

DIE HUIDIGE STAND VAN DIE TRADISIONELE  
GODSDIENSPATROON BY DIE MAMABOLO  
( 'n Etnografiese Studie )

deur

Christof HANEKOM, M.A.

VOORGELE TER VERVULLING VAN 'N DEEL VAN  
DIE VEREISTES VIR DIE GRAAD  
DOKTOR IN DIE WYSBEGEERTE (D.PHIL.)  
IN DIE FAKULTEIT LETTERE EN WYSBEGEERTE  
UNIVERSITEIT VAN PRETORIA,  
PRETORIA.

Mei, 1965

## V O O R W O O R D

Graag spreek ek my dank uit teenoor die volgende persone wie se besondere hulp my in staat gestel het om hierdie werk te voltooi.

In die eerste plek wil ek my dank betuig teenoor my Hooggeleerde Promotor, Prof. Dr. P.J. Coertze. Nie slegs sy hoogstaande kritiek en wenke nie, maar ook sy simpatieke leiding was vir my van onskatbare waarde.

'n Besondere woord van dank aan dr. Th. Endemann, professor in Bantoetale aan die Universiteitskollege van die Noorde, wat behulpsaam was met die opteken en vertaling van prysliedere. Sy belangstelling in my werk en aanmoediging deur die jare het vir my baie beteken.

Ook wil ek Prof. dr. W.J. van der Merwe en mnr. D.R. van Vuuren, albei verbonde aan die dept. Plantkunde van die Universiteitskollege van die Noorde, bedank vir hulle bereidwilligheid om die groot aantal plante wat ek na die laboratorium gebring het, botanies te identifiseer.

Ek is besondere dank verskuldig aan al my Mamabolo-informante en veral aan stamhoof James Mamabolo vir hulle geduld en vriendelikheid. In hierdie verband wil ek ook graag die name noem van mnre. M. Maphoto, U.N. Shai-Ragoboya en P. Makoela.

Aan my vrou is ek meer as dank verskuldig. Sy het verstaan toe sy moes verstaan. My dank gaan ook aan haar vir die taalkundige versorging van hierdie werk.

Die Skrywer.

STELLENBOSCH  
3 Mei 1965.

I N H O U D S O P G A W E

	<u>Bls.</u>
KAART : Ligging van die Mamabolostamme	V
<u>INLEIDING</u>	
A. Keuse van Onderwerp	1
B. Metode van Navorsing	2
C. Bou van Studie	3
<u>HOOFSTUK I : GODSDIENS AS KULTUURVERSKYNSEL</u>	
Inleiding	5
A. Universele kenmerke van godsdienstige stelsels	7
B. Beskouinge deur eksponente van vroeëre gedagterigtings in die volkekunde oor die grondslag en ontwikkeling van die godsdien	8
(i) Die ewolusionistiese benaderingsrigting	9
(ii) Die historiese benaderingsrigting	14
(iii) Die sosiologistiese benaderingsrigting	17
C. Latere en meer kontemporêre belangstellings	19
(i) Die funksionele skool	19
(ii) Kontemporêre opvattinge oor die sosio-kulturele rol van godsdien in 'n gemeenskap	26
D. Die wese van die godsdien	29
E. Opvattinge omtrent die supernaturalistiese	31
(i) Persoonlike supernaturalisme	32
(ii) Onpersoonlike supernaturalisme	32
<u>HOOFSTUK II : INTRODUKSIE TOT DIE STAMME</u>	
A. Geskiedkundige Oorsig en Etniese Verband	34
B. Die Kulturele Agtergrond	49
1. Sosiale Organisasie	49
(i) Die huisgesin	50
(ii) Die groter gesinne-eenheid	51
(iii) Die patriline	54
(iv) Ouderdomsgroepe	55
(v) Generasiegroepering	56
(vi) Geslagsgroepering	57
(vii) Godsdienstige groepering	57
2. Politieke Organisasie	57
(i) Die huisgesin	58

(ii)

	<u>Bls.</u>
(ii) Die groter gesinne- <u>eenheid</u>	58
(iii) Die wyk	60
(iv) Die stam	62
3. . Ekonomiese Lewe	68

HOOFSTUK III : DIE GODSDIENSTIGE SISTEEM-  
PERSOONLIKE SUPERNATURALISME

1. Begrippe aangaande die Opperwese	71
2. Ander bonatuurlike wesens	75
3. Voorouerverering	77
(i) Opvatting i.v.m. die siel	78
(ii) Vestiging van die geeste	79
(iii) Woonstede van die geeste	81
(iv) Die lewe hiernamaals	85
(a) Voorkoms en persoonlikheid van die geeste	85
(b) Materiële behoeftes van die geeste	87
(c) Gesag en bevoegdhede van die geeste	88
(d) Onderskeid tussen stameie- en stamvreemde geeste	91
(e) Onderskeid tussen familie- en stamgeeste	92
(v) Manifestasies van die geeste	92
✓(a) Drome	92
(b) Sielsdiere	95
(c) Beswying en ekstase	96
(d) Waarsegging	98
(e) Besetenheid	102
(vi) Verering van die voorouergeeste	103
(a) Afhanklikheid	103
(b) Respek teenoor ouderdom en nakoming van stamgebruike	104
(c) Offerandes	106
(d) Gebede	110
✓(e) Prysliedere	110
Samevatting	114

(iii)/....

HOOFSTUK IV : DIE GODSDIENSTIGE SISTEEM (VERVOLG)-  
ONPERSOONLIKE SUPERNATURALISME

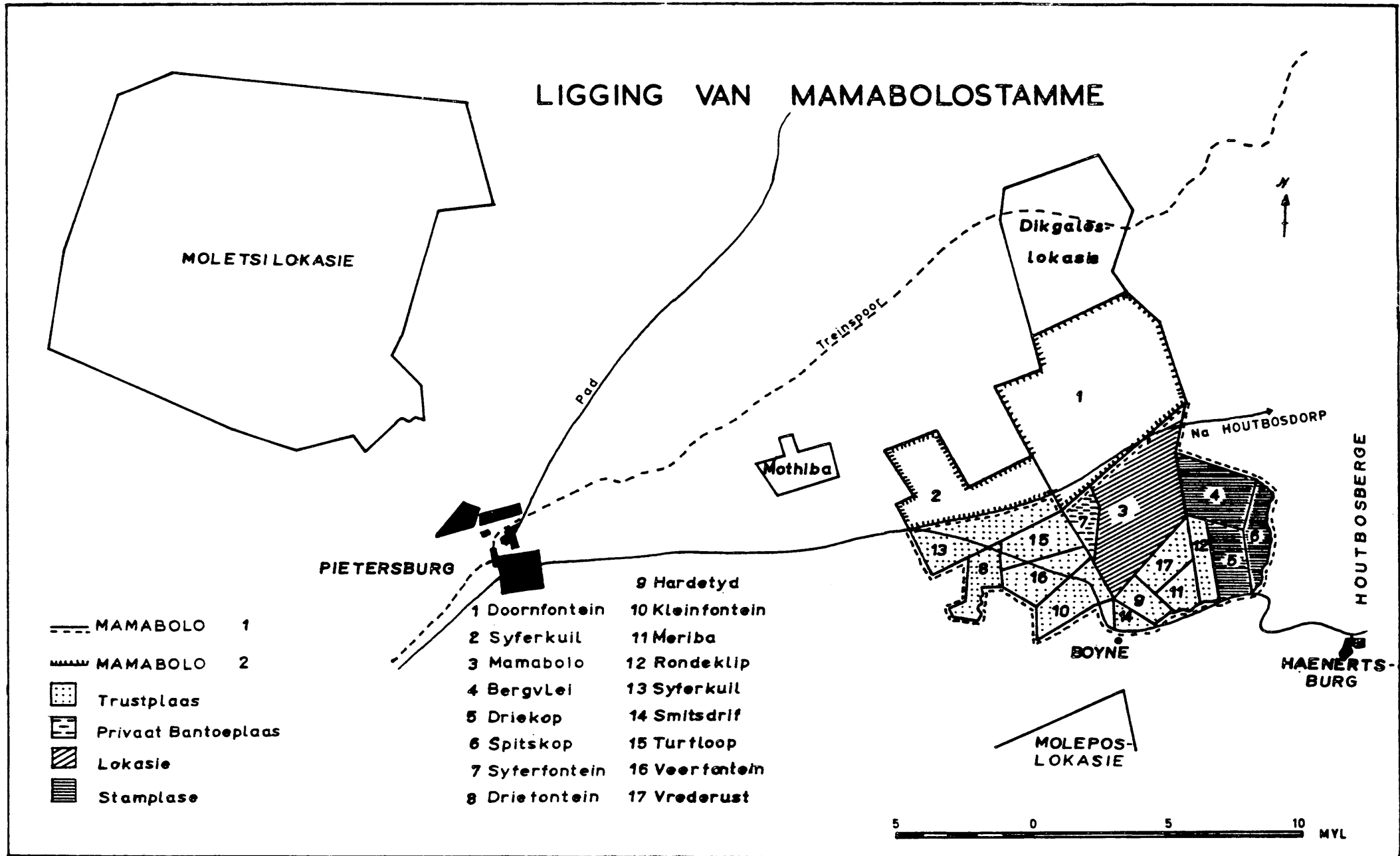
1.	Positiewe aanwending van onpersoonlike kragte	117
	(i) Verskillende soorte toordokters	117
	(ii) Opleiding van toordokters	119
	(iii) Metodes van divinasie	123
	(a) Samestelling van die dolosstel	123
	(b) Valwyses van die dolosse	128
	(c) Prysliedere	133
	(iv) Toormiddels en die aanwending daarvan	147
	(1) Genesing	148
	(2) Opwekking van liefde en goeie gesindheid	158
	(3) Versterking van krygs- en sportmanne	161
	(4) Beskerming teen weerlig	164
	(5) Opsporing van misdadigers	167
	(6) Bestraffing van kwaadwilligheid	168
	(7) Behandeling teen onreinheid	168
2.	Totemisme	173
3.	Negatiewe aanwending van onpersoonlike kragte	178
	Praktyke van die <u>baloi</u>	179
4.	Verband tussen persoonlike- en onpersoonlike supernaturalisme	190
	Samevatting	191

HOOFSTUK V : DIE FUNKSIONELE WAARDE VAN GODSDIENS  
IN DIE VERSKILLENDE KULTUURASPEKTE

A.	Ekonomiese Lewe	194
	(i) Jagtogte en besigheidsondernemings	194
	(ii) Landbouseremonies	196
	(a) Die reënseremonie	197
	(b) Voorbereiding van die saad	200
	(c) Behandeling van die lande	201
	(d) Beskerming van gesaaides tydens droogtes	202
	(e) Bekamping van plae	202
	(f) Fees van die Eerste Vrugte	203

(iv)/....

(iii) Veeteelt	207
B. Sosio-Politieke Organisasie	209
(i) Belangrikheid van religie by geleent- heid van die verskillende lewenskrisis- se of oorgangstadia in die persoonlike- of sosiale lewe	210
(a) Swangerskap en geboorte	210
(b) Inisiasie	214
(c) Huweliksluiting	234
Huwelik van die troonopvolger	247
(d) Dood en begrafnis	248
Begrafnis van die stamhoof	254
(ii) Belangrikheid van religie as saambin- dende faktor van die verskillende sosiale- en politieke eenhede	256
(a) Die huisgesin	257
(b) Die groter gesinne-eenheid	258
(c) Die wyk	258
(d) Ouderdomsgroepe	259
(e) Die totemgroep	260
(f) Die stam	260
Samevatting	264
<u>HOOFSTUK VI : SLOTBESKOUIING</u>	268
<u>BRONNELYS</u>	276



## I N L E I D I N G

### A. Keuse van Onderwerp

Die keuse van 'n studieonderwerp word gewoonlik bepaal deur 'n persoonlike belangstelling vir 'n sekere aspek van die vak. Dikwels word dié belangstelling verder gestimuleer en gekondisioneer deur gunstige navorsingsomstandighede. In die geval van hierdie verhandeling was 'n belangstelling vir die godsdiens by primitiewe volkere, en 'n verblyf in die Mamabologebied verantwoordelik vir 'n studie van die godsdiens van die Mamabolo.

