit aanhou drink met baie water, en hulle gaan jou baie honger laat word.

Lejakalala is 'n middel vir drome. As jy dit gebruik word jy reeds in die eerste maand maer van al die drome wat jou pla.

Maar daardie drome kom nie vanself nie. Hulle word veroorsaak deur die middele wat jy gebruik. Jy sal daardie plante maand na maand gebruik, en ook jou dolosse sal jy in daardie middele sit selfs vir twee dae lank.

So in die geval van diegene wat na jou kom dat jy vir hulle moet dolos gooi, is dit nie te sē dat hierdie dolosse 'sekerheid' het om die saak te openbaar nie. Vir sommige sal jy dolosgooi en uitsprake maak wat ooreenstem met hulle probleme. Vir andere weer sal jy dinge vertel wat hulle nie aangaan nie.

P.1

Ebile nka re ba ba ngata, di 'most'! Byale he: ditlhare tse tsa ditoro di na le dipono. O, bona fela jaaka mo 'baiskopong'.

Hosasa he o ntse o lebile ditaola, o bolela tse o letseng o di lorile. Mme ha o ba botse hore o di lorile ne. Wa re go bua ditaola.

Yaanong motho ole o tla re: Ao, ka mo o tsebileng ditaba tsaaka, o ka re o boleletswe ke motho!

Ditoro, go na le tse e leng maleko, ebile ho na le tse di nepang jaaka motho o o tlaatlang mo ho wena. Jaaka wena, nka bolela le wena mo torong mme ha ke tsoha ke a be ke bolela jaaka ke bonye mo torong.

Ditaola: nna ke fumane hore ha se a loka, ha se na molemo, ka di latlha batho, di ba ntsha tseleng ya Modimo, di ba tsa tseleng ya badimo.

Byale, motho a ka se ke a direla Modimo le badimo. Ha ke re molao wa pele wa re mo go Eksoto kgaolo 20 temana 3: "O se ke wa nna le Medimo epe fa pele ga sefatlhego sa me." Mo go Eksoto 20 temana 5 ga twe: 'Ke Modimo o o lehufa' Modimo ha a batle re mo kopanya le medimo e mengwe hape.

Ke bone thuto e ke ne ke e ruta batho, hore tiro ya ditaola, ya Badimo le ya Bonohe, bo ntsha motho mo tseleng ya Modimo.

Bonohe: bo thwasiswa metsing: Ke go re o fiwa ditlhare go re o be 'dom', kelello ya gago e felelle.

Tulo tsena di pedi mo Transfala; ke go re: ke kwa Phafuri le kwa Ngwanaza kwa Tongaland: Moolwane wa Swaziland le ma-Zulu le Portugese. Ke mo ke ne ke sebedisa teng.

Ha ke fumana motho yo ke tshwanetseng go mo thwasisa bonohe, ke ne ke mo isa ha Ngwanaza, Tongaland, kampo Phafuri.

Ywale he: ge ke mo thwasisa, ke go re a fiwe ditlhare tse di ka fokodisang kelello ya hae malatsi a 11.

Ek sou self kon sê hulle (die laasgenoemdes) is in die meerderheid! Daarom: hierdie middele vir drome veroorsaak openbarings. Jy 'sien' net soos in 'n bioskoop.

As jy in die môre na die dolosse kyk, vertel jy wat jy in die nag gedroom het. Maar jy sê nie vir hulle dat jy dit gedroom het nie. Jy sê dat die dolosse so sê.

Nou sal daardie persoon sê: 'Ao, soos wat jy my sake ken, sou mens sê iemand het dit aan jou vertel!

Die drome is sommige net 'n strik, en ander weer tref dit, soos iemand wat jou sal besoek. Soos jy, ek kan in 'n gesprek met jou wees in 'n droom, en as ek wakker word vertel ek wat ek in die droom gesien het.

Dolosse: ek het gevind dat dit nie goed is nie, en niks werd is nie, aangesien hulle mense 'weggooi' deur hulle uit die weg van God te neem en hulle op die pad van die voorouergeeste plaas.

En nou is dit nie vir iemand moontlik om God en die voorouergeeste te dien nie. Is ek nie reg as ek sê: die eerste gebod in Eksodus 20 vs. 3 sê: "Jy mag geen ander gode voor my aangesig hê nie." In Eks. 20 vs. 5 staan: "Ek is 'n jaloerse God". God wil nie hê dat ons Hom moet verbind saam met nog ander gode nie.

Ek het bemerk dat die onderrig wat ek aan mense gegee het, nl. die dolosse, en van die vooroueryering en van 'bonohe', dat dit 'n mens uit die weg van God lei.

Die '*bonohe*': Iemand word daarvoor in die water ingedryf: dit wil sê aan jou word middele gegee sodat jy 'dom' kan word, nl. dat jou helderheid van verstand moet ophou.

In Transvaal is daar twee piekke hiervoor; dit wil sê by Phafuri en by Ngwanaza in Tongaland: op die grens van Swaziland, Zululand en Portugees-Oos-Afrika. Dit is daar waar ek gewerk het.

As ek iemand kry vir wie ek moet inlyf in die *bonohe*-kultus, neem ek hom na Ngwanaza, in Tongaland, of na Phafuri.

As ek hom inlyf, moet hy eers middele ingegee word wat sy helderheid van verstand laat verminder vir 11 dae lank.

P.1

Ke meleko. Ba re ke 'ezezwe'. O bolella dilo tse ngata, mme ga ntsi di a bonahala. Ke go re re ka re ke memoya ya 'bademone', gobane ge di etsiwa go tsewa masapo a a nang le masoba kwa gare a yo latlhelwa kwa mabitleng, mme *barwana*, ke go re ditshoswane tse di khubidunyane tsa kwa mabitleng di tse na mo teng; ke tsona tse di jang dinama tsa bafu.

Yaanong di yo kopana le manaka a maloi le moleko.

Byale ge ba go lekile ka tsone, di go fokodisa thaloganyo. Kamora' ha moo a malatsi a 11, ba go isa kwa metsing kwa dibatana tseo tse o tshwanetseng wa yo phedisana le tsona.

Ywale he, ha nako ya hao e fedile, e ka nna kgwedi tse 6, kapa selemo o ntse o le modibatane o le nosi, le mosadi wa hao a sa tsebe, hobane a ka tshoga.

Le he o iswa teng, o iswa o le nosi, 'mara' bophelo ba hao, ha nako ya hao e fitlhile, setopo sa hao se ka se ke sa fitlhelwa ke motho, mme di'o tseo tsona di ka se ke tsa o bolaa. Ke go re e tla ba bomadimabe ba hao. Ke nako ya hao hore o tlohe.

Ha o laelwe, mme o tliilo ja tse di jewang ke dibatana tse. O tla ya o apere, mme o tla boa o le 'kaal'. O tliilo boa o ntse o le byalo mme o tla sebediswa beke, gore o loke gape mo kelellong.

'Mara' o 'phasitse' mekgwa ya dilo tse la tse di ne di go ruta mekgwa ya tsona.

Motho ha a tswa jalo, ke *moloi* tota. O kgona go ka etsa gore a otle lelati la ntlu ya gago; wena o sa utlwe mme babangwe ba utlwa ba ba leng kwa kgole. Kapa a nka dilo tsoatlhe tse, le tse o di apereng mme wena wa se ke wa phaphama.

Ke gore o go robaditse boroko. Gore ka mantswe a mangwe: o a idibalwa. Bywale he, dilo tse byalo, batho ba ba sebedisang dilo tseo ke bone ba ba bidiwang *dinohe*.

Dit is 'n vorm van toordery wat hulle 'ezezwe' noem. Jy vertel baie dinge, en dikwels gebeur dit. Ons kan dus eintlik sê: Dit is die geeste van die 'demone', want as hulle tevoorskyn geroep word, word bene geneem wat in die middel gate het, en dié word by die grafte gegooi en die klein rooi miertjies wat by die grafte is, die gaan daarin; dit is hulle wat die vlees van die dooies opeet.

En hulle sal nou kom by die medisynehorings vir die toornaars en vir pogings tot towery.

As hulle jou 'uitprobeer' het met hulle, maak hulle jou verstand minder. Nadat 11 dae so verloop het neem hulle jou na water waar daardie reptiele is met wie jy moet gaan saamleef.