'n Onderzoek na die godsdiens by primitiewe volke is natuurlik reeds deur verskeie volkekundiges gedoen. In hierdie verband het ook in Suid-Afrika, afgesien van hoofstukke in monografieë, 'n aantal artikels, verhandelinge en publikasies die lig gesien.

Veral in die jongste tyd is daar aandag gegee aan akkulturatiewe verskynsels op godsdienstige terrein. Hier word o.a. gedink aan die werk van Sundkler<sup>1)</sup> en Pauw.<sup>2)</sup> Aanvanklik was ons dus van mening dat 'n ondersoek na die godsdienstige lewe van die Mamabolo ook 'n studie sou wees ten einde die dinamika van die proses van kultuurverandering en -aanpassing bloot te lê.

Waarnemings in die Mamabologebied het egter weereens die feit beklemtoon dat die feitemateriaal tot op groot hoogte die vorm van 'n studie bepaal. Daar is nl. gevind dat nie-teenstaande die poging van die sendingaksie asook blanke beïnvloeding op die algemeen-kulturele vlak, die huidige stand van die tradisionele Mamabologodsdiens sodanig is dat dit inderdaad 'n etnografiese studie op sigself regverdig. Om hierdie rede het hierdie studie 'n etnografiese karakter ten einde 'n heldere omvangryke en dieptebeeld van die Religie van die/....

---

1) Sundkler E.G.M. : 1948 : Bantu Prophets in South Africa.  
2) Pauw B.A. : 1960 : Religion in a Tswana Chiefdom.



(2)

die Mamabolo daar te stel.

B. Metode van Navorsing

Die ondersoek vir hierdie studie het plaasgevind oor 'n periode van vier jaar, vanaf Maart 1960 tot April 1964. Gedurende hierdie tydperk was ons verbonde aan die personeel van die Universiteitskollege van die Noorde. 'n Permanente verblyf in die Mamabologebied het dit moontlik gemaak om van dag tot dag met stamlede in verbinding te tree.

Inagnemende die waarskuwing deur die British Association for the Advancement of Science: „In seeking to investigate magico-religious facts, the ethnographer enters upon the most difficult of all his tasks“<sup>1)</sup> was dit ons onmiddellike doel om die vertrouwe van stamlede te wen. Dat hiermee 'n groot mate van sukses behaal is, blyk uit die feit dat een van die bekendste toordokters in die stam ons na verloop van tyd gereeld uitgenooi het om saam met hom sy pasiënte te besoek. Meeste van die beskrywings in hierdie verhandeling oor toorpraktyke is dus gebaseer op persoonlike waarnemings. Ook is ons deur sommige stamlede gereeld ingelig oor komende huweliksfeeste.

Met uitsondering van die instelling van 'n kaptein sowel as die begrafnis van 'n kaptein, is alle seremonies wat in hierdie verhandeling beskryf word, persoonlik bygewoon. Kennis is egter ook aangevul deur die ondervraging van stamlede. Alhoewel ons Noord-Sotho kan verstaan, is daar nogtans deurgaans gebruik gemaak van 'n tolk. Dit was veral noodsaaklik by die opteken van prysliedere en gebede. Aangesien veral die prysliedere uit argaïese Sothowoorde bestaan, kan daar nie ingestaan word vir die absolute korrektheid van die vertalings nie. Alhoewel daar met die versameling van gegewens ook aanvanklik gebruik gemaak is van die hulp van volkekundestudente aan die Universiteitskollege van die Noorde, is later van hierdie metode

---

afgesien/.....

1) British Association for the Advancement of Science : 1929 : Notes and Queries on Anthropology, bl. 174.

(3)

afgesien. Daar is bv. gevind dat gegewens wat wel ter sake is, deur die studente as onbelangrik beskou en derhalwe oor die hoof gesien is. 'n Indringende studie van die godsdiens van 'n volk kan slegs geskied na voltooiing van 'n deeglike volkekundige opleiding.

'n Leemte wat onses insiens nog altyd bestaan het t.o.v. die beskrywing van toorpraktyke, is dat die toormiddels wat gebruik word slegs met Bantoebenaminge aangedui word sonder om die werklike aard daarvan verder te verduidelik. Om hierdie rede het ons sover moontlik die verskillende plantsoorte, wat van groot belang is in die toorpraktyke, botanies laat identifiseer. Dit is gedoen deur die departement Plantkunde aan die Universiteitskollege van die Noorde. Aangesien ons nie altyd in staat was om vars plante na die laboratorium te bring nie, kon volledig binomiale identifikasie nie oral gedoen word nie. Die betrokke wetenskaplikes was egter in staat om in alle gevalle generiese name te verskaf.

Volkekundige navorsing is egter nie net navorsing te velde nie en ten einde 'n idee te kry van die algemene patroon van die Sothogodsdiens het ons ook 'n studie gemaak van beskikbare literatuur oor hierdie onderwerp. Hierdie stof het in 'n groot mate rigting en momentum aan die navorsing verleen. Gegewens t.o.v. die algemene Sothopatroon kon as leidrade gebruik word wat na die spesifieke Mamabolopatroon gevoer het.

Die vermoede dat daar by die Mamabolo en Venda ooreenstemmende kultuurverskynsels voorkom, is bevestig deur 'n studie van die Vendakultuur soos dit uit die literatuur bekombaar is. Hierdie ooreenstemmende kultuurtrekke word in die verhandeling aangedui.

### C. Bou van Studie

Voorheen in hierdie inleiding is die stelling gemaak dat die feitemateriaal rigting en vorm aan 'n studie kan verleen. Dit impliseer natuurlik geensins dat die gedissiplineerde, vormgewende/.....

(4)

vormgewende denke van die navorser uitgesluit word nie. Die volkekundige bly steeds wetenskaplike wat gedurig teorie en praktyk moet sintetiseer.

Om hierdie rede is die eintlike studie dus aangevoer met 'n breedvoerige uiteensetting van die verskillende volkekundige teorieë oor die grondslag en funksie van die godsdiens by primitiewe volke. Vanselfsprekend is die vroeë teorieë eintlik meer volledigheidshalwe behandel. Dit was egter die funksionele en meer kontemporêre beskouinge wat as kompas gedien het wat later aan die studie rigting kon gee, om sodoende die teoretiese met die praktiese te illustreer.

As introduksie tot die Mamabolo, word in hoofstuk II 'n kort beskrywing gegee van die geskiedenis en etniese verband van die stamme. Ten einde te kan aandui hoe die Mamabolo-godsdiens as 'n integrale deel van hulle kultuur funksioneer, het ons in hierdie hoofstuk ook 'n kursoriese oorsig van enkele kultuuraspekte gegee.

Hoofstuk III bestaan uit 'n analise van die tradisionele Mamabolo-opvattinge i.v.m. supernaturalistiese kragte van 'n persoonlike aard. In hoofstuk IV word aangetoon hoedat bg. opvattinge aangevul word deur 'n geloofsisteem wat in verband staan met onpersoonlike- of magiese kragte. Die wyse waarop die Mamabologodsdiens verbonde is met ander kultuuraspekte en hoe dit daarin uitgeleef word, word in hoofstuk V beskryf. Hoofstukke III, IV en V bevat dan ook die swaartepunt van die studie.

Die slotbeskouing neem die vorm aan van 'n gevolgtrekking oor die aard van die huidige stand van die tradisionele Mamabologodsdiens en die faktore wat onses insiens hiervoor verantwoordelik was. Hierdie faktore word ten slotte uiteengesit en geanaliseer.

---

# H O O F S T U K I

## GODSDIENS<sup>1)</sup> AS KULTUURVERSKYNSEL

### Inleiding

Die studie van die godsdiens van 'n volk is vir die volkekundige van belang nie slegs omdat hy die betekenis van seremoniële handeling wat in verband met die godsdiens uitgeoefen word, wil navors nie, maar ook omdat die godsdienstige oortuiging een van die vernaamste, indien nie dié vernaamste nie, faktore is wat die sosiaal-kulturele gedrag en die lewe van die individu bepaal. Om dus die gedragpatroon, etiese beskouinge en die lewenshouding van mense te kan begryp, is dit vir die volkekundige noodsaaklik om 'n diepgaande studie te maak van die godsdiens van die besondere volk waarmee hy te doen het.

Alreeds op hierdie stadium moet die volgende feit beklemtoon word: 'n Volkekundige belangstelling in godsdienstige stelsels het nie die bepaling of 'n besondere godsdiens bestempel kan word as waar of as vals ten doel nie. Geen etiese evaluering wil gemaak word van godsdienstige stelsels wat deur die belyers daarvan as hul eie en as „waar“ beskou word nie. Hier het ons dus te doen met die beginsel van kulturele relativisme wat deur Herskovits as volg gestel word: „Judgments are based on experience, and experience is interpreted by each individual in terms of his own enculturation“. <sup>2)</sup>

Die volkekundige bevind hom op vaster grond wanneer hy geïnteresseerd is in godsdiens as een van die kulturele universalities; as daardie aspek van enige kultuur - waar ookal in ruimte en tyd - wat verband hou met die mens se geloof in en gevoel van afhanklikheid van 'n bonatuurlike krag of kragte. Hier word dus aangesluit by Buck wat sy standpunt op arbitrêre wyse/.....

- 
- 1) Die term godsdiens word hier in sy wydste betekenis gebruik en moet as sinoniem met die term religie beskou word. Vgl. bv. Engels: „religion“ wat sowel godsdiens as religie vertaal
  - 2) Herskovits M.J. : 1958 : Cultural Anthropology, bl. 351.

wyse stel: „As an anthropologist, I see religion as an essential part of the culture of any people”.<sup>1)</sup>

Dit is voorts noodsaaklik om daarop te wys dat die begrip bonatuurlike krag slegs betrag en verstaan kan word binne verband van 'n eie bepaalde lewensisteem. Die bonatuurlike,<sup>2)</sup> wat by semantiese implikasie alles is wat nie deur die mens as natuurlik aanvaar word nie sluit dus 'n element van interpretasie en beoordeling vanaf die betrokke mens se waarnemings- en ervaringsvlak in, en kan dus verskil van kultuurpatroon tot kultuurpatroon.<sup>3)</sup> Wat binne 'n bepaalde kultuur as onbeheerbaar, onverklaarbaar en dus as bonatuurlik beskou word, hoef nie noodwendig in 'n ander kultuur buite die rasionele begripveld te val nie. In dieselfde mate is die teenoorgestelde ook waar. Met hierdie feit in gedagte word dit vir die Westerse waarnemer begryplik waarom die Mamabolo bv. nie die dood van 'n stamgenoot wat deur die weerlig getref is, as natuurlik kan beskou nie, maar dit toeskryf aan die werking van kwaadwillige bonatuurlike kragte. By die Bantoe van Suid-Afrika word trouens orals aangetref dat natuurlike verskynsels soos siekte en dood, slegte oeste, vrekte onder die vee, teëspoed en neerlaag in die oorlog dikwels nie toegeskrywe word aan natuurlike oorsake nie.<sup>4)</sup> Laasgenoemde voorbeelde dui aan dat die kulturele filter - wat van gemeenskap tot gemeenskap mag verskil - die determinant is wat bepaal of die aard van die filtraat natuurlik of bonatuurlik is.

Omdat/....

- 
- 1) Buck P.H. : 1940 : Anthropology and Religion, bl. 94.
  - 2) Norbeck omskryf die begrip „bonatuurlik” of „supernaturalisties” as volg: „By "supernaturalism" we mean to include all that is not natural, that which is regarded as extraordinary, not of the ordinary world, mysterious and unexplained or unexplainable in ordinary terms". (Norbeck E.: 1961: Religion in Primitive Society, bl. 11).
  - 3) Sien De Villiers C.M. en Coertze P.J. : 1960 : „Godsdiens" in Coertze P.J.(ed.) : Inleiding tot die Algemene Volkekunde, bl. 178.
  - 4) Sien Hanekom C. : 1958 : Ontspanning en Vryetydsbesteding by die Bantoe van Suid-Afrika, bl. 24.

Omdat die opvatting van die bonatuurlike of supernaturalistiese dus nie in alle kulture dieselfde is nie, kan die verskil in vorm van die dienooreenkomstige godsdienstige praktyke, wat ten doel het om die mens in harmonieuse verhouding tot die supernaturalistiese wêreld te bring, nou ook begryp word. De Villiers en Coertze stel hulle standpunt as volg: „Die voorstellings wat die mens vir homself van die bonatuurlike maak en die gedragsvorme wat hy daarteenoor ontwerp, vorm deel van die kultuurpatroon van elke volk”.<sup>1)</sup> Hieruit volg dat dit alleen as onderdeel van 'n bepaalde kultuurpatroon is, dat 'n bepaalde godsdienstige stelsel verstaan kan word.

A. Universele kenmerke van godsdienstige stelsels

Alhoewel Evans-Pritchard<sup>2)</sup> waarsku teen die gevaar van veralgemenings aangaande universele kenmerke van godsdiens, en Herskovits<sup>3)</sup> wys op die groot verskeidenheid in godsdienstige fenomene en manifestasies, is nagenoeg alle volkekundiges dit eens dat sommige algemene karakteristieke eienskappe deur alle godsdienste gedeel word.<sup>4)</sup> Die aanwesigheid van die volgende elemente in alle godsdienste is opvallend: (a) Die geloof in 'n krag of kragte wat binne en buite die mens en die Skepping as geheel werkzaam is en wat bonatuurlik van aard is. (b) Die geloof dat hierdie krag of kragte invloed op die lewe van die mens en die gang van die natuur kan uitoefen. (c) 'n Bepaalde houding van die mens teenoor hierdie krag of kragte. Dit is juis in sodanige essensiële kentrekke dat Hoebel die sine qua non van godsdiens sien. Oor die bestaan van hierdie universele elemente skryf hy as volg: „They are found in the belief in supernatural forces combined with particular ways of behaving in consequence of such belief”.<sup>5)</sup>

Ook/....

- 
- 1) De Villiers C.M. en Coertze P.J., a.w., bl. 181.
  - 2) Sien Evans-Pritchard E.E.(ed.): 1954 : The Institutions of Primitive Society.
  - 3) Sien Herskovits M.J., a.w., bls. 216-217.
  - 4) Sien Keesing F.M. : 1958 : Cultural Anthropology, bl. 324.
  - 5) Hoebel E.A. : 1958 : Man in the Primitive World, bl. 526.

Ook wat basiese vorm aanbetref, toon alle godsdienste 'n formele ooreenkoms met mekaar. Vir eers is daar in elke godsdienst die tradisionele oorkonde aangaande die bomenslike oorsprong van die godsdienst. Verder is daar in elke godsdienst 'n sekere leer (dogma) wat op openbaring berus. Ook bevat elke godsdienst sekere wette wat aan die mens voorskrywe wat hy moet doen, en wat hy moet nalaat (sedeleer), en eindelik is daar in elke godsdienst 'n aantal voorgeskrewe seremonies wat uitgevoer moet word.

Alhoewel die plaaslike- of streeksmanifestasies daarvan uniek is, is godsdienst inderdaad 'n universele fenomeen in die mens se ervaring met deurgaans dieselfde basiese kenmerke. Oral vorm dit 'n integrale deel van die mens se lewe en voortbestaan en daarom moet die grondslag daarvan by die mens self gesoek word.

B. Beskouinge deur eksponente van vroeëre gedagterigtings in die volkekunde oor die grondslag en ontwikkeling van die godsdienst .

Dit is duidelik dat, wanneer nagegaan word watter sienswyses volkekundiges van tyd tot tyd gehuldig het oor die grondslag en ontwikkeling van die godsdienst, hierdie sienswyses in 'n groot mate verband gehou het met die verskillende gedagterigtings wat verteenwoordig word deur die verskillende volkekundige skole. Dienooreenkomstig het volkekundige sienswyses oor die godsdienst dus 'n geskiedkundige ontwikkeling deurloop wat parallel was met die geskiedkundige ontwikkeling van volkekundige teorie. Waar daar bv. vandag veral gepoog word om die vorm en funksie van godsdienstige stelsels, gesien as 'n funksionele onderdeel van 'n bepaalde kultuur, te begryp, was skrywers en denkers in die verlede veral op soek na verklarings vir die ontstaan van godsdienstige opvattinge.

Nieteenstaande geldende kritiek teen vroeëre gedagterigtings, het sommige van die teorieë tog gelei tot 'n meer kontemporêre stadium waar dit moontlik is om 'n mate van konvergensie te bewerkstellig. Die positiewe aspekte van gedagterigtings uit die verlede, alhoewel dit nie daarin kon slaag om bevredigende/....

(9)

ende „verklarings“ te bied oor die grondslag van die godsdiens nie, lê veral daarin dat dit die aandag gevestig het op die groot verskeidenheid van godsdienstige fenomene en manifestasies.

In die volgende paragrafe word kortliks enkele voorbeelde gegee van ewolusionistiese en historiese verklarings oor die grondslag van die godsdiens. Ook Durkheim se sosiologiese benadering is hier van belang in soverre as wat dit lig werp op die funksionele gedagterigting en meer bepaald dié van Radcliffe-Brown. Aangesien dit nie noodsaaklik is vir die doeleindes van hierdie studie nie, word nie breedvoerig kritiek gelewer op die verskillende teorieë nie. Geldende besware teen meeste van hierdie teorieë het reeds van tyd tot tyd in gepubliseerde vorm verskyn.

(i) Die ewolusionistiese benaderingsrigting

Die meeste teorieë oor die oorsprong van die godsdiens is van 'n psigologiese aard en veronderstel 'n uniliniêre ontwikkelingsgang, vanaf verskillende „beginpunte“ om uiteindelik in monoteïsme te kulmineer. Gerieflikheidshalwe kan hierdie teorieë in twee kategorieë verdeel word, nl. rasionalisties en emosionalisties.<sup>1)</sup> By die grootste aantal van die skrywers wat 'n psigologiese verklaring vir die ontstaan van godsdiens bied, word 'n introspektiewe formulering aangetref deur hulleself in die eenvoudige stamomgewing te plaas en dan te veronderstel hoe supernaturalistiese gedagtes sou ontstaan het.

'n Goeie voorbeeld van die rasonele gedagtegang wat veronderstel dat godsdienstige opvattinge die bewustelike poging van die mens was om sy eksterne omgewing te verstaan en hom daarby aan te pas, word gevind in die teorie van E.B. Tylor.<sup>2)</sup> Volgens hierdie skrywer het die mens sonder die hulp van goddelike/....

---

1) Vir 'n min of meer soortgelyke indeling : Sien Goode W.J. : 1951 : Religion among the Primitives, bl. 241. Vgl. ook Norbeck E., a.w., bl. 16.

2) Sien Tylor E.B. : 1929 : Primitive Culture, Vol. I, Hoofstuk XI; Vol. II, Hoofstuk XII - XVIII. Vgl. ook Tylor E.B. : 1930 : „Animism“ in Calverton V.F.(ed.): The Making of Man, bls. 635-659.



delike inspirasie of openbaring, op grond van verstand en rede en a.g.v. sy geloof in geeste, tot 'n natuurlike godsdiens gekom. Vir Tylor, wat veral bekend is as die vader van die animisme, is die minimum definisie van godsdiens „... a belief in spiritual beings”.<sup>1)</sup> Oor animisme laat hy hom soos volg uit: „...the theory of Animism divides into two great dogmas, forming part of one consistent doctrine; first, concerning souls of individual creatures, capable of continued existence after death or destruction of the body; second, concerning other spirits, upward to the rank of deities”.<sup>2)</sup>

Tylor se ondersoek gaan veral oor twee sake: Vir eers hoe die idee van geestelike wesens by die mens sy ontstaan kon gehad het, en dan hoe uit hierdie idee alle ander vorms van supernaturalisme kon ontwikkel het. Die geloof in geestelike wesens het volgens hom ontstaan uit die bewuswording van twee reekse van biologiese probleme nl. die verskil tussen 'n lewende liggaam en 'n lyk, en die vraag na die aard van dáárdie wesens wat 'n mens teëkom in jou drome, visioene, ens. Die bewuswording van hierdie probleme moes die mens noodwendig tot die gevolgtrekking lei dat „... every man has two things belonging to him, namely a life and a phantom”.<sup>3)</sup> Aangesien die lewe sowel as die dubbelganger albei aan die liggaam verbonde is, behoort hulle ook aan mekaar verbonde te wees. Hierdie logiese stap het tot die volgende resultaat gelei: Die geloof in 'n gees-siel, kenmerkend van mense, diere en bepaalde voorwerpe. Vanuit hierdie basiese idee het voorouerverering sowel as fetisjisme en natuurverering as logiese gevolgtrekking ontstaan.

Aangesien die lewende mense die oorledenes nog teëkom in hulle drome, glo hulle dat die geeste van die oorledenes weer sal terugkeer na die liggame. Derhalwe word die liggaam versorg en bewaar. Voedsel en drank word geplaas by die liggaam van die/....

---

1) Tylor E.B. : 1929 : Primitive Culture, Vol. I, bl. 424.

2) t.a.p. bl. 426.

3) t.a.p. bl. 428.

(11)

die oorledene. Dat die liggaam later egter vergaan, maar die gees tog nog teëgekrom word (bv. in drome) gee vervolgens aanleiding tot die opvatting dat 'n gees ook wel selfstandig kan bestaan sonder om in 'n liggaam te woon. Hierdie geeste kan hulle intrek neem in bome, in diere, in ander persone of selfs in lewelose voorwerpe. Langs hierdie weg verklaar Tylor die ontstaan van fetisjisme<sup>1)</sup> en natuurverering.

Uit hierdie natuurverering kom 'n deïfikasie van natuurver- skynsels tot stand wat vir die primitiewe mens 'n magdom van gode daarstel, wat beskik oor bepaalde natuurkragte, bv. reën- gode, dondergode, vrugbaarheidsgode ens., wat dan op 'n nog latere stadium uiteindelik gepersonifieer word. So ontstaan politeïsme.

Dieselfde evolusionistiese ontwikkeling vind by voorouer- verering plaas. Die persone wat op aarde belangrik is, sal in die hiernamaals belangrike geeste wees wat naderhand in 'n soort van heersersklas onder die voorvadergeeste ontwikkel. Mono- teïsme ontstaan dan uiteindelik in albei gevalle as die hoogste ontwikkelingsvorm deurdat die een god 'n meer verhewe posisie onder die gode verower en die ander uiteindelik van die toneel verdwyn.

So oortuigend is Tylor se ontwikkelingsreeks voorgestel dat sy teorie feitlik onwankelbaar gestaan het tot aan die einde van die eeu. Toe is dit 'n leerling van hom nl. Andrew Lang<sup>2)</sup> wat sy gevolgtrekkinge in twyfel getrek het. Lang wys daarop dat geloof in gode, en selfs monoteïsme by volkere voorkom wat betreklik primitief is, bv. by die Australiërs. Aan die ander kant kom voorouerverering voor by volkere wat relatief hoër ontwikkel is. Hy kritiseer nie slegs die volgorde waarin  
Tylor/.....

---

1) t.a.p. bl. 501.

2) Lang A. : 1898 : The Making of Religion.

Tylor die godsdienste plaas nie, maar toon ook aan dat sy psigologiese verklaring onhoudbaar is. Ook volkekundiges soos Lowie<sup>1)</sup> en Malinowski<sup>2)</sup> lewer later grondige kritiek op Tylor se teorie.