As jou (leer)-periode verby is, wat 6 maande kan wees, of 'n somer wat jy so tussen die wilde diere deurgebring het, so stokalleen, en dat selfs jou vrou nie weet nie, omdat sy sal skrik.

Ook wanneer jy daarheen geneem word moet jy alleen gaan, maar jou lewe, as jou 'uur' aangebreek het, sal mense nie by jou lyk kom nie; maar daardie wilde diere sal jou nie doodmaak nie. Dit sal net jou 'slegte geluk' wees. Dit is dán jou tyd om te vertrek.

Dit word nie vir jou voorgeskryf nie, maar jy sal daar eet wat die wilde diere eet. Jy sal aangetrek daarheen gaan, en jy sal 'kaal' terugkom. Jy sal nog so lyk as jy terugkom en jy sal vir 'n week lank behandel word sodat jy weer kan regkom in jou verstand.

'Maar' jy het 'geslaag' wat jou kennis betref van die wildediere se gewoontes, wat hulle aan jou geleer het.

As iemand so daarvandaan terugkeer, is hy 'n regte "*moloi*" (toornaar). Hy kan maak dat hy jou huis se deur slaan; jy hoor niks nie maar ander mense wat ver weg is hoor. Of hy neem al hierdie dinge, ook dié wat jy aangetrek het en dit sonder dat jy wakkerskrik.

Dit beteken dat hy jou in 'n diepe slaap gebring het. In ander woorde: jy word flou gemaak. So dan, die dinge wat so is, die mense wat daardie dinge gebruik dit is hulle van wie gesê word dat hulle *dinohe*, genoem word.

P.1

Ha ho na le motho, re fapane mo phedisanong, jaaka ge ke utsweditswe, re ya kwa senohe hore a supe gore ke mang, a mmitse ka lebitso la hae.

Ka a na a ile kwa nokeng, o tswa le noga, mme o tla le yona kwa gae mme o tla nna a e fepa. Ke go re, o sebetsa ka yone, ka badimo ba hae. Tsotlhe tse a di tlhokang o di kopa mo go yona.

Gore a bue le yona, go na le tselo gore e amohele dipolelo tsa hae: *Sekoponyana* se noga e tla se etsetswang ke ngaka, e a neng a ile go thwasa go yona, ke *sewana*. Ke ntho e e tshwanang yale ka 'wailese'. Ga se motho ya bolelang. Go bolela yona *sewana*. Ke noga ela e nka diphiri tsa batho. Yeo, e na le 'sure!' e nnete.

Mme taba ya yona ke a e sola (nyatsa) ha holo, hobane yona e na le tshebeletso ya yona e e e etsang e o tshwanetse gore o e sebetse ntho yena.

Ywale ge o le ngwana wa Modimo o ka se ke wa sebetse ntho eo.

Deutronomi 13 e re bolela e re ha ho ka nna boprofeti mme a bolela, mme ha etsahala, mme a re o latlhe o rapele badimo, o seke wa etsa yalo.

Kegore motho o, o rapela medimo e sele, e seng Jesu.

Ditaola le bo *Sangoma* ga di na 'sure' ne! Ke go 'raaia'! Ga di na nnete.

Ebile ditaola di tsisa maaka, mme batho ba bolaana. Di supa batho tatlhego, ka di go bontsha badimo. Di na le maaka, di byala moferefere, makgatheng a batho. Ebile balaodi ba ditaola ke baetsi ba maaka. Ba ba ratang ditaola ba rata ba utlwana le maaka.

Tshebeletso e ya *sewana* ke gore o tliho tlhaba kgomo ka nako engwe le ho apa dijo le mabyalwa mme e le gore o jesa badimo; athe o raya noga eo. Mme e o byala tumelo mo badimong.

As daar iemand is met wie ons nie kan klaarkom nie, soos wanneer ek beesteel is, gaan 'n mens na 'n *senohe*, sodat hy kan aanwys wie dit is en hy hom by sy naam sal noem.

Waar hy na die rivier toe was, het hy met 'n slang teruggekeer en hy bring dié huietoe en hy sal hom versorg. Dit beteken, hy werk met die slang, deurmiddel van sy voorouergeeste. Alles wat hy nodig het vra hy van die slang.

Daar is 'n manier waardeur hy in staat gestel word om met die slang te praat: Die *sekoponyana*(?) wat deur die *ngaka* vir die slang gemaak word wat hy by ingelyf is, is 'n *sewana*(?) Dit is iets wat lyk soos 'n radio. Dit is nie 'n mens wat praat nie maar dit is die *sewana* wat praat. Dit is daardie slang wat die geheime van die mense uitvind. Daardie orakel is sekuur! Hy het die waarheid.

Maar ek maak sterk beswaar teen hierdie gebruik, omdat dit sy eie bediening (kultus) het waarvolgens jy hierdie ding (die slang) moet 'bedien' (aanbid).

As jy 'n kind van God is kan jy nie daardie ding bedien nie.

Deutronomeum 13 sê vir ons dat as daar profete is en hulle aankondig en die teken of wonder uitkom en hy sê jy moet (jou geloof) weggooi en die voorouergeeste aanbid, dan moet jy dit nie doen nie.

Dit wil sê hierdie persoon aanbid ander gode, en nie vir Jesus nie.

Die *dolosse* en die '*Sangoma*' het nie sekerheid nie! Hulle 'raai' net! Hulle het nie die waarheid nie.

En verder, bring die *dolosse* leuens en die mense maak mekaar dood. Hulle lei die mense na verlorenheid aangesien hulle jou heenwys na die voorouergeeste. Hulle praat leuens, en saai onenigheid tussen die mense. En ook nog is die persone wat die *dolosse* hanteer leuenaars. Hulle wat van *dolosse* hou, hou daarvan om met leuens saam te stem.

Hierdie gebruik van die *sewana* beteken dat jy 'n bees moet slag op 'n sekere tyd en kos moet kook en bier en dit doen om vir die voorouergeeste te laat eet; maar al die tyd bedoel jy daardie slang. Maar hy versterk jou geloof in die voorouergeeste.

P.1

Mme motho ge a na le tumelo eo mo badimong, dikwelello tsa hae di a tla mo moeng wa hae mme a bone dipono tseo mo ditorong tsa hae.

Motho yoo o o sebedisang *ditaola* kapa bosangoma, kegore moya wa *bodupe*; kapa bonohe, ebong boprofeta, ene o dumela jalo ka a sena lesedi la Moya wa Modimo.

Mme ngaka jaaka nna, ge a bonye Morena Jesu, ga a sa kgone go ka sebeletsa ditshebeletso tsena ka e le tsa lefifi. Ebile gape e le ditshebeletso tse di fapogileng tseleng ya Modimo.

Dilo tseo di etsa maaka, ebile o ba fa tumelo go latlha Modimo.

Hape godimo ga tseo ha o tshabe go etsa bobo. Ha be re tsamaa le tsela ya Modimo, re ka be re tshaba go etsa bobo; jaaka go bolaa motho go tswaka ditlhare tseo tsa gore batho ba diriti kapa marena a kgone go ineela setšhaba sa ona. Ke go re ke go tsholla madi a a senang molato.

Byale ka nna: *sebe saaka* sa pele e ne e le *go thuba dimpa*, basadi kapa basetsana. Pele ke mo fe setlhare sa go bolaya ka kwa gare, se ntshe moya wa ngwana gore a tswe a sule. Ke sebe saaka sa mathomo.

Ka ba ka sebetsa sebe se se bidiwang *ditōpa-monwe*. Ke go re ge motho a utswitse sengwe sa hao, a dirwe gore monwana wa hae o golofale o kgaoge ge a ka seke a busa selo seo kapele, monwana o a kgaoga. Kapa go golofatsa mfama gore o swe gotlhe.

Ditlhare tseo ge di ka dula nako e telele, motho eo ga le mo 'kereee rege ne'.

Gape jaaka ge ho swile motho, motlhomongwe ba ya kwa ngakeng gore a yo sebetsa kwa *lebitleng* gore a bolae mmolai wa moswi o. Re sebetsa ka ona *Molokwana-tshile*. Nako ya ge ditlhare di mela, le sone se tliilo mela; ke nawa; se be se etsa *mafu* a mangata. Se akaretsa batho ba lesika la o o bolaileng. Le batshedisi ba lesika la mmolai ba tliilo swa jalo.