Frazer,<sup>3)</sup> 'n leerling van Tylor, is ook van mening dat rasionele denke ten grondslag van die godsdienste lê. Hy reken egter dat die magie ouer as godsdienste is. Vir towergeloof is 'n geloof in die bestaan van geeste geen voorvereiste nie en derhalwe beskou hy magie as pre-animisties.<sup>4)</sup>

Frazer maak 'n skerp onderskeiding tussen magie en godsdienste en beskou magie as die kwasi-wetenskap van die primitiewe mens met behulp waarvan hy, vir eie doeleindes, poog om die gang van die natuur te beïnvloed. Nadat die mens eers vasgestel het dat die presiese resitering van formules en ander meganiese manipulasies nie daarin kon slaag om die verlangde resultate te bewerkstellig nie, het hy hom begin toelê op 'n ander vorm van gedrag. Hierdie ander vorm van gedrag wat Frazer godsdienste noem, beteken die onderwerping van die mens aan die supernaturalistiese, in teenstelling met sy vroeëre pogings tot kontrole daarvoor. Magiese formules en meganiese manipulasies word nou vervang deur gebed, verering en ander vorms van soenoffer.

Die vernaamste beswaar teen Frazer se pre-animistiese teorie is dat dit op gebrekkige volkekundige feite berus. Hoofsaaklik is hierdie teorie ook gebaseer op gegewens in die werk van Spencer en Gillen oor die stamme van Sentraal Australië.<sup>5)</sup> Deur te veronderstel dat die Oud-Australiërs aanvanklik net magie beoefen het, is die aanvaarding van 'n feit wat gegrond is op onvolledige waarneming. Dit kan ook hier genoem word dat die tegniese toepassing van magie as 'n primitiewe wetenskap 'n oorsaak-en-gevolg verhouding veronderstel wat vergelykbaar is met/.....

1) Lowie R.H. : 1952 : Primitive Religion, bls. 106-134.

2) Malinowski B. : 1954 : Magic, Science and Religion, bl. 18.

3) Frazer J. : 1928 : The Golden Bough.  
1910 : Totemism and Exogamy, Vol. I.

4) Sien Frazer J., a.w., bl. 141.

5) Sien Spencer W.B. en Gillen F.J. : 1899 : The Native Tribes  
of Central Australia.

met 'n wetenskaplik beheerbare eksperiment waarin die „wette van die natuur" se werking verstaan word. Maar die wetenskap het te doen met die bekende terwyl magie gemoeid is met wat in 'n kultuur die supernaturalistiese genoem word. Die opvatting dat magie 'n primitiewe wetenskap is, word vandag deur nagenoeg alle volkekundiges verwerp.<sup>1)</sup>

Marett<sup>2)</sup> se animatisme kan genoem word as voorbeeld om die opvatting dat die emosionele disposisie van die mens ten grondslag van die godsdiens lê, te illustreer. Hy is van mening dat animisme voorafgegaan is deur 'n pre-animistiese stadium. Alhoewel hy bereid is om die geloof in die besieldheid van verskynsels, soos deur Tylor gepostuleer, te aanvaar, beklemtoon hy egter die feit van 'n lewende beginsel in verskynsels sonder onderskeiding tussen die lewende siel en liggaam van die verskynsel. 'n Gevoel van verwondering teenoor indrukwekkende manifestasies van die natuur kan selfs aanleiding gee tot die ontwikkeling van 'n onpersoonlike „mag" wat vergelykbaar is met die Polinesiese mana.

Marett is dus nie van mening dat die grondslag vir alle godsdiens in animisme gesoek moet word nie. Dit is vir hom eerder die resultaat van 'n spontane emosionele reaksie wat by die mens opgewek word deur natuurverskynsels. Indrukwekkende gebeurtenisse en verskynsels soos stormwinde, uitbarstings en verduisterings kan deur die mens as bonatuurlike lewende wesens gesien word wat hom met bewondering, eerbied en vrees vervul.

Emosionele reaksies wat by die mens opgewek word deur natuurverskynsels bied onses insiens egter geen bevredigende verklarings vir die grondslag van die godsdiens nie. Die veronderstelling dat die mens ten aanskoue van dinge wat hy dikwels in sy lewe waarneem of beleef, met ontsag en vrees vervul word,  
oortuig/....

---

1) Sien Keesing F.M., a.w., bl. 332.

2) Marett R.R. : 1914 : The Threshold of Religion.

oortuig geensins. Dit kan ook genoem word dat geen kategorie van dinge as 'n soort universele godsdienstige dinamo aanvaar word nie. Die aard van vrees- of ontsag inboesemende dinge kan verskil van kultuur tot kultuur; emosionele reaksie is dus nie inherent aan bepaalde situasies nie, maar word kultureel gestimuleer.<sup>1)</sup>

ii) Die historiese benaderingsrigting

Die historiese rigting in die volkekunde was in 'n groot mate 'n reaksie teen die evolusionistiese rigting. Veral het die historici in opstand gekom teen die werkmetode van die klassieke evolusioniste en die toepassing van 'n uniliniêre ontwikkelingsreeks op die mensdom. In hoofsaak het hierdie skool na vore gekom met 'n bepaalde metodiek wat aangewend moet word om die relatiewe ouderdom van kulture en hulle invloed op mekaar vas te stel. Vir die historici was die volkekunde die geskiedenis van die skriflose volkere wat ontleed moes word uit die verspreiding van kulturelemente en kultuurtypes oor die wêreld.

Op die terrein van die godsdiens is dit veral Schmidt<sup>2)</sup> wat op hierdie stadium 'n nuwe benadering tot die probleem daarstel. Hy is van mening dat die godsdiens subjektief en objektief gedefinieer moet word: Subjektief is dit die bewussyn van afhanklikheid by die mens van een of meer transkendentale persoonlike mag of magte tot wie die mens in 'n wederkerige verhouding staan. Objektief is dit die somtotaal van handelingewaar in hierdie afhanklikheidsgevoel uiting vind, bv. gebed, offerhande, e.d.m.<sup>3)</sup>

Indien hierdie definisie van Schmidt nou aanvaar word, moet dit egter onses insiens nie so verstaan word asof die objektiewe godsdiens bloot die resultaat is van die subjektiewe godsdiens nie, en dus sy oorsprong het in die subjektiewe gevoelens van die mens nie. Want daar is geen godsdiens wat hom  
nie/...

---

1) Vgl. Norbeck E., a.w., bl. 19.

2) Schmidt W. : 1912 en 1926 : Der Ursprung der Gottesidee, Vols. I - IX.

3) Sien Schmidt W. : 1935 : The Origin and Growth of Religion, bl. 2.

nie beroep op 'n openbaring nie, en dit is juis hierdie objektiewe godsdiens wat berus op openbaring aan die mens. Die beswaar wat egter teen hierdie definisie ingebring kan word, is dat dit nie elasties genoeg is om aan te wend vir al die verskynsels wat in die volkerewêreld aangetref word nie. Die uitdrukking „transkendentale, persoonlike mag" is nie omvattend genoeg om al die wesens of magte wat in die godsdienste van sommige volkere 'n rol speel, te omskryf nie.

Naas hierdie definisie van godsdiens is vir Schmidt ook van kardinale belang die omskrywing van die wyse of tegniek hoe hierdie definisie toegepas moet word. Dit is slegs by wyse van die vergelykende geskiedenis van godsdiens dat daar tot 'n duidelike begrip van hierdie onderwerp gekom kan word. 'n Vergelykende geskiedenis stel die student in staat om die kern en gang van godsdienstige feite te verstaan en is nie slegs 'n tipologiese neweskikking van godsdienstige feite nie. Dit gaan ook nie slegs oor 'n relaas van die uiterlike verloop van sake nie, maar poog om die kousale verband van aksie en reaksie tussen die feite te ondersoek.

Schmidt aanvaar die bestaan van 'n argaïese kultuur en tipeer die godsdienstige aspek daarvan positief sowel as negatief. Positief is dit die geloof in 'n oppergod, die verband tussen godsdiens en etiek en die begin van gebed en ritueel. Negatief is dit die afwesigheid van voorouerverering en magie. Hierdie „beginpunt" is vir hom die resultaat van 'n oeropenbaring aan die mens.

Volgens Schmidt is dit nou moontlik om vanaf hierdie basis die ontwikkeling van drie van mekaar onafhanklike en diverse strukturele lyne aan te toon, nl. akkerbou, totemisme en veeherdery. Akkerbou was 'n vroulike ontdekking en dit het meegebring 'n matriliniêre oriëntering van die gemeenskap wat o.a. uitdrukking gevind het in die aanbidding van die maan as 'n vroulike supernaturalistiese wese. Hierdie toedrag van sake gee aanleiding tot 'n reaksie by die mens wat tot gevolg het die ontwikkeling/....

ontwikkeling van animisme en voorouerverering. Die verset teen die posisie van die vrou blyk ook verder uit die stigting van geheime verenigings deur die mans. 'n Tweede totemistiese kultuur wat elders ontstaan, word gekenmerk deur manlike voorrang en die neiging om die son aan te roep as 'n manlike bonatuurlike wese. Kenmerkend ook van hierdie ontwikkeling is die vertroue in magie in teenstelling met die afhanklikheid van 'n argaïese oppergod. Die pastorale ontwikkelingsmoontlikheid, in teenstelling met die bg. diversiteite, veronderstel eintlik geen noemenswaardige afwyking van die oorspronklike grondpatroon, nl. argaïese monoteïsme nie. Dit is egter nie die son of die maan nie, maar wel 'n verhewe hemelgod wat hier in die sentrum van geloofsoortuiging staan.

As verklaring vir latere manifestasies van godsdiens gaan Schmidt uit van die standpunt dat dit die resultaat is van 'n wisselwerking tussen die bg. drie primêre variasies van die argaïese kultuur.

By 'n formulering van kritiek op bg. teorie moet in alle billikheid teenoor Schmidt, aangesluit word by die verklaring van Penniman: „No one has ever arranged so much evidence in so masterly a manner..”<sup>1)</sup> 'n Probleem wat egter hieruit voortspruit is die byna onmoontlikheid daarvan om so 'n massa bewysmateriaal te kontroleer. Oor die aard van hierdie bewysmateriaal word die leser daarvan genoodsaak om nogeens aan te sluit by Penniman waar hy sê: „...it is hard to believe that some of his decisions as to ethnological age are not on as subjective a basis as those of the psychological school, when they assert, for/.....

---

1) Penniman T.K. : 1952 : A hundred years of Anthropology, bl. 328.

for example, that the idea of mana is psychologically prior to that of animism".<sup>1)</sup> So is Schmidt se beklemtoning van ekonomiese determinasie in die godsdienstige lewe slegs 'n hipotetiese rekonstruksie wat nie sonder meer aanvaar kan word nie. In die lewe van die Suid-Afrikaanse Bantoe het ons eerder voorbeelde van 'n godsdienstige determinasie in die ekonomiese lewe.

(iii) Die sosiologistiese benaderingsrigting

Durkheim<sup>2)</sup> se opvatting oor die grondslag van die godsdiens is feitlik die enigste voorbeeld van 'n sosiologistiese benadering t.o.v. hierdie probleem.<sup>3)</sup> Dit kan hier genoem word dat Durkheim se standpunt as sosioloog sy finale beslag gekry het onder invloed van Comté wat teen die middel van die 19<sup>e</sup> eeu begin aandring het op 'n wetenskaplike benadering t.o.v. verskynsels i.v.m. die sosiale lewe van die mens.<sup>4)</sup> Ook is dit van belang om daarop te wys dat Durkheim se klassieke verwysing na „social facts" en „collective representations" 'n belangrike invloed op Radcliffe-Brown in Engeland uitgeoefen het.<sup>5)</sup>

In teenstelling met Tylor kom Durkheim na vore met 'n anti-naturalistiese benadering. Hy sien die godsdiens van 'n bepaalde gemeenskap as 'n kollektiewe uiting van die gemeenskap, 'n „collective representation"<sup>6)</sup> en as sodanig kan sy standpunt as kollektivisties beskou word. As sosioloog beklemtoon hy die betekenis en rol van die sosiale verband in die lewe van die mens.

Vir eers gaan dit vir Durkheim om die universele kenmerk in alle godsdienste nl. die onderskeid tussen die sakrale en die profane en die feit dat die sakrale altyd in gemeenskapsverband vereer/....

---

1) t.a.p.

2) Durkheim E. : 1954 : The Elementary forms of the Religious Life.

3) Die sosioloog Herbert Spencer se teorie na die oorsprong van die godsdiens toon bv. geen sosiologiese inslag nie. Hy is van mening dat die name van gestorwe helde 'n belangrike plek in die taal verkry het en mettertyd as goddelik beskou is. (Sien Spencer H.L. : 1896 : The Principles of Sociology).

4) Sien Bidney D. : 1954 : Theoretical Anthropology, bl. 87.

5) Sien Potgieter E.F. : 1956 : Die Gebied en Taak van die Volkekunde, bl. 13.

6) Durkheim E., a.w., bl. 10.



vereer word. Hy beklemtoon die individu se verbondenheid met en afhanklikheid van sy groep en meen dat dit juis die gemeenskapsbewussyn is wat ten grondslag lê van die begrip sakrale. Daar bestaan dus 'n sterk korrelaat tussen die verhouding van mens tot gemeenskap en die verhouding mens tot godheid.

Die individu se gebondenheid aan en afhanklikheid van sy sosiale omgewing kom veral in skerp fokus a.g.v. sy besondere inskakeling by sy meer onmiddellike groep, nl. die sibbe- of totemgroep. Dit is veral m.b.t. die individu se verbintenis met hierdie groep dat die verhouding mens en godheid die sterkste na vore tree en die gemeenskap dus eintlik vir die mens sy god is. Hierdie begrip is egter abstrak en daarom word dit nodig om dit in een of ander vorm te konkretiseer. As simbool van die gemeenskap word nou 'n dier of voorwerp gekies waarteenoor godsdienstige respekshandeling, soos teenoor 'n godheid, uitgevoer word. Durkheim besluit dat die totem 'n sakrale betekenis het slegs omdat dit 'n simbool van die gemeenskap is. Hierdie standpunt van Durkheim is hoofsaaklik gegrond op die belangrikheid van totemisme in die lewe van die Australiese inboorlinge as verteenwoordigende die mees primitiewe lewende mense. Totemverering is dan ook vir hom die primitiefste soort godsdiens.

Benewens die feit dat Durkheim geen bevredigende verklaring vir die oorsprong van die godsdiens bied nie, gaan sy beskouing, soos ook die geval met baie ander teorieë is, mank aan 'n gebrek aan volkekundige feite. By volkere soos die Kongo pigmië en die Boesmans wat ook beskou kan word as die draers van die primitiefste kulture, is totemisme bv. heeltemal onbekend, nieteenstaande die feit dat hierdie mense tog wel 'n godsdiensstelsel het. Waar totemisme aangetref word, word die totems ook selde, indien ooit, aanbid. Alhoewel die Sothovolke van Suid-Afrika die totem vereer, of, soos hulle dit uitdruk die totem „dans" (bina) en sekere taboereëls daarmee in verband staan, is dit nie 'n vorm van aanbidding nie.

Afgesien/....

Afgesien van hierdie etnologiese fout, begaan Durkheim ook 'n sosiologiese fout. Indien die sakrale, soos hy beweer, 'n verklanking is van die kollektiewe bewussyn, dan rym dit nie met sy postulaat dat 'n onderdeel van die groep, nl. sibbe, die determinant is van godsdienstige beskouinge nie.<sup>1)</sup> Die logiese konsekwensie van Durkheim se gedagtegang sou wees dat 'n kollektiewe voorstelling van die sakrale, juis neerslag moet vind in 'n groter sosiale eenheid soos bv. die stam.

Nadat Durkheim se teorie onderworpe was aan 'n spervuur van kritiek,<sup>2)</sup> verkeer dit inderdaad vandag op die akademiese agtergrond. Dit is egter veral in sy beklemtoning van die sosiale aard en rol van godsdiens dat Durkheim se besondere bydrae gesien moet word. In hierdie verband skryf Norbeck: „Emile Durkheim, as we know, saw the chief role of religion as supporting and uniting society". Hy verduidelik voorts hierdie standpunt van Durkheim as volg: „By common beliefs and especially by periodic joint rituals, the important "collective sentiments" of society were upheld and reaffirmed and its members bound together into a single moral community."<sup>3)</sup> In 'n ietwat gewysigde vorm, geniet hierdie standpunt tog vandag nog heelwat aandag.

### C. Latere en meer kontemporêre belangstellings

#### (i) Die Funksionele Skool

Om die kontemporêre stand van sake m.b.t. volkekundige belangstelling vir die godsdiens te verstaan, sal dit op hierdie stadium nodig wees om kortliks te verwys na die funksionele benaderings van Malinowski en Radcliffe-Brown. Alhoewel Radcliffe-Brown sy verbintenis met die funksionele skool ten sterkste ontken het,<sup>4)</sup> toon sy standpunt dat die studie van die menslike/....

---

1) Sien Lowie R.H., a.w., bl. 160.

2) Vgl. Parsons T. : 1949 : The Structure of Social Action, bls. 410-429.

3) Norbeck E., a.w., bls. 129-130.

4) Sien Radcliffe-Brown A.R. : 1956 : Structure and Function in Primitive Society, bl. 188

menslike samelewing niks anders is as 'n sosiale fisiologie nie, nogtans 'n sterk funksionele inslag. Hiervolgens is godsdienst, onderwys, regering ens. onderdele 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.<sup>1)</sup> Aan die ander kant is dit van belang om daarop te wys dat Malinowski, met sy besondere benadering van kultuur, eintlik nie tuishoort in die sosiaal antropologiese klimaat in Engeland nie. Vir doeleindes van hierdie studie het Radcliffe-Brown en Malinowski egter genoeg in gemeen om hulle hier saam te behandel. Malinowski is veral geïnteresseerd in godsdienst as 'n funksionele onderdeel van kultuur terwyl Radcliffe-Brown veral belangstel in die sosiale funksie daarvan.

Malinowski se beskouinge oor die godsdienst kan slegs verstaan word teen die agtergrond van sy opvattinge oor kultuur.<sup>2)</sup> Sonder om 'n volledige relaas hiervan te gee, kan hier slegs verwys word na sy beklemtoning van die besondere verband tussen biologiese behoeftes en kulturele prestasies van die mens. As verdere uitgangspunt aanvaar Malinowski ook die feit dat die verskillende aspekte van kultuur tot mekaar in 'n funksionele verband staan.

Vir Malinowski lewe die primitiewe mens in 'n wêreld waarin sy tegniese vaardigheid en vermoë tot rasionele denke vir hom slegs in 'n beperkte mate selfversekering en 'n beheer oor bestaanstoestande kan bied. Oral moet handeling wat op objektiewe kennis berus, aangevul word deur ander wat towerkunistig van aard is. Dit is wanneer die mens bewus word van "... the impotence of his knowledge and of his rational technique,"<sup>3)</sup> dat die hulp van die bonatuurlike ingeroep en daar van magie gebruik/....

---

1) t.a.p. bl. 181.

2) Sien Malinowski B. : 1944 : A Scientific Theory of Culture and Other Essays.

3) Malinowski B. : 1955 : Magic, Science and Religion, bl. 32.

gebruik gemaak word.<sup>1)</sup>

Alhoewel godsdiens vir Malinowski nie direk verbonde is met die mens se onmiddellike behoeftes nie, staan dit egter ook vir hom in 'n funksionele verband met die wyse waarop biologiese behoeftes in die primitiewe gemeenskap bevredig word. Malinowski skep inderdaad die indruk dat hy nie in staat is om godsdiens te betrag sonder inagneming van sy opvattinge oor magie nie. Godsdiens is dan vir hom weinig meer as 'n groter en beter soort magie. Indien magie te doen het met die „impasse" van menslike onvermoë in die lig van praktiese bestaansprobleme, dan het godsdiens te doen met „...the whole range of anxieties, forebodings and problems concerning human destinies and man's place in the universe".<sup>2)</sup>

Malinowski se pragmatiese interpretasie van magie en godsdiens eindig egter nie op die spekulatiewe vlak nie. Dit is eweso van toepassing op die streng empiriese gegewens van ekonomiese onderneming in 'n primitiewe gemeenskap en dit is veral in hierdie verband dat die positiewe aspekte van sy benadering die sterkste na vore tree. Inderdaad was hy een van die eerste persone wat pertinent die aandag gevestig het op die belangrikheid van magiese handeling wat as't ware dien as sinjale waardeur werk ingewy en deur opeenvolgende stadia gelei word.<sup>3)</sup> Ook in die ekonomiese lewe van die Mamabolo, word hierdie feit opnuut geïllustreer.

Voorts vestig Malinowski die aandag daarop dat godsdiens, en dus ook magie, dien ter integrasie van 'n kultuur tot 'n steeds hegte eenheid. Hier word gedink aan die toordokter wat

o.a./....

- 
- 1) Hierdie pragmatiese of utilistiese opvatting van Malinowski oor die grondslag en rol van magie herinner sterk aan Lowie se standpunt dat die swakheid van die mens aan die een kant en sy wil om te leef aan die ander kant, ten grondslag lê van sy geloof in die bonatuurlike. (Lowie R.H. : 1934 : An Introduction to Cultural Anthropology, bl. 298).
  - 2) Malinowski B. : 1931 : „Culture" in Encyclopaedia of the Social Sciences, Vol. IV, bl. 641.
  - 3) Sien Nadel S.F. : 1957 : „Malinowski on Magic and Religion" in Firth R.(ed.) : Man and Culture. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski, bl. 195.

o.a. beheer het oor bepaalde arbeidsaktiwiteite, en wat, deur die leiding wat hy gee, 'n sterk koördinerende faktor word.<sup>1)</sup> Die dood as feit en die onsekerhede wat daarmee gepaard gaan, is een van die sterkste aansporings tot godsdiens.<sup>2)</sup> Aangesien die mens as gemeenskap voor hierdie onsekerhede te staan kom, bewerkstellig dit noodwendig die aanvaarding van sekere etiese en ander waardes volgens 'n algemene gestandaardiseerde patroon en stelsel.

A.g.v. die feit dat Malinowski 'n té meganiese ontwikkeling van kultuur probeer daarstel, waarin nie genoeg rekening gehou is met die aard van die mens soos onderskeie van die dier nie, slaag ook hy nie daarin om 'n redelike verklaring te bied vir so 'n algemeen wesenlike bestanddeel van kultuur soos godsdiens nie. Sy standpunt dat die grondslag van die godsdiens gesoek moet word in die menslike swakheid, bevredig geensins. Alhoewel die onvermoë van die mens 'n verskerping van sy afhanklikheidsgevoel en derhalwe 'n verskerping van sy godsdienstigheid kan meebring, kan dit egter nie die basis vorm vir die bestaan van godsdiens as afsonderlike kultuurverskynsel nie. De Villiers en Coertze verklaar dan ook: „Godsdiens as kultuurverskynsel in die lewe van die mens is veels te basies in sy hele bestaan dat dit gefundeer kan word op die negatiewe beginsel van ontvlugting van sy onmag”.<sup>3)</sup> As alternatiewe standpunt kan hier aangevoer word dat dit juis godsdiens is wat by die mens 'n gevoel van afhanklikheid stimuleer. Die aard van voorouerverering by die Suid-Afrikaanse Bantoe bied in iedere geval 'n sterk motivering vir hierdie stelling. Vir die Mamabolo is sy badimo (voorouergeeste) van kardinale belang in sy alledaagse bestaan. Nie alleen het hy sy lewe en beeste as erflating van hulle ontvang nie, maar tot hulle wend hy hom ook vir die geboorte/....