As iemand daardie geloof in die voorouergeeste het, kom sy gedagtes in sy gees en sien hy daardie gesigte in sy drome.

Daardie persoon wat van dolosse gebruik maak of van die *Sangoma*, dit wil sê van die 'gees van uitruik'; of van 'bonohe' wat eintlik 'profeteer' is, hy glo so, omdat hy nie die lig het van die Gees van God nie.

Maar 'n *ngaka* soos ek, as hy die Here Jesus gevind het, dan kry hy dit nie meer reg om daardie sake te bedien nie aangesien hulle van die duisternis is. En ook is dit bedieninge wat afwyk van die Weg van God.

Daardie dinge bring leuens mee, en gee hulle ook die geloof om God 'weg te gooi'.

Behalwe dit nog, is jy nie bang om kwaad te doen nie. As ons op God se weg loop, dan sou ons bang wees om kwaad te doen; soos om 'n mens dood te maak om in daardie 'medisynes' te sit om daardeur te verseker dat invloedryke persone of kapteins hulle self tot beskikking van hul onderdane sal stel. Dit beteken om bloed te stort wat onskuldig is.

Wat my betref: my eerste sonde was om baarmoeders te verbreek, van vrouens en van dogters. Eers gee ek haar 'n middel om binne dood te maak, om die gees van die kind te laat uitgaan, sodat hy dood tevoorskyn kom. Dit was my eerste sonde.

En verder het ek 'n sonde beoefen wat genoem word: 'Lidafbreker'. Dit wil sê, as iemand iets van jou gesteel het, dat hy so gemaak word dat sy vinger moet vermink of afbreek as hy nie gou daardie gesteelde ding terugbring nie. Of ook kan sy hele sy verlam word sodat dit heeltemal doodgaan.

As daardie middele lank (in hom) sou bly dan sal julle daardie persoon 'nie weer reg kry nie'.

So ook wanneer iemand dood is, gaan hulle miskien na die *ngaka* sodat hy by die graf moet gaan 'werk' om die 'moordenaar' van die oorledene dood te maak. Ons gebruik *Molokwana-tshile* hiervoor. Die tyd wanneer die bome bot, dan bot dit ook; dit is 'n boontjie soort, en dit laat baie mense doodgaan. Dit sluit diegene in wat familie is van dié een wat dood gemaak het. En ook die vertroosters van die familie van die moordenaar, sal net so doodgaan.

P.1

Ke lona lebaka le nkile, ka botsa potso mo go 'jefrou' yo o kileng a mpontsha Tsela ya Pholosô, gore: A le motho yo o kileng a tsholla madi a mangata, a a ka bona tshwarelo naa?

A nkaraba ka Isaya 1:18, e e reng: "Mme le ge dibe tsa gago di le kana ka 'crimson' di tla nna bosweu jaaka semathane."

Ywale he, nna nkile ka bona hore dilo tse ha di a loka, ka gobane bakeng la motho a le mongwe go bolaiwa batho ba ba ngata.

Gape lentswe la Modimo la re: 'Le se ke la busetsa bobo ka bobo.' Ka mantswe a mangwe rena re a ikatlholela. Lebaka le le ntshwentseng, e e mpontshitseng gore ke lahlehile, ke ntho e ya *go rapela badimo* le go sebedisa ditlhare tse na tsa meleko.

Meleko ke ditlhare tse di 'seermakang' batho, tse di bidiwang: *Mafofonyane* le *Fomola*, kapa *Dikgato* le *Dipone*.

Dikgato: ke meleko e e thogana batho maoto. E go roba leoto. Le a sebeta ka motlhala wa hao le lebitso la hao.

Mafofonyane: ke ditlhare tse di kopanyang tlhogo, di go *hafisa*, ke go re: di go hlantse botlhale. Motho wa teng o latlha diapar, mme o lwantsha babotlhe, mme o bua dilo tse ngata.

Fomola: ke go re ha o bua. Ha a bolele tlala, tlhogo, — se mo 'ja' ka kwa teng, a ntse a didimetse fela. Go fomola ke go swa (ga motho a ntse) a didimetse.

Dipone: ke moleko wa metsi. Ke go re go tshellwa metsi mo sekotleng, kapa tsa letsopo, kegore masapelo. Mme go beilwe seipone fa thoko ga metsi, mme ba beile ditlhatswana tsa bona.

Ba tlilo go botsa gore o bona bo mang mo metsing, ba o ba tsebang. Wena o ba bolela ka o a ba bona.

Om daardie rede het ek die vraag gestel aan die juffrou wat vir my die Weg gewys het van Verlossing: Of ook 'n mens wat baie bloed gestort het, of hy ook vergifnis kan kry?

Sy het my toe geantwoord met Jesaja 1:18 wat sê: "Al was julle sondes soos skarlaken, dit sal wit word soos sneeu."

So het ek gesien dat hierdie dinge nie goed is nie, omdat terwyl van een mens baie ander mense doodgemaak moet word.

Verder sê die Woord van God: 'Julle moet nie kwaad met kwaad vergeld nie.' Met ander woorde ons oordeel vir onself. Die saak wat my gehinder het, wat vir my gewys het dat ek verlore is, is hierdie saak van die voorouergeeste te aanbid en om hierdie 'toor'-medisynes te gebruik

'Toor'-medisynes is dié wat mense 'seermaak', wat genoem word: *Mafofonyane* en *Fomola*, of 'Trappers' en 'Spieëls'.

'Trappers': is 'toor'-middele wat mense se voete laat verstuit. Dit kan jou voet breek. Dit werk met jou spoor en met jou naam.

Mafofonyane: is middele wat die kop deurmekaar maak, en jou 'hafisa' — dit wil sê dit jou begrip omkeer. Iemand wat dit het, gooi sy klere weg, en baklei met almal, en praat baie.

Fomola: Beteken jy praat nie. Jy sê nie as jy honger is nie, of jou kop seer is nie, dit 'verteer' hom inwendig terwyl hy net stil bly. Om te 'fomola' is as 'n mens doodgaan terwyl hy net stilbly.

Spieëls: is 'n 'toordery' met water. Dit wil sê daar word water in 'n skottel gegooi, of van klei, dit wil sê 'n wasbak. En daar is 'n spieël gesit aan die kant van die water en hulle het hulle middele daarin gesit

Hulle gaan jou vra: vir wie sien jy indie water, wat jy ken. Jy sê vir hulle, want jy sien hulle.

P.1

Mme jaanong ba tllilo go fa lemao ba re: "Tlhaba o o batlang gore a swe! " O bo o tlhaba mo metsing, mme e tla re mo malatsing a a tlang, ge go swa o o tlhabilweng setshwantso sa gagwe, ba re o se ke wa ya lefung la hae, o ka tloga wa swa le wena, kapa wa golofala. Mme metsi ao mo lesapelong a tla ba a mahibidu.

A supa gore ba mo 'kerile rege', o sule, kapa o golofetse!

Go no go tllile batho go nna, ba re:
"Re batla 'tlhare tsa go utswa re sa bonwe.
Ka ba nea *lenaka-la-maloi*.

Ke go re: ge ba ka tlhakana tshitlho eo le *motsokwi*, ba tshuba ka mollo, motho ya utlwang monkgo, wa idibala.

Ke ka tlhobolwa diaparo tsotlhe ke sa thanye, ka monko oo. O ka sebetsa 'operation' motho ole a sa utlwe.

Batho bale, ba ya ba utswa mo ntlung ya monna mogolo le mosadi mogolo wa Lekgowa. Byale ge ba utswa dilo tsotlhe ba laisa mo 'veneng' jwale ba boa gape ba bea monna mogolo le mosadi fa fatshe ba nka 'dilakane' le dikobo tsotlhe. Morago ga moo ba nka di-'roboror' tse pedi, le sethunya ba se nka.

Ba rekisa diphatlho go babangwe, mme bao ba tshwarwa ka diphatlho tseo, ba yo supa magodu a. Magodu a ba a supa nna, *ngakamoloi*.

Ka Makgowa a botsa go re: "Le entseditse jwang, le 'berekile' jang gore le bereke tiro yotlhe eo mme re sa lemoge"? Ba re: "Re ne re ile kwa go ngaka-moloi gore a re fe setlhare." Ba re: "Tlisa setlhare sele re se bone." Ba kena, maphodisa mo ntlung ya 'police station'. Ba etsa, mme mapolisa ka nnete a robala. Ba tlhobola maphodisa gona kwa Groot Spelonken; e ka ba ka ngwaga wa 1928.

En nou sal hulle vir jou 'n naald gee en sê: "Steek die een wat jy wil hê moet doodgaan"! Jy steek dan in die water, en dit gebeur in die volgende dae dat wanneer die een wie se beeld gesteek is doodgaan, hulle sê jy moet nie na sy begrafnis gaan nie, anders kan jy self ook doodgaan of anders kan jy gebreklik word. En daardie water in die waskom sal rooi wees.

Die (water) wys dat hulle hom 'reg gekry' het, hy is dood, of hy is gebreklik!

Daar het sekere mense na my gekom, en hulle sê: "Ons soek middele om te *steel* sonder dat ons gesien word. Ek gee toe aan hulle die *toomaars se medisynehoring*.

Dit beteken: dat indien hulle daardie salf met tabak sou vermeng, en dit met vuur aan die brand steek sal die persoon wat die reuk kry, flou word.

Al my klere kan van my weggeneem word sonder dat ek wakker word deur daardie reuk. Jy kan 'n 'operasie' uitvoer sonder dat daardie persoon iets voel.

Daardie mense, het toe gegaan en gaan steel in die huis van 'n ou Blanke man en sy ou vrou. Toe hulle al die goed gesteel het, het hulle dit in 'n 'afleweringswa' gelaai en terug gekom en die ou man en die vrou op die grond neergesit en al hulle 'lakens' en komberse geneem. Daarna het hulle twee 'rewolwers' geneem en 'n geweer.

Hulle het die klere verkoop aan andere, en daardie persone is toe gevang in besit van daardie klere, en hulle het toe die diewe uitgewys. Die diewe wys toe vir my aan, die 'toor-*ngaka*'

Aangesien die Witmense toe vra: "Hoe het julle gemaak, hoe het julle gewerk dat julle dit alles gedoen het sonder dat ons dit agtergekome het?" sê hulle: "Ons het na 'n 'toor-*ngaka*' gegaan sodat hy vir ons 'n middel kan gee." Hulle sê toe: "Bring daardie middel sodat ons dit kan sien." Die polisie is toe in die 'polisie-stasie'. Hulle doen dit toe, en die polisie het toe werklik aan die slaap geraak. Hulle het toe van die polisie dinge weggeneem daar by Groot Spelonken; dit kan daar in 1928 wees.

P.1

Ba botsa mophodisa: gore le bonyeng.
Ba re ga re a bona sepe. O mongwe a re ne ke lora.

Ba be ba supa nna, mme ke ne ke na le 'licence' ya ditlhare. Ya ba ke re: "Batho ba, ba rekile ditlhare, mme ke ne ke sa tsebe gore ba yo sebetsa eng." Mokgalabye wa Lekgowa a re: "Nyaa banna ba e ne e le mahodu."

Ke ne ke le teng ge ho balwa mo Tshenolo 20: 15 mo stokising: "Ha mongwe a sa kwalwa mo Bukeng ya Botshelo, o lahlelwa mo bodibeng ba Molelo.

Ka tswela pele ka ditlhare tsena mme ke sena kgotso le tsona, ka e le dilo tsa Satane, ka batho ba etsang dilo tse tsa Satane ba tla ya 'diheleng'. Ka tlhoka kgotso, ka temana e e ne e bolela le nna fela. Kelelo yaaka e re ke etsa sebe.

Maapostola, ka yo kopana le bona ke setse ke butsitswe. Ka bona ba bina, ba tia meropa ba na moya wa bonohe, kegore boprofeta, ke go re ba laola ka moya.

Bodupe: Motho wa teng o ka re wa rapela, o a tutubala. Ge a fetsa moo, a re: 'Ke bona ntho ya go ema byale, le byale le byale; mme a botsa nnete.

A ke re: Ke ne ke sepela le mosadi waaka mo tseleng, mme ra kopana le monna wa monohe, a ema a supa godimo a re: "Hê! batho ba Modimo, ke bona pônô! Lona le tsama'a byale ka monna le mosadi, batho ba hahileng. Wena mosadi, ke bontshwa botlolo mo go wena. Mme ke go re ke mosimanyana. A tlhalosa go re; 'Ke bona popelo ya hao.

Ka nnete mosadi waaka a ithwala a belega mosimane. Mme motho oo, o ntse a rapela badimo mme nnete ke eo o e bonye!

Le nna ka eletsa gore ke nne le bodupe boo, ka tseno mo bo-Apostolong. Mme ene a re: "Lengeloi le a mpoela.

Hulle vra toe vir die polisie: Wat het julle gesien. Hulle sê toe: ons het niks gesien nie. Een het gesê: Ek het gedroom.

Hulle wys my toe aan maar ek het 'n lisensie gehad vir kruie. Ek sê toe: "Hierdie mense het middele gekoop, maar ek het nie geweet wat hulle daarmee gaan doen nie." Die ou Blanke man sê toe: "Nee hierdie manne was diewe."

Ek was teenwoordig toe daar gelees is in Openb. 20: 15 in die gevangenis: "As iemand nie opgeskryf is in die Boek van die Lewe nie, word hy in die poel van vuur gewerp.

Ek het toe aangehou met hierdie middele, maar sonder dat hulle vir my vrede gee, aangesien dit Satan se goed was, en aangesien die mense wat hierdie dinge van Satan doen na die 'hel' sal gaan. Ek het toe nie vrede gehad nie, vanweë die vers wat net met my gepraat het. My gemoed het vir my gesê: ek doen sonde.

Die *Apostelsekte*. Ek het hulle ontmoet nadat ek ontslaan is. Ek het gesien hulle dans en slaan dromme en dat die *bonohe*-gees oor hulle kom, dit wil sê profeteer, dit wil sê hulle doen waarsegging deur die gees.

Uitruik: 'n mens sou sê iemand wat dit beoefen bid, hy is doodstil. As hy daar klaar is, sê hy: 'Ek sien iets wat so staan en so en so; en hy praat die waarheid.

By voorbeeld: Ek het met my vrou in die pad geloop en ons kom toe by 'n *monohe*-man, wat staan en boontoe wys en sê: "Haai julle! mense van Modimo, ek sien 'n gesig! Julle loop daar as man en vrou, mense wat getroud is. Jy vrou, dit word vir my getoon 'n wonderwerk in jou. En dit is 'n seun. Hy het toe verduidelik dat hy haar baarmoeder sien.

En werklik, my vrou het in kraam gegaan en 'n seun gekry. En daardie man aanbid die voorouergeeste en hy het die waarheid gesien!

Ek wou toe ook daardie 'uitruik-vermoë' hê, en ek het toe by die Apostels aangesluit. Hy sê toe: "'n Engel maak die mededelings aan my."

P. 1

Ke ne ke mo tseba mo mosebetsing, ka e ne e le 'formane' yaaka ya 'bomeselane.' Tsatsi le lengwe o etsa mosebetsi wa moletlo, wa mpitsa.

Byale kwa Maapostolong ba na le tumelo ya gore ge o tlogetswe ke monna, kapa mosadi morago ga selemo o a tlhobollwa masela a matsho. Mme o tshwanetse gore bo tllilo sebetswa jaaka dingaka tsa Sesotho ba foka mo gae.

Byale, ge, a re go nna a re: "Monna ge re o bona, re bona gore o na le badimo ba ba golo, mme ba re feta. Jwale he, mokgwa wa teng, ha ba kgone go sebetsa gabotse ka goba o sebetsa ka mokgwa wa ditlhare tse tsa bongaka. Byale ge, nka be o ka tlogela ditlhare, wa tsena mo kerekeng ya rona, o ka ba moprofeta o mogolo. Ka mo dumela.