- 
- 1) Vgl. Malinowski B. : 1935 : Coral Gardens and their Magic, Vol. I, bls. 457-458.  
2) Sien Malinowski B. : 1955 : Magic, Science and Religion, bl.4  
3) De Villiers C.M. en Coertze P.J., a.w., bl. 179.

geboorte van kinders, die vermeerdering van sy beeste en sy algemene welstand. Geloofservaring leer dus hierdie mense om nie slegs op eie kragte staat te maak nie, maar hulle afhanklikheid van die bonatuurlike wêreld te erken.

In teenstelling met Malinowski se benadering van die godsdiens, wat hoofsaaklik gegrond is op die fisies-biologiese behoeftes van die mens, is Radcliffe-Brown hoofsaaklik geïnteresseerd in die sosiale waarde daarvan. In aansluiting by Durkheim hou hy hom veral besig met 'n interpretasie van die funksionele waarde van instellings deur te verwys na die gepostuleerde eenheid en solidariteit van die sosiale groep. M.a.w. hy aanvaar nie slegs sosiale integrasie as 'n feit nie, maar ook as 'n ideaal. Hiervolgens beskou hy alle kulturele fenomene - en dus ook godsdiens - as voortvloeiende uit die gemeenskap met die doel om in sosiale behoeftes eerder as in individuele behoeftes te voorsien.<sup>1)</sup>

Radcliffe-Brown is nie geïnteresseerd in 'n verklaring van of spekulasie oor die moontlike ontstaan of oorsprong van die godsdiens nie, maar is van mening dat daarvan 'n studie gemaak moet word as „... part of the complex system by which human beings are enabled to live together in an orderly arrangement of social relations.”<sup>2)</sup> Elke geloofstelsel het 'n bepaalde funksie in die gemeenskap, net soos elke liggaamsdeel 'n bepaalde werksaamheid en funksie het t.o.v. die hele liggaam. Die probleem van die volkekundige navorser is eerder 'n sosiologiese as 'n psigologiese of historiese probleem. Sonder om dus die bestaan van godsdiens psigologies of histories te verklaar, aanvaar Radcliffe-Brown eenvoudig „...that religion is everywhere an expression in one form or another of a sense of dependence on a power outside ourselves, a power which we may speak of as a spiritual or moral power.”<sup>3)</sup>

Dit/.....

- 
- 1) Sien Bidney D., a.w., bl. 370.
  - 2) Radcliffe-Brown A.R., a.w., bl. 154.
  - 3) t.a.p.

Dit is veral deur na te gaan wat die sosiale waarde en betekenis van ritusse en rituele handeling is, dat die navorser 'n beter begrip van die godsdiens self kry. In hierdie verband kom Radcliffe-Brown se algemene standpunt as navorser op die volgende neer:

(i) Elke gemeenskap is vir sy voortbestaan (d.i. as 'n bepaalde tipe gemeenskap) afhanklik van die bestaan van 'n sisteem van gesindhede by elke lid van daardie gemeenskap. Deur hierdie bepaalde sisteem van gesindhede word die gedrag van elke individu sodanig gereguleer dat die belange van die gemeenskap as 'n geheel daardeur bevorder word.

(ii) Op bepaalde geleenthede word deur die gemeenskap uiting gegee aan hierdie kollektiewe gesindhede deur middel van bepaalde seremonies en ritusse.

(iii) Hierdie kollektiewe uiting van gesindhede dien 'n tweërlei doel: Enersyds dien dit om die bestaande gesindheid te versterk en te hou op die benodigde graad van intensiteit in die gemoedere van die lede van die gemeenskap, en andersyds dien dit om die benodigde gesindhede op te wek by die jongere lede van die gemeenskap.<sup>1)</sup>

Indien hierdie hipotese van Radcliffe-Brown nou van toepassing gemaak word op een of ander gemeenskap of stam sou dit veronderstel om die volgende aan te toon:

(i) dat daar aan die een kant 'n verband is tussen die gewoontes wat waargeneem word en die geloofsbeskouinge en die stelsel van gesindhede in die gemeenskap;

(ii) dat daar aan die ander kant 'n verband is tussen die stelsel van gesindhede en die wyse waarop die gemeenskap saamgestel is.

Die betekenis van die godsdiens is vir Radcliffe-Brown dus te vinde in die feit dat dit oral 'n besondere deel van die sosiaal-kulturele patroon uitmaak. Die aanvaarding van hierdie uitgangspunt laat hom besluit dat die verskil in godsdiens-  
vorme/....

---

1) Sien Radcliffe-Brown A.R. : 1922 : The Andaman Islanders, bl. 233.

forme in ooreenstemming is met die sosiaal-kulturele verskille tussen gemeenskappe.<sup>1)</sup> Dat die godsdiens van 'n volk of stam die stempel dra van die besondere sosiaal-kulturele omgewing waarin hy hom bevind, word opnuut beklemtoon in hierdie studie oor die godsdiens van die Mamabolo. Hier word veral gedink aan die belangrike rol wat beeste speel in die kultuur van hierdie mense. Ook in die tradisionele godsdiens kom die bees weer na vore.

Dit is duidelik uit die voorafgaande dat sowel Malinowski as Radcliffe-Brown nie geïnteresseerd is om op grond van algemene rekonstruksies 'n verklaring te vind vir die ontstaan en ontwikkeling van godsdiens nie. Alhoewel Malinowski, gesteun deur psigologiese opvattinge, veral die verbintenis tussen godsdiens en die individu in skerpe fokus probeer bring, stel beide in die eerste plek belang in die vorm en funksie van godsdienstige stelsels gesien as 'n funksionele onderdeel van 'n bepaalde kultuur of gemeenskap. T.o.v. historiese rekonstruksies ter verklaring van die ontstaan en ontwikkeling van godsdienstige stelsels, is die standpunt van Radcliffe-Brown baie duidelik: Sodanige pogings is bloot spekulatief van aard en alvorens 'n behoorlike analitiese studie van 'n groots moontlike aantal stelsels binne kulturele verband gemaak is, kan dit eintlik geen bydrae lewer tot 'n beter begrip van die godsdiens nie.<sup>2)</sup>

Oor die huidige toedrag van sake m.b.t. funksionele studies op godsdienstige terrein skryf Norbeck as volg: „Out of a diverse background in which .... Malinowski and Radcliffe-Brown stand out prominently has emerged a body of scholarly studies called 'functionalist', which center upon the role of religion with reference to society and the individual, and the interrelationships between religion and other parts of culture, Functionalism has been the dominant theoretical orientation in modern analytical studies of religion among both anthropologists and/....

---

1) Sien Radcliffe-Brown A.R. : 1956 : Structure and Function in Primitive Society, bl.173.  
2) t.a.p. bl. 154.



and sociologists".<sup>1)</sup>

(ii) Kontemporêre opvattinge oor die sosio-kulturele rol van godsdiens in 'n gemeenskap

Dit word vandag algemeen aanvaar dat godsdiens verklarende sowel as geldigende funksies het. Vir alle etniese groepe bied dit allereers sistematiese antwoorde op die algemene waarom-vrae van die lewe wat betrekking het op die bestaan van die mens, die aard van die wêreld en die aard van die mens.<sup>2)</sup> Dit voorsien in 'n georganiseerde beeld van die heelal en werkstellig 'n min of meer ordelike verwantskap tussen die mens en sy omgewing.<sup>3)</sup> In hierdie verband speel mitologie veral 'n belangrike rol.

Met die geldigende funksies van godsdiens word bedoel dat dit met kragtige sanksies die basiese instellinge en oogmerke van 'n gemeenskap, wat belangrik is vir persoonlike gedrag, sosiale orde en kontinuiteit, ondersteun. Hier word veral gedink aan die familie en ander sosiale en politieke eenhede, morele en etiese kodes, ekonomiese stelsels, die basis van 'n sosiale stratifikasie en instellinge soos die huwelik.<sup>4)</sup> Hieruit vloei voort dat godsdiens nie betrag moet word in 'n waterdigte kompartement nie, maar in die globale ineengestremdeheid daarvan met ander lewensaspekte. In dieselfde verband skryf Keesing as volg: „As such, religion does not stand at one side of culture as a specialized compartment. It tends to interpenetrate all important and valued behavior".<sup>5)</sup>

Die belangrikheid van godsdiens op die algemeen kulturele vlak kom verder duidelik na vore by 'n betragting van die verband tussen godsdiens en etiek. As 'n faktor wat kulturele konserwatisme in die hand werk, speel dit 'n belangrike rol in die versterking en handhawing van kulturele waardes. Hieroor

skryf/....

1) Norbeck E., a.w., bl. 130.

2) Vgl. Keesing F.M., a.w., bl. 328.

3) Vgl. Beals R.L. en Hoijer H. : 1959 : An Introduction to Anthropology, bl. 558.

4) Sien Norbeck E., a.w., bl. 131. Vgl. ook Radcliffe-Brown A.R. a.w., bl. 169.

5) Keesing F.M., a.w., bl. 328.

skryf Beals en Hoijer as volg: „Though few religions apparently are as explicitly linked to ethics and morality as, for example Christianity and Judaism, it is probably true that all or most religions tend, implicitly at least, to support and emphasize particular culturally defined standards of behavior.”<sup>1)</sup>

Waar voorouerverering die prominente kentrek van 'n godsdiens-tige sisteem is, kan dit op 'n indirekte wyse konformasie tot 'n tradisioneel aanvaarde gedragswyse bewerkstellig. Alhoewel uitdruklike supernaturalistiese sanksies ter ondersteuning van etiese gedrag afwesig mag wees, kan enige afwyking van bestaande norme 'n terugtrekking van die voorouergeeste se goeie gesindheid meebring. T.o.v. die Suid-Afrikaanse Bantoe skryf Eiselen en Schapera bv. : „The Bantu demand moral behaviour within the family and tribe... And this is in complete harmony with their ancestor worship, for the common ancestor must of necessity resent any action by one of his descendants likely to harm another descendant and incidentally to upset the social order within the group.”<sup>2)</sup>

Afgesien van die bg. funksies van die godsdiens, het volkekundiges veral in die afgelope dekades heelwat aandag gewy aan wat genoem kan word utiliteitsfunksies. Alhoewel dit nie die grondslag vir die bestaan daarvan vorm nie, is ons ook van mening dat godsdiens wel 'n nuttigheidselement kan inhou.

Dit sou seker nie te vergesog wees om te verklaar dat alle mense op een of ander stadium te staan kom voor onverklaarbaarheid en probleme nie. Sulke situasies bereik miskien hulle mees universele en skerpste fokus in die krisis van die dood, wat in alle kulture omring en versag word met opvattinge en praktyke wat in verband staan met die verbygaan van „lewe”, hantering van die liggaam en opvattinge i.v.m. die hiernamaals. Daar is ook ander belangrike stadia of „punte” in die persoonlike of sosiale lewe soos swangerskap, geboorte, puberteit, inisiasie en/....

---

1) Beals R.L. en Hoijer H., a.w., bl. 560.

2) Eiselen W.M. en Schapera I. : 1953 : „Religious Beliefs and Practices” in Schapera (ed.) : The Bantu Speaking Tribes of South Africa, bl. 270.

en huwelik wat godsdienstige fokuspunte kan word. Wat betref die ekonomiese lewe, skryf Keesing in hierdie verband as volg: „For an agricultural people the growing cycle of cultivated plants is likely to have high points where religious activities come into focus, as at planting, transplanting, ripening, harvest....So, too, for herders there are the birth season, pasture conditions, and other points of crisis.”<sup>1)</sup> Hoogtepunte in die bestaan van die primitiewe mens soos hierbo genoem, kom gewoonlik in 'n siklus voor en kan derhalwe geantisipeer word. Dit is veral die geval met die individu se lewensgeskiedenis en met seisoensveranderings. Derhalwe word dit tegemoet gegaan met sistematiese voorbereidings. Goeie voorbeelde van bg. „godsdienstige brûe” word gevind in die lewe van die onderhawige Mamabolostamme en trouens by die Bantoe van Suid-Afrika in die algemeen.