A re: ha o tsena mo go nna, o ka tsena ge o tšhesa ditlhare tsa gago, kapa o di tlisa kwano re di tšhesa. Ya ba ke ikemisetsa gore ke tšhesa ditlhare tsaaka. Ke rata go tsena mo tseleng ya Modimo, athe ke nka tsela e 'verkeerd'.

Ka dumela gore ke di ise go ena gore e re re di tšesa, a di rapelle. Le ene a dumela byalo.

Ka di isa, tsa tšheswa. Ka iswa nokeng, ka kolobetswa. Mme ba mpha tumelo ya go re tshwarelo ya dibe e tswa mo kolobetsong ya metsi.

Ka sebetsa nako a telle le bona, ba be ba nketsa moevangedi le moruti. Ba mpha mesebetsi ena ya *diwatšho*. Ke go re batho ge ba tla ba phuthego, go tshwara malamau ya bone la diaparo tsa bone tse ba di aparang le dithapo tse. Ke sa tsebe gore metsi a, ba a tshetsi ditlhare jang.

Baapostola le Basione ba sebetsa ka sephiri, mme ba tshêla ditlhare mo metsing gammogo le letswai, mme gape ya ne e fetolwe ka molora gore go se ke ga itsiwe gore ke ditlhare mang.

Ek het hom geken in die werk, aangesien hy my 'voorman' was onder die 'messelaars'. Op 'n ander dag gee hy toe 'n fees en hy nooi my daarheen.

By die Apostels het hulle die geloof dat as jou man oorlede is, of jou vrou, moet jy na 'n jaar kom dat die swart klere van jou verwyder kan word. En dit vind plaas net soos die Sotho-*dingaka* as hulle die tuiste reinig teen toordery.

Hy sê toe aan my: "Man as ons jou sien, dan bemerk ons dat jy belangrike voorouergeeste het, en dat hulle groter is as ons. En nou, die ding is, hulle kan nie reg te werk gaan nie omdat jy met hierdie 'medisynes' van die *dingaka* werk. Daarom moet jy liewers die 'medisynes' laat staan en in ons kerk kom, en jy kan 'n groot profeet word. Ek het hom geglo.

Hy sê toe: As jy by my wil inkom, kan jy dit doen as jy jou 'medisynes' verbrand of hulle hiernatoe bring sodat ons hulle kan verbrand. Ek het toe ingewillig om my middele te verbrand. Ek wou in die pad van God gaan, maar ek neem toe al die tyd die 'verkeerde' pad.

Ek het toe ingewillig om hulle na hom te neem sodat as ons hulle verbrand, hy vir hulle kon bid. Hy het toe daartoe ingewillig.

Ek het hulle geneem en hulle is verbrand. Ek is toe riviertoë geneem en is gedoop. En hulle het my die geloof gegee dat vergifnis van sondes word verkry deur die doop met water.

Ek het toe 'n lang tyd saam met hulle gewerk, en hulle het my 'n evangelis en leraar gemaak. Hulle het toe aan my hierdie werke van *'diwatšho'* gegee. Dit wil sê as lede van die gemeente kom, dat ek dan hulle kieries en die klere wat hulle dra en hulle gordels moet vashou.

Ek het nie geweet hoe hulle medisynes in hierdie water gegooi het nie.

Die Apostels en die Sioniste werk in die geheim en hulle gooi 'medisynes' in die water saam met sout, en ook word dit met as verander sodat dit nie bekend sal word wat se middele dit is nie.

P.1

Ba re: "Re berekisa diwatšho. Diwatšho tsa rena ke molora," athe e le ditlhare. Ywale he, ka ba raya ka re: "Nthuteng." Mme ka fumana e ntse e le ditlhare tsele tsaaka tsa kgale ke ne ke di sebedisa, mme bone ba di tshela molora fela. Ka ba ne ba ntheile ba re: "Ditlhare ke dilo tsa Satane", byale he, pelo yaaka ya se ke ya ba le kgotso, ka ne ke re ba tla mpha matla a Modimo.

Nako e ka nnang le pelaelo, mme ka rata go tsosa bongaka baaka gape, ke ha ke agela Morena Kruger ntlo. Juffrou Sannie Kruger a re tswarela thapelo, a kgothatsa ka Mareko 2:10 e e reng: "Morwa Motho o na le thata mo lefatsheng, go itshwarela dibe."

Re ne re phela ka 1 Joh. 1:8 mme re se na kitso ya gore re lokologile. Ya re ke utlwa Mareko 2:10 ka e latela ha holo. Ke ne ke belaela thata hore dibe tsaaka ga di ne go itshwarelwa ka di ne di le ngata.

Ene juffrou Kruger a tlhalosa gore o ka kgona ge o isa dibe tsa gago sefapanong. A mpulelela Baroma 10:10: "Motho o dumela ka pelo ... mme o bolela ka molomo mme a bolokega."

Ke go re: o rapele, mme o bolele ka molomo se o se dumelang ka pelo.

Ge o re: "Jesu o bile a hwa, a tsoga — le ha o huile, o tla phela."

Ka mo latela mme a mpoela 1 Joh. 1:9: "Ha re ipolela dibe tsa rona, ona o boikanyo le tshiamo ya go re itshwarela dibe tsa rona, le go re tlhapiso mo tshiamolong yotlhe."

Ene a mpha motheo wa tumelo. A mpalela mo Proverbia 28:18 "Ya bolelang molato ... o tla fumana mohao." Ke go re motho a hulare molato wa hae wa pele.

A mpotsa gore a ke a tseba hore sebe ke eng? A tlhalosa kaga Adam le Eva, mme batho botlhe ba tsaletse sebeng.

Hulle sê: "Ons gebruik 'diwatšho'. Ons 'diwatšho' is as" — en al die tyd is dit medisynes. Daarom het ek toe aan hulle gesê: "Leer vir my". En ek het gevind dat dit al die tyd daardie medisynes van my is van destyds wat ek toe gebruik het, en dat hulle net daar as by gooi. Aangesien hulle aan my gesê het: "Die medisynes is Satan se goed", daarom het my hart nie vrede gehad nie, aangesien ek gedink het hulle sal die krag van Modimo aan my gee.

In daardie tyd wat ek getwyfel het wou ek weer my *ngaka*-praktyk laat herleef, en dit was toe dat ek vir mnr. Kruger 'n huis gebou het. Juffrou Sannie Kruger het vir ons 'n diens gehou en het uit Mark. 2:10 vir ons onderrig wat sê: "Die 'Seun van die Mens het mag op aarde om sondes te vergewe."

Ons het gelewe uit 1 Joh. 1:8 maar sonder om te weet dat ons bevry is. Toe ek Mark. 2:10 hoor het ek dit baie 'nagevolg'. Ek het sterk getwyfel dat my sondes nie vergeef sal word nie aangesien hulle so baie was.

Juffrou Sannie Kruger het toe verduidelik dat mens jou sondes na die kruis kan neem. Sy het Rom. 10:10 vir my oopgemaak: "n Mens glo met die hart ... en met die mond bely jy tot redding."

Dit beteken: jy bid, en sê met jou mond wat jy met jou hart glo.

As jy sê: "Jesus het gesterf en Hy het opgestaan — al het jy gesterf sal jy lewe."

Ek het na haar geluister en sy het 1 Joh. 1:9 vir my genoem: "As ons ons sondes bely, Hy is getrou en regverdig om ons die sondes te vergewe, en ons van alle ongeregtigheid te reinig."

Sy het vir my die fondament van geloof gegee. Sy het vir my gelees in Spreuke 28:18: "Hy wat sy oortredinge bely en laat staan, sal barmhartigheid vind." Dit wil sê 'n mens moet sy rug keer op sy vroeëre oortredinge.

Sy vra my toe of ek weet wat sonde is? Sy verduidelik toe van Adam en Eva, en dat alle mense in sonde gebore is.

P.1

Pelo yaaka ya nna mafolofolo. Mo Bagalata 5:19–21 a ntlhalosetsa le go bolela ka ga sebe; le Baroma 3:23.

A re mosimane wa kitšhine a nthute ka nako ya 4 o'clock.

Ke ka 1950 kwa Bloupoort gaufi le Groblersdal. Ke ne ke sa tsebe go bala. 'Klase' yaaka ka rutwa '2 years and 6 months.'

Ka tolokolwa ka ke ne ke sa itse Afrikaans, mme ba be ba nthuta.

Ke ne ke le 'meselane' ke na le batho ba 69 ba ba mperekang. Modimo o na a bonye gore ke rata go boela morago, mme a nthomela 'juffrou' ona. Le babangwe ba Maapostola, ke tšile le bona mo klaseng, ra ba ra amogelwa.

Kajeno ke na le kgotso. Ke phethile melato mo bathong le mo Modimong. Ka gore ge o ese o phethe melato ya gago mo go batho le mo musong, o ka seke wa fetsa le Modimo, mme o ka se ke wa ba le kgotso.

My hart het toe ywerig geword. In Galate 5:19–20 het sy vir my verduidelik en vertel van sonde; en Rom. 3:23.

Sy sê toe die kombuisjong moet vir my 4 uur leer.

Dit was in 1950 by Bloupoort naby Groblersdal. Ek kon nie lees nie. Ek is toe twee jaar en ses maande geleer in my (katkisasie) 'klas'.

Dit is aan my vertolk aangesien ek nie Afrikaans geken het nie, en hulle het toe vir my geleer.

Ek was 'n messelaar met 69 mense wat vir my gewerk het. God het gesien dat ek wil terugkeer, en Hy het toe hierdie juffrou na my gestuur. Ook andere van die Apostels, het ek saam met my gebring na die 'klas', en ons is toe aangeneem.

Vandag het ek vrede. My skuld is afgehandel aan mense en aan God. Want as jy nog nie jou skuld aan mense en aan die owerheid vereffen het nie, kan jy nie met God afhandel nie, en jy kan nie vrede hê nie.

P.2

KALAFI YA MOSADI WA ME, KE BAAPOSTOLO⁽¹⁾

(Kgatla-beproofde van Saulspoor, Tvl. 16.5.1963)

Mosadi waaka, M., o sale a lwala ka 1962 ka kgwedi ya Februarie. Bolwetse ge bo mo tšenella ke ge a tsiboga leoto la nja ge a ne a tana 'trolliwa', mme a nna molwetsi go fitlhela jaanong. Ya ba ya nna maoto a mabedi a a palang, a a rurugileng.

Ka mo isa kwa M. wa Moapostolo. Ka ntsha setlhabelo sa podi e tonanyana e tshweu.

A e tšhaba. Ke gore o ne a epile mosima, a tshella madi mo teng gammong le moswang. Marapo one a ne a fisiwa.⁽²⁾

DIE BEHANDELING VAN MY SIEK VROU DEUR DIE APOSTEL-SEKTE

My vrou, M, het reeds in 1962 siek geword in Februariemaand. Toe die siekte in haar ingetrek het, was dit toe sy haar regtervoet geswik het, toe sy op 'n muilwa geklim het; en sy het 'n kranke geword tot nou toe. Dit word toe twee voete wat nie meer kan nie, wat geswel is.

Ek neem haar toe na M. wat lid is van die Apostel(-sekte). Ek verskaf toe 'n offerdier: 'n wit bokkapater.

Hy slag hom toe. Dit wil sê hy het naamlik 'n gat gegrawe en die bloed daarin gegooi saam met die pensmis. Die bene is verbrand.⁽²⁾

-
- (1) Die proefpersoon is 'n treurige figuur van ongeveer 50 jaar, wat byna blind is, met 'n siek vrou en geen kinders; en met 'n pensioen van R4.30 per kwartaal as enigste inkomste. Hier beskryf hy 'n hedendaagse gebruik wat vinnig toeneem en wat 'n sterk sinkretisme tussen Christendom en heidendom openbaar. 'Die profeet' probeer daarin sowel die funksie van die 'leraar' as dié van die *ngaka* oorneem.
- (2) Dit vorm deel van die offerande aan die *badimo* (voorouergeeste).

P.2

Podi e ya jewa ke o mongwe le mongwe o o neng a le teng. Ya jewa Sontaga, dikereke di tswa.

'Titšhêrê' M⁽³⁾ a tswala a re: "Le tla ja le enwa ge dijo di sen' o butswa, morago ga kereke ya kamoso."

Re tlhotse bosigo botlhe ba Saterdagaga faaka go fitlhella tihabong ya Sontaga. Go ne ga bua mongwe le mongwe, a kgothatsa⁽⁴⁾. Fa gongwe e ne e ka ba batho ba masome a mararo. Dijo tso tsotlhe di ne di gasiwa ka metsi: re ka re ke motheo.

O motona e ne e le ene M. Mosetsana K. o tsere tlhogo le letlalo le lesome. Ene M. ga a tsa'a sepe.

Dijo, ge di sen' o butswa, di fiwa badimo mo 'jarateng'⁽⁵⁾. E le gore di bewa foo, bosigo ba Saterdagaga. Re ne re di tsholla fa legoreng, rona ra ba ra ja.

Re ne ra ema re ese re di tsholle, ra ba bitsa ka thapelo: "Badimo ba rona, re itshwarele. Dijo ke tsele. Re lwalwa ke ngwana wa lona. Mo thuseng a fole." Go rapetse ene M. le nna.

Erite ka kgwedi ya Mei ka ri 'five', ke ge go le morero gape kwa teng kwa W. Re beile letlala la monna mogolo L. Ke ntataago mosadi waaka ó. Ra ba'a le la mosadimogolo S. ene motswalake.

Matlapa a ne a betliwa ke Motswana: la mosadi ke £3, la ntate e le £3. Re ts'o adima kgomo kwa bogwe, kegore baa bo mosadi, ra e rekisa ka £28.

Hierdie bok is deur almal geëet wat teenwoordig was. Hy is Sondag geëet toe die kerke uitkom, (twaalfuur middag).

Onderwyser M.⁽³⁾ het afgesluit en gesê: "Julle sal eet en drink nadat die kos gaar is, na die oggenddiens."

Ons het die hele Saterdag-nag wakker deurgebring by my tuiste totdat Sondagoggend aangebreek het (dagbreek). Elkeen kon praat en 'n godsdienstige toespraak hou⁽⁴⁾. Daar was seker so 'n dertig mense. Al die kos is met water besprinkel: ons kan sê dit is 'beveiligingsritus'.

Die hoofpersoon was M. (die onderwyser). Die meisie K. het die kop en vel geneem en tien sjielings. Hy, M. het niks geneem nie.

Nadat die voedsel gaar was is dit aan die voorouergeeste gegee in die werf.⁽⁵⁾ Dit word naamlik Saterdagdag daar geplaas. Ons het dit uitgegooi by die takheining, en daarna het ons geëet.

Ons het gestaan voordat ons dit 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." Hy (onderwyser) M. en ek het gebed.

Op die vyfde Mei (1962), was daar weer 'n samespreking daar op W. Ons het die grafsteen onthul van die ou man L. Hy is die vader van hierdie vrou van my. Ons het ook die steen van die ou vrou onthul, S. naamlik dié van my skoonmoeder.

Die grafstene is deur 'n Motswana gebeitel. Die vrou s'n het gekos.£3. Ons het naamlik 'n bees gaan leen by my skoonfamilie; dit wil sê my vrou se mense, en ons het hom verkoop vir £28.

-
- (3) Hierdie onderwyser hou nog skool, en is ook ouderling van die N.G. Sendingkerk. Hyself beweer dat hierdie net 'aanbidding' is. Hy het tot hierdie 'Apostoliese' vorm van aanbidding 'n paar jaar gelede oorgegaan toe sy vrou 'lam' geword het. Sy het ook nie gesond geword nie, en is sedertdien oorlede.
- (4) *kgothatsa*: bemoedig. Hier: 'n godsdienstige toespraak hou.
- (5) *jarateng*: werf; van Eng. 'yard' plus lokatief uitgang – 'ng'.

P.2

Ra ba ra bola'a kgomo kwa teng kwa, ra apa'a byalwa le magobe. W. otlhe o ne a le teng mo peong ya letlapa. Ya bewa mesong ya Sontaga, ke Moruti D.(6) Go laetse baalafi, ke gore bone Baapostolo gore: Tsamayang le yo dira tiro e ya go baa matlapa, e tle e re motlha-mongwe ba mo fodisa."