Daar is egter ook ander krisismomente wat in die lewe mag voorkom en waarvan die koms onvoorspelbaar is. Kluckhohn beklemtoon hierdie faset van die godsdiens.<sup>2)</sup> Volgens hom is die basiese funksie daarvan om 'n mate van sekuriteit te verskaf in 'n wêreld wat, „...seen in naturalistic terms, appears to be full of the unpredictable, the capricious, the accidentally tragic”. Deur die verskaffing van „...consistency and reality...” aan ondervinding, slaag die godsdienstige stelsel daarin om die mens te dra oor daardie areas van die lewe „...beyond control of ordinary techniques and the rational understanding which works well in ordinary affairs.” Benedict verwys na hierdie aspek as „...the social life at those points at which it is felt most intensely”.<sup>3)</sup> So 'n standpunt is inderdaad niks anders as 'n meer gebalanseerde weergawe van Durkheim se teorie nie.

Uit/....

---

1) Keesing F.M., a.w., bl. 328.

2) Sien Kluckhohn C. : 1942 : „Myths and Rituals : a General Theory”, in Harvard Theological Review, 35, bls. 45-79.

3) Benedict R. : 1938 : „Religion” in Boas F. : (ed.) : General Anthropology, bl. 628.

Uit die voorgaande bespreking het dit algaande duidelik geword dat godsdienstige aangeleenthede, afgesien van die persoonlike aard daarvan, ook sosiale gebeurtenisse is. Dit is vandag 'n aanvaarde feit dat godsdienstige ritueel en seremonie, tesame met die uniformiteit van geloof, grootliks bydra tot sosiale deelname en solidariteit. Mensse van die plaaslike groep, sowel as dié van naburige groepe, kom bymekaar om deel te neem aan gesamentlike aktiwiteite in 'n hoogsbelaaide emosionele atmosfeer. Oor sodanige byeenkomste skryf Beals en Hoijer soos volg: „In this fashion individuals renew and reinforce their identification with the social unit as a whole, and so gain, not only a heightened social cohesion, but also a greater individual security”.<sup>1)</sup>

In die voorafgaande paragrawe is aangedui dat godsdiens as kultuuraspek van kardinale belang is in die lewe van die individu of gemeenskap. Aangesien dit ook so 'n basiese verskynsel in die lewe van die mens is, moet, soos voorheen vermeld, die grondslag of wese daarvan by die mens self gesoek word.

#### D. Die wese van die godsdiens

Omdat godsdiens by alle volkere van alle tye as 'n wesenlike bestanddeel van hulle kultuur aangetref word, is die grondslag daarvan klaarblyklik 'n ingeskape wesenstrek van die mens. Bavinck sê: „De religio subjectiva is allereerst eene habitus, een zekere aanleg in den mensch...Zulk een habitus is er in iederen mensch”.<sup>2)</sup> Dit is wat Calvin die „semen religionis” (kiem/saad van die godsdiens) genoem het.<sup>3)</sup>

Op die vraag wat nou hierdie wesenstrek of habitus van die mens is, is die volkekundige uitspraak dat die mens nie slegs 'n fisiese- en sosiale wese is nie, maar ook geesteswese.<sup>4)</sup> As sodanig het die mens ook geestesbehoefte en hierdie behoefte het/....

---

1) Beals R.L. en Hoijer H., a.w., bl. 561.

2) Bavinck H. : 1906 : Gereformeerde Dogmatiek, Eerste Deel, bl. 244.

3) Calvin J. : 1949 : Institutie, Eerste Deel, Boek I, bl. 8.

4) Sien De Villiers C.M. en Coertze P.J., a.w., bl. 180.

het verband met sy drang om vir homself 'n bepaalde plek in die skeppingsplan te vind. Dit hou ook verband met die mens se behoefte aan 'n groter mate van sekuriteit teenoor probleme wat buite sy normale beheer en begrip val en die algemene aanvaarding van die voortbestaan van die individu, in een of ander vorm, na die dood. Hierdie standpunt is stellig in ooreenstemming met die Christelike teologiese aanvaarding dat die mens 'n aangebore afhanklikheidsgevoel het. Schleiermacher skryf: „...das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl,....als Gottesbewusstsein....ist ein der menschlichen Natur wesentliches Element".<sup>1)</sup> As geesteswese is en was daar altyd by die mens die bewussyn van 'n geestelike realiteit waarvan hy nie slegs die bestaan aanvoel het nie, maar ook die werking in sy lewe ervaar het. Hier word dus aangesluit by die standpunt van De Villiers en Coertze: „Net soos wat die mens op die fisiese vlak ervarings het, so kennis opdoen en volgens daardie kennis dink en handel, so moes die mens op die geestesvlak ook ervarings opgedoen het wat die grondslag vorm van sy denke en handeling.”<sup>2)</sup>

Kortom kom dit daarop neer dat die mens nie slegs teen die agtergrond van 'n sosiaal-kulturele omgewing leef nie, maar ook van 'n geestesomgewing. Uit die aard van die saak is dit vir hom 'n onbekende omgewing en die magte wat daarin werk, onbekende magte.<sup>3)</sup> In dieselfde mate as wat die mens poog om homself aan te pas by sy fisiese en sosiaal-kulturele omgewing, strewe hy ook om hom aan te pas by die ongesiene omgewing. Dit is in hierdie proses van aanpassing dat die mens vir homself 'n voorstelling van die krag of kragte in die ongesiene wêreld maak.<sup>4)</sup> Soos later in hierdie verhandeling aangetoon sal word,

is/....

- 
- 1) Schleiermacher D.E. : Der Christliche Glaube, Schleiermachers Werke, Dritter Band, bl. 660.
  - 2) De Villiers C.M. en Coertze P.J., a.w., bl. 180.
  - 3) t.a.p.
  - 4) Sien Coertze P.J. : Filosofiese Grondslae van die Volkekunde, bl. 18.

is die voorstelling wat die Suid-Afrikaanse Bantoe van die ongesiene wêreld maak in 'n sekere sin 'n projeksie van die aardse sosiaal-kulturele omgewing.

Dit is dus duidelik uit die voorgaande redenasie dat die grondslag van die subjektiewe godsdiens by die mens sy ingeskape hebbelikheid is. (Vgl. die definisie van Schmidt). Die Christelike standpunt is dat dit juis hierdie hebbelikheid van die mens is deurmiddel waarvan hy die ware God kan leer ken. Dit is egter deur die sondeval besoedel, met die gevolg dat die mens uit eie vermoëns God nie kan vind nie. Daarvoor is nodig: 'n suiwere objektiewe godsdiens wat van buite na die mens kom en wat hom die ware God laat ken; en die genadige werking van God in die hart van die mens wat hom die aangebode waarheid in die geloof laat aanneem.

Na hierdie meer prinsipiële beskouing van die godsdiens kan dan die volgende definisie daarvan gegee word: .Godsdiens het te doen met die verskynsels wat in verband staan met die supernaturalistiese denke van die mens, d.w.s. elke mens is daarvan bewus dat daar behalwe die sigbaar waarneembare dinge in die wêreld, ook 'n wêreld van onsienlike dinge, die bonatuurlike dinge, is. Van hierdie dinge (of kragte) gevoel hy hom afhanklik, en hy strewe om met hulle in die korrekte of harmonieuse verhouding te verkeer.

#### E. Opvattinge omtrent die Supernaturalistiese

Ten einde nou die godsdienstige beskouinge en -praktyke van die onderhawige Mamabolostamme na regte te begryp, sal dit op hierdie stadium nodig wees om die aard van die krag of kragte in die ongesiene wêreld waarvan die mens vir homself 'n voorstelling maak, van nader te omskryf. Die omskrywing wat volg is egter slegs 'n algemene tipering van die krag of kragte wat in die volkerelewe aangetref word, en dit is geensins die doel om hier op besonderhede in te gaan nie. Dit word trouens later, in samehang met die toepassing daarvan, uitvoerig behandel/.....

handel in die kerngedeelte van hierdie studie.

Op grond van die voorstellingswyse van hierdie krag of kragte in die volkerelwe, word algemeen onderskei tussen supernaturalistiese kragte wat as persoonlike wesens voorgestel word en andere wat as onpersoonlik voorgestel word. Kortweg word daar dus onderskei tussen persoonlike supernaturalisme en onpersoonlike supernaturalisme.

(i) Persoonlike supernaturalisme

Die meeste volke, waaronder ook die Bantoe van Suid-Afrika, glo in die bestaan van persoonlike bonatuurlike magte wat elk 'n afsonderlike bestaan het, wat 'n eie wil het en selfstandig uit homself kan optree. Die houding van die mens teenoor sulke bonatuurlike persoonlike magte is gewoonlik een van eerbied en onderdanigheid. Gunste word dan ook van sulke kragte afgesmeek deur gebede en offerhandes. Daar bestaan natuurlik 'n groot variasie van wyses waarop hierdie persoonlike krag of kragte in die volkerelwe voorgestel word. Wat die onderhawige Mamabolostamme aanbetref, bestaan daar die geloof in 'n enkele opperwese en ander mindere gode. Tesame hiermee is ook die geloof in menslike geestelike wesens wat hulle lewe na die dood voortsit en nog invloed het oor hulle nakomelinge. Lg. manifestasie van persoonlike supernaturalisme staan bekend as manisme of voorouerverering en staan in die sentrum van die Bantoe se geloofsbeskouing.

(ii) Onpersoonlike supernaturalisme

By die meeste volkere van die wêreld word daar ook geglo in die bestaan van onpersoonlike kragte wat nie uit hulleself aktief is nie, maar latent aanwesig is. Sodanige kragte is onderhewig aan die wil van 'n persoon wat die gawe het of die kuns verstaan om dit te manipuleer, tot voordele van homself, of tot voordele of nadele van ander mense. In hierdie geval is dit die geloof in towerkragte en die vaardigheid van die towerkunstenaars. 'n Onderzoek na die manifestasies van onpersoonlike supernaturalisme by die Mamabolostamme het aan die lig gebring dat tot op sekere hoogte die houding van stamlede/....

lede teenoor onpersoonlike kragte ook een van eerbied, respek en onderdanigheid is. Die betrokke kragte word egter nie met dienshandelinge en offerhandes gunstig gestem nie. Dit word deur die kundige gehanteer soos een of ander instrument. 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.

Alhoewel die bg. klassifikasie van supernaturalistiese kragte baie bruikbaar is in die studie van die godsdiens van 'n bepaalde volk of stam, is dit egter ook noodsaaklik om bedag te wees op teenstrydighede wat dit inhou. In baie gevalle kom hierdie twee kategorieë nie geskeie voor nie en is dit meesal slegs 'n geval van die meerdere beklemtoning van die een of die ander. Dikwels kom die twee elemente so ineengestremeld en vermeng voor dat dit moeilik is om presies te bepaal met watter een van die twee 'n mens nou eintlik te doen het. So kan die Mamabolo die voorvadergeeste, deur die uitvoering van dwanghandelinge, tot sekere optrede of aksie dwing. Sodanige handeling berus natuurlik op die beginsel van towery. By die inboorlinge van die Kongo word weer aangetref dat 'n onpersoonlike krag as 'n soort attribuut van 'n persoon of gees kan afstraal.<sup>1)</sup> De Villiers en Coertze poog om hierdie teenstrydighede te versoen: „Dit sal die veiligste wees om die twee voorstellingswyses van die bonatuurlike eerder as twee pole van dieselfde verskynsel dan as twee radikaal verskillende soorte bonatuurlikhede te sien. In hul uiterste gedaantes verskil hulle 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.“<sup>2)</sup>

---

1) Vgl. Tempels P. : 1956 : Bantu Philosophie, bl. 28.

2) De Villiers C.M. en Coertze P.J., a.w., bl. 183.



INTRODUKSIE TOT DIE STAMMEA. Geskiedkundige Oorsig en Etniese Verband

Die Mamabolo is twee van 'n aantal stamme in Noord- en Oos-Transvaal wat die kolobe (wildevark) as totem het en behoort tot die Sothogroep van Bantoestamme. Die term Sotho word gebruik om een van die hoofgroepe of vertakkinge van die Bantoe in Suid-Afrika aan te dui. Hierdie hoofgroep bestaan uit 'n aantal subgroepe.<sup>1)</sup> Aangesien die onderhawige Mamabolo-stamme tot die noordelike Sothogroep behoort, word die aandag verduidelik slegs by hierdie groep bepaal.