Bone Baapostolo ge ba laola mosadi ba mo laola ka seleng. Ke gore ge o ntshitse seleng, ba phutolla Buka, ebong Beibele. Mme ba tliil'o tlhalosa gore bolwetse bo ke bolwetse mang.

Nna, ba ntheile ba re; "Mosadi o diegetse tirelo-Modimo. O ka ba a setse e le morapelli, a fodisa balwetsi. Jaanong ke moka o 'panišitswe'(7) ke bone badimo. Kalafi ya gagwe ke gore a tlhapišwe mo 'bateng'(8).

Tlhapiso ke setlhano. A mo tlhapisa gantsintsi. Mme ra mo leboga ka £2.10, ene M.

Go tloga foo, ra ya kwa go Th, mo-Apostolo kwa Kameelboom. Ene a re: "Ge nka kgona bolwetse bo, ke tliilo kopa £4." Le ene a mo laola ka Buka. A bua fela ka motlhalo o.

A mo tlhapisa jalo le go mo peita ka motlhogo;(9) go mo thubisa, le go mo tlhatsisa. Dijeso di padile.

A ba a tla a re: "Baengele ba gana go bua. Mašelenyana ge a le teng, a a ntshiwe." Ka ntsha £2; ga sala £2.

Ons het toe daar 'n bees geslag, en ons het bier gebrou, en pap gekook. Die hele W. stat was teenwoordig by die 'legging' van daardie klip (grafsteen). Dit is Sondagmôre gelê deur die leraar (Ev. D. (6). Die genesers het die opdrag gegee: dit wil sê die 'Apostels', nl.: "Gaan doen julle hierdie werk, om die grafsteen op te rig, sodat hulle (die voorouergeeste) miskien vir haar sal genes."

Toe die Apostels vir haar 'waarsê', het hulle dit vir 'n sjieling gedoen. Dit wil sê as jy 'n sjieling gegee het slaan hulle die Boek, nl. die Bybel oop. En hulle verduidelik watter siekte hierdie kan wees.

Vir my het hulle gesê: "Die vrou het uitgestel om die Here te dien. Sy moes al 'n bidder gewees het en siekes geneses het. Nou is dit asof sy 'gestraf'(7) is deur die voorouergeeste. Om haar te geneses moet sy gewas word in die bad.(8)

Om te 'was' kos vyf sjielings. Hy het haar dikwels laat was, en ons het vir hom, M. met £2.10 bedank.

Van daar is ons na Th., die 'apostel' van Kameelboom. Hy het gesê: "As ek dit regkry om hierdie siekte te geneses, sal ek £4 vra". Ook hy het toe vir haar 'fortuin vertel' met die Boek. En hy het ook net so vertel.

Hy het haar net so (ritueel) gewas, en haar gespuit met 'n suighoring(9) om haar te laat ontlas, en haar te laat braak. Die 'vreter' het geweier om uit te kom.

Hy kom toe en sê: "Die engele weier om te praat. As daar 'n paar sjielinkies is, laat hulle uitgehaal word." Ek haal toe £2 uit; daar bly toe (nog) £2 (verskuldig).

-
- (6) 'Moruti D.' is Evangelis D. van die N.G. Sending Kerk, wat hier net soos die sendeling en Bantoeleraar 'n grafsteen onthul', sonder om altyd te besef watter 'badimo'-verering geïmpliseer word.
- (7) *panišitswe*: gestraf van 'punishment'.
- (8) 'mo bateng': 'in die bad'. Hier, die idee van 'n rituele reiniging in die bad, en kerse vir 'lig' om die 'donker'-magte te verdrywe.
- (9) *motlhogo*: 'n beeshoringtregeter waarmee die enema gegee word; dit wil sê in vroeër jare. Tans word gomlastiekspuitte gekoop.

P.2

Re be re ema fa, go fitihella a fuduge, ene Th. o. £2 e, re ntse re e batla, re tle re e ise kwa bathusing ba'gwe⁽¹¹⁾.

Ge ba ne ba mo tihapisa mo 'bateng' ka letsatsi la setlhabelo, ba ne ba tshuba 'dikêrêse' tse di supang. Di tsilo lala di tuka bosa bo be boo sa. Di be di tingwa ke bona ka menwana.

Ge e le mo 'bateng' ba tla mo tshela-tshela ba mo kgatša ka diatla, ba mo tihapisa ba ntse ba mo rapella. Mosadi o tihapisiwa ke mosadi o mongwe, monna jaaka nna ke tihapisiwa ke monna, mme o ntse a rapela.

O rapela badimo a ba ra'a a re: "Thusa molwetse, badimo ba me."

Nna ba setse ba ntlhapisitse gabedi.

Ge e le kolobetso, mosadi, ba setse ba kolobeditse gabedi, kwa ntle ga e re simolotseng ka yona mo Saulspoort ke moruti Stegmann.

Ba gana kwa ditlhareng. Ba re o seke wa tiholo o tshwara sepe sa setlhare sa Setswana, kampo sa Sekgowa. Ge e le ba Sekgowa o a se reka, mme ba se rapelle. Ke gona o ka se dirisang. Tsa Setswana baa di gana gotlhe fela. Le medinyana fela e re e tlwaetseng, ga ba dumele. Ba re o lebagana le metsi fela, a bone ba a tshegofaditseng.

Ka o ntshitse kgomo, o motho wa bone, mme ba tla ne ba go naya metsi fela. o sa a duelle.

Ke eletsa ekete nka be ke na le thata, ka yo ntsha £5 le £2, ka yo e naya baalafi ba, ke tle ke bone thata ya teng.

Kana o ntheile a re: "O ntshe kgomol " Yaanong kgomo eo e yo bolawa ke tšhelete ya £5. £2.10 ke maoto a pele, £2.10 ke a koo morago. £2 gape ke ya gore mosadi, ge Modimo o rata, a ime, a tshole ngwana.

Ons het toe tot so ver gekom, toe hierdie Th. vertrek. Ons soek nog hierdie £2, sodat ons dit aan haar helpers kan gaan gee.⁽¹¹⁾

Toe hulle haar in die bad gewas het, die dag van die offerande, het hulle sewe kerse opgesteek. Hulle sal die hele nag brand tot dagbreek toe. Hulle word deur hulle (die leiers) uitgedoof met hulle vingers.

Wat die bad betref, gooi-gooi hulle en sprinkel haar nat met hulle hande, en was haar terwyl hulle al die tyd vir haar bid. 'n Vrou word deur 'n ander vrou gewas, en 'n man soos ek word deur 'n man gewas, terwyl hy deurentyd bid.

Hy bid tot die voorouergeeste en sê aan hulle: "Help die kranke, my voorouergeeste."

Vir my het hulle al twee keer gewas.

Wat die doop betref, het hulle (my) vrou al twee keer gedoop, behalwe die (doop) waarmee ons begin het op Saulspoort deur ds. Stegmann.

Wat medisyne betref, weier hulle. Hulle sê jy mag geen Setswana-medisyne meer gebruik nie, of ook nie die witmense s'n nie. Witmense s'n kan jy koop, maar hulle moet daarvoor bid. Daarna kan jy dit gebruik. Wat Setswana-medisyne betref, weier hulle heeltemal. Selfs vir die ou worteltjies waar ons gewoon is, wil hulle nie toestemming gee nie. Hulle sê: jy gebruik net water, wat hulle geseën het.

Daar jy 'n bees gegee het, is jy hulle mens, en hulle sal vir jou water verniet gee, sonder dat jy daarvoor betaal.

Ek wens ek was daartoe in staat dat ek die £5 en £2 kon gaan uithaal, sodat ek dit aan hierdie genesers kan gaan gee, sodat ek die krag daarvan kan sien.

Hy het naamlik aan my gesê: "Jy moet 'n bees uithaal!" En nou gaan daardie bees 'doodgemaak' (vervang) word deur die £5. £2.10 is die voorpote, en £2.10 is die agterpote. Die verdere £2 is dat (my) vrou, indien die Here wil, swanger sal word en 'n kind kry.

(11) Sy siek vrou het die hele jaar konsekwent geweier om gratis behandeling by die Sendinghospitaal op Saulspoort te ondergaan hoofsaaklik vanweë 'Apostel'-voorskrifte.

P.2

Batho ba, ba na le thuso, mme ke thuso e o tliilo e epang. Ge o ganetsa se ba se go rayang ba re: 'Se tlogele! '(12)

Hierdie mense help, maar dit is 'n hulp waarvoor jy moet grawe (moeite doen). As jy weier om te doen wat hulle sê, sê hulle net: (12) 'Laat staan maar! (Jy kan toesien.)

P.3

*SERWALO SA MERAPE MO
KEREKENG*

*DIE KROON VAN DIE VOLK IN
DIE KERK*

(Kgatla-*ngaka* van Pilanesberg, Tvl. 1965).

Serwalo sa merape se a tlhokega mo kerekeng ya Modimo, gore batho ba se kgeloge kerekeng tsa bona. Gape gore batho ba boele kerekeng tsa bona ka boitumelo le bonolo.

Dit is nodig dat 'die kroon van die volk' ook in die Here se kerk sal wees, sodat die mense nie afvallig word van hulle kerk nie. En ook weer om te verseker dat die mense na hulle kerke sal terugkeer met vreugde en kalmte.

Dipheko tsa teng ke dintsi tse di bidiwang '*motse-o-modumo*'(13) le dintsi tsa *dinotshe*, gammogo le kgosi ya tsona.

Die kragmiddele hiervoor is die vlieë wat genoem word 'die stat is lewendig'(13), en so ook die *byeswerm* saam met hulle koning(in).

Go rialo, re boe, re tsee dipheko tse:

Mmitsa(14), *Moêlê*(15), *seboka*(16), *Ledibo*(17).

Dit beteken dat ons vervolgens die volgende middele neem: Die '*Rhynchosia-plant*'(14) 'n knolplant van Thabazimbi,(15) *Clerodendrum triphyllum*(16) en 'n waterplant.

Mafura ke a phofu, go dira lonaka la mmitsa ka botlalo pila.

Die vet is van 'n eland om 'n 'oproeper'-horing behoorlik te berei.

Ledibo ke pheko ya metsi, e nna mo madibeng fela. Gape *dinotshe* di nwa metsi ka bontsi thata gammogo le dintsi tsa '*motse o modumo*': Di nwa metsi a moroto wa noga e kgola fela.

Die Ledibo is 'n waterplant wat net by waterkuile voorkom. Die bye weer drink baie water en net so ook 'die stat is lewendig'-vliegies: hulle drink net van die urine van die groot luislang.

P.4

PHEKO YA KOLOB ETSO

KRAGMIDDEL VIR DIE DOOP

Tumelo e kgolo ke *metsi a kolobetso*, mo bathong.(18)

Die groot geloof is in die *water van die doop*, sover dit die (kerk) mense betref.(18)

Go rialo, ge ke tsaya '*motse-o-modumo*', ke gore go tsewa lemepe la tsona *dinotshe* tseo, tse di nang le noga e kgolo, e e bidiwang *kgwanyape*.(19)

Dit beteken dat as ek die luislang-vlieë neem, dat ek hulle 'koek' moet neem, dit wil sê hulle wat by die groot slang bly wat *kgwanyape*(19) genoem word.

(12) Hy het nog twee jaar so volgehou en die vrou is toe uiteindelik dood.

(13) *Motse-o-modumo*: 'die stat is lewendig'. 'n Klein soort vlieg wat in 'n groep rondmaal naby 'n groot luislang.

(14) *Mmitsa*: (642) *Rhynchosia crassifolia* Benth.

(15) *Moele*: plant met baie knolle naby Thabazimbi.

(16) *Seboka*: *Clerodendrum triphyllum* (Harv.) Pearson.

(17) *Ledibo*: 'n plant wat in waterkuile groei, met rooibrui knolle.

(18) Hier sien die *ngaka* die Christelike doop as 'n kerklike kragmiddel.

(19) *Kgwanyape*: die groot legendariese slang, wat op die berge woon, en "huise se dakke afruk as hy trek van een berg na 'n ander." O.a. "woon" hulle ook op Modipeberg in Botswana.

P.4

Lemepe ke ts'o le tsa'a kwa Slangkop. Ke thaba ya dinoga, moseja ga noka ya Odi mo tseleng e e tswang mo ya Warmbad go ya Fokoma.

Lemepe le, ge o ka le utlwa mo ganong, le utlwala bodila ba moroto wa noga.

Ge ke le tsaya, kegore ke le tse'e gammogo le bana ba teng, mme ke ba bope mmogo le lemepe le; ke gore ke tsee motse otlhe.

Mme kgosi ya tsona, le yona e mo teng.

Phêko e, e tswakangwa le dintshi tsa dinotshe, e le mmita ka mana⁽²⁰⁾ a, a tsona.

Kana wena motho, a o kgosi kampo ngaka kampo moruti, ke wena, noga e. Mme re go biletsa morafe ka go 'ira serwalo ka 'Motse-o-modumo'.

Kegore yaanong morafe otlhe o tliilo tla kwa go wena le bana-bo-bone, go kolobediwa.

Ge ke tsenya Ledibo mo lenakeng la mmita, ke gore phêko é, e e nang mo bodibeng jaaka kwa noka ya Maporo, e e tshellang mo ya Odi, e na le lenyora le le golo.

Mme re batla gore badumedi ba nne le lenyora le le kalo ka go nyorelwa kerake.

Rre o kile a tshamela moruti⁽²¹⁾ lenaka le, mme la kgwagediwa mo ntlung mo leboteng. Ga le a ka la tshwarwa ke motho fela, mme le ne le tshungwa⁽²²⁾ ke ene moruti ka nako tsa meletlo.

Mme X o o nyetsweng ke Z. o kile a di bona di lepeletse mo ntlung.

Ntate o ne a gapile kgomo, o tliile a e ôtla e le kgomo e phatswana mo mabeleng a yona, a sen'o tlhama lenaka le.

Die 'koek' het ek op Slangkop gaan haal. Dit is 'n berg waar slange woon, oorkant die Krokodilrivier langs die pad wat van Warmbad na Fokoma gaan.

Hierdie koek, as jy daaraan sou proe, het dit so 'n suur smaak soos die urine van 'n slang.

As ek dit gebruik, moet ek dit neem saam met die jong vliegies, en ek moet hulle saam met die koek in 'n klont brei; dit wil sê 'ek neem die hele stat'.

Ook hulle koning(in) moet daarby wees.

Hierdie kragmiddel word vermeng met die heuningbye, en hul jongbye, en dit word 'n 'roeper' of versamelaar.

Jy wat 'n mens is, is jy hoofman, of *ngaka* of leraar, jy is nou hierdie groot slang. En ons roep nou vir jou die volk byeen deur die kroon te maak met 'die stat is lewendig' - vlieë.

Dit beteken nou dat die volk as geheel na jou sal kom saam met hulle kinders, om *gedoop* te word.

As ek die ledibo-waterplant in die 'roeper'-medisynehoring sit, is dit omdat hierdie kragmiddel wat in die waterdieptes bly, soos by die Mapororivier wat in die Krokodilrivier loop, 'n baie dorstige plant is.

En ons wil juis hê dat die 'gelowiges' moet so 'n groot dors hê na die Kerk.

My vader het eenkeer vir die sendeling⁽²¹⁾ so 'n medisynehoring gemaak en dit is toe opgehang in die huis teen die muur. Geen mens het sommer daaraan geraak nie. Slegs hy die leraar het met feesgeleenthede daarvan gebrand.⁽²²⁾

En X met wie Z later getrou het, het die horing sien hang in sy huis.

My vader het as vergoeding 'n koei aangejaag en huistoe gekom met die koei met die swartbont spene, nadat hy hierdie horing gemaak het.

(20) *Mana, ke bana ba dinotshe*: dit is die bye se kinders, dus jongbye.

(21) Hier maak die *ngaka* daarop aanspraak dat sy vader wat ook 'n *ngaka* was vir die sendeling so 'n horing berei het om die Kerk se werk te seën. (Die genoemde sendeling se naam word met opset hier verswyg).

(22) Ôf deur 'n stukkie soos 'n kersie te brei en aan die brand te steek, ôf op kole te gooi in 'n potskerf.

**Getik en litografies gereproduseer deur:
Hennie's Sekretariële Dienste (Edms.) Bpk.,
Vigilansgebou 120,
Pretoria.
Tel. 24687**