Indien daar op die kaart van Transvaal vanaf Pretoria 'n streep reg noord en een reg oos getrek word, dan behels die hele gebied ten noorde en ten ooste van Pretoria min of meer die gebied waar die Noord-Sotho woon. Hierdie vertakking van die Sothogroep bestaan ook uit duidelik onderskeibare onderdele wat aangedui kan word as die sentrale, noordoostelike en oostelike stamme. Die sentrale stamme wat algemeen bekend staan as die Pedi, woon hoofsaaklik in Sekoekoenieland en die Pokwanidistrik. Noord van die Pedikerngebied en ten suide van die Soutpansberge, veral in die Pietersburg- en Letabandistrikte, word die noordoostelike stamme aangetref. 'n Derde seksie van die Noord-Sotho, nl. die oostelike stamme, woon in die distrikte Pelgrimsrust, Nelspruit en Lydenburg en word verteenwoordig deur die Pai, Pulana en Kutswe.<sup>2)</sup>

Die /....

- 
- 1) Sien Schapera I. : 1934 : "Old Bantu Culture" in Schapera I (ed.) : Western Civilization and the Natives of South Africa, bls. 4-5. Vgl. ook Van Warmelo N.J.: 1937 : A Preliminary Survey of the Bantu Tribes of South Africa, bl. 97.
  - 2) Daar bestaan 'n historiese sowel as kulturele verwantskap tussen hierdie stamme en die Swazi: (vgl. Ziervogel D. : 1954 : The Eastern Sotho).

Die woongebied van die noordoostelike stamme kan verder verdeel word tussen die Transvaalse Hoëveld en -Laeveld. A.g.v. die getaloorwig en kulturele invloed van die Lobedu in die Laeveld vorm hierdie gebied, in teenstelling met die Hoëveld, 'n goed afgebakende en karakteristieke kultuurarea.<sup>1)</sup> Aangesien daar op die Hoëveld geen sprake was van oorheersing van een stam oor die ander nie, ontbreek dit hierdie stamme aan die kulturele homogeniteit wat ook kenmerkend is van die stamme in die Pedikerngebied.<sup>2)</sup>

By 'n interpretasie van die Hoëveld-kulturele situasie is dit voorts van belang om rekening te hou met die omvang van Venda-invloede. Hieroor skryf Krige soos volg: „On the highveld the Venda held outposts as far south as Mmamabolo's country, though there their isolated colonies have been swamped.”<sup>3)</sup> Ook Lestrade<sup>4)</sup> en Van Warmelo<sup>5)</sup> maak melding van Venda-aanwesigheid tussen die Hoëveldstamme en die daarmee gepaardgaande kulturele beïnvloeding. Van Warmelo skryf: „There used to be colonies of them as far as the Woodbush, amongst Mmamabolo's tribe. In a sense the latter....may be regarded as related to the Venda...”<sup>6)</sup> Ook in die tradisies van verskeie Hoëveldstamme word verwys na Vendamense wat deur hulle verdryf is. In die gebied van Dikgale was hulle bv. so sterk in getalle dat hulle identiteit in 'n mate behoue gebly/....

- 1) So oorheersend is die posisie van die Lobedu in die Laeveld dat daar van stamme soos die Khaha, Narene en Letswalo inderdaar gepraat kan word as behorende tot die Lobedu-kultuurkompleks. (Vgl. Krige E.J. : 1938 : „The Place of the North-Eastern Transvaal Sotho in the South Bantu Complex” in Africa vol.XI, No. 3, bl. 266.)
- 2) Die Pedi het in 'n groot mate as nasiesamestelling ontstaan ingevolge die historiese opkoms van die Maroteng. (Van Warmelo N.J.:1953: „Grouping and Ethnic History” in Schapera I.:(ed.): The Bantu Speaking Tribes of South Africa, bl.62).
- 3) Krige J.D. : 1937 : „Traditional Origins and Tribal Relationships of the Sotho of the Northern Transvaal” in Bantu Studies, vol.-Deel XI, bl. 326.
- 4) Lestrade G.P. : 1927 : „Some notes on the ethnic history of the Vhavenda and their Rhodesian Affinities” in S.Afr. J. Sci., vol. XXIV, bl. 495.
- 5) Van Warmelo N.J. : 1940 : The Copper Miners of Musina and the Early History of the Zoutpansberg, bl. 23.
- 6) Van Warmelo N.J. : 1953 : „Grouping and Ethnic History” in Schapera I.(ed.): The Bantu Speaking Tribes of S.A. bl. 63.

gebly het en vandag nog deur sommige Bakoni as die oorspronklike eienaars van daardie gebied beskou word. Die distansie en volume van Venda-invloede op die Hoëveld in die rigting van Pietersburg was ongetwyfeld groter as in die Laeveld. Hierdie verskynsel moet volgens Krige toegeskryf word aan die feit dat die Venda in die Laeveld in hulle vooruitgang deur die groei van die Lobedu gestuit is.<sup>1)</sup>

Om nou die etnologiese situasie van die onderhawige Mamabolostamme te begryp, is sowel die Hoëveld as die Laeveld van belang. Geografies sowel as kultureel behoort die stamme tot die Hoëveld; histories is dit verbind met die Lobedu in die Laeveld.

Die herkoms van die stamme wat die kolobe as totem het, kan volgens Krige teruggevoer word na die Karanga in Suid-Rhodesië (Bokgalaka)<sup>2)</sup> Volgens Lobeduoorvertellings was Dzugudini, dogter van 'n Karangakaptein (Mambo), genoodsaak om met haar onegte babaseuntjie, Makaphimo te vlug. Vergesel van 'n aantal volgelingen het hulle die Limpoporivier (Udi)<sup>3)</sup> teen ongeveer die middel van die 17<sup>e</sup> eeu oorgesteek.<sup>4)</sup> Krige beweer dat hulle hulle nou vir 'n tydlang ten weste van Louis Trichardt op die noordelike grens van die teenswoordige Tlôkwagebied gevestig het. Van hier het hulle versprei en via die teenswoordige Munnik in 'n suidoostelike rigting beweeg tot aan die voet van die Drakensberg, min of meer in die omgewing van die huidige Mamathôlalokasie.<sup>5)</sup> Gedurende hierdie omswerwing het daar 'n betekenisvolle verdeling in die hoofgroep plaasgevind wat eventueel die totstandkoming van twee nuwe stamme, die Lobedu en Mamabolo, beteken het.

Volgens/....

---

1) Sien Krige J.D., a.w., bl. 326.

2) t.a.p. bl. 330.

Hierdie feit word ook bevestig deur die volgende Mamabolo-informante : U.N. Shai-Ragoboya, Mafsikana Mamabolo en P. Makoela.

3) So genoem deur die Mamabolo.

4) Sien Krige E.J. en Krige J.D. : 1956 : The Realm of the Rain-Queen, bl. 5.

5) Sien Krige J.D. : 1937 : "Traditional Origins and Tribal Relationships of the Sotho of the Northern Transvaal" in Bantu Studies Vol. - Deel XI, bl. 330.

Volgens 'n publikasie van die Transvaalse Departement van Naturellesake (1905)<sup>1)</sup> moes hierdie verdeling van die hoofgroep - wat toe blykbaar reeds die kolobe as totem gehad het - plaasgevind het ongeveer 50 jaar nadat hulle die Limpopo oorgesteek het, d.w.s. teen die jaar 1700. In 'n verslag saamgestel deur R.H. Massie<sup>2)</sup> word dit gestel dat die verdeling eers teen die jaar 1800 plaasgevind het. Aangesien gegewens egter daarop dui dat die skeiding alreeds gedurende die leeftyd van Dzugudini plaasgevind het, kan lg. datum sonder meer as foutief verwerp word. Krige en Krige<sup>3)</sup> beweer bv. dat nadat 'n seksie onder Dzugudini en Makaphimo in die rigting van Bolobedu begin trek het, die res vanaf die teenswoordige Munnik in 'n suidwaartse rigting beweeg het. Dit is hierdie lg. seksie wat later as die Mamabolo bekend sou staan. Alhoewel Hoffmann<sup>4)</sup> nie in staat was om name te verstrek nie het hy nogtans aan ons verklaar dat daardie seksie wat hulle uiteindelik in Bolobedu gaan vestig het, en wat vandag bekend is as die Lobedu, die hoofgroep onder leiding van 'n vrou verlaat het. Indien nou aanvaar word dat hierdie vrou dieselfde een is as waarna Krige en Krige verwys, dan kon die verdeling van die Kolobemense op die Hoëveld nie later as die jaar 1700 plaasgevind het nie. Die bewering van Tooke<sup>5)</sup> dat die Lobedu verwant is aan die „Bechwana" en onder kaptein Mohale vanaf Mashonaland na Bolobedu gekom het, moet dus in die lig van bg. gegewens as foutief beskou word.

Volledigheidshalwe kan op hierdie stadium kortliks verwys word na die ontstaan van nuwe kolobestamme in die Laeveld. Die volgende gegewens is hoofsaaklik aan Krige<sup>6)</sup> ontleen:  
Die/...

- 
- 1) Sien Transvaal Native Affairs Department : 1905 : A Short History of the Natives Tribes of the Transvaal, bl. 50.
  - 2) Sien G.T. Brit. War Office : 1905 : The Native Tribes of the Transvaal, bl. 51.
  - 3) Sien Krige E.J. en Krige J.D., a.w., bl. 6.
  - 4) C. Hoffmann was jare lank sendeling te Kratzenstein. Vanaf 1909 tot 1938 het verskeie publikasies oor die Noord-Sotho uit sy pen verskyn.
  - 5) Tooke W.H. : 1913 : „Notes on the Geographical Distribution of the Hottentot and Bantu in South Africa" in Records of the Albany Museum, bl. 371.
  - 6) Sien Krige J.D., a.w., bls. 330-331.

Die kolobe van Mamaila het Bolobedu min of meer teen 1750 verlaat en noordwaarts beweeg tot in die gebied genaamd Thôbêla. Uiteindelik het hulle hulle in die Ubenigebied, ten noorde van die Venda van Moila, gevestig. Die kolobe van Sekhopo het Bolobedu min of meer teen die jaar 1800 tydens die regering van Modjadji I verlaat. Na langdurige omswerwinge het hulle hulle uiteindelik in die omgewing van Bodupye en te Marotholone gevestig. Dit is omtrent 5 myl ten suid-ooste van hulle huidige lokasie naby Rakwadu. Tesame met die kolobe van Sekhopo het ook die kolobe van Rakwadu weggebreek van Bolobedu. Nie lank na Sekhopo se aankoms te Bodupye nie het die kolobe van Rakwadu hulle te Rakwadu gaan vestig waar hulle vandag nog woon.

Intussen het die kolobemense wat deur Dzugudini op die Hoëveld agtergelaat is in 'n suidwaartse rigting beweeg en hulle in die omgewing bekend as Byathadi in die berge naby Haenertsburg gevestig. Alhoewel geen algemene bevestiging verkry kon word nie, is daar tog gegewens wat daarop dui dat die kapteinskap gedurende hierdie tydperk in die hande van ene Seoloana was. Volgens James Maribe Mamabolo, huidige kaptein van een van die Mamabolostamme, is sy voorvader Seoloana teen die hang van die Mahufseberg in die omgewing van Byathadi begrawe. Dit is juis na hierdie berg waarheen die Mamabolo vandag nog gaan vir danksegging en offerhandes aan die voorvadergeeste (badimo). By sodanige geleenthede word daar in een van die prysliedere (dirêto) verwys na Seoloana, die groen boomslang van Byathadi.

Dit skyn asof druk wat in hierdie omgewing op hulle uitgeoefen is deur die aankoms van die Tôkwa, ongeveer in 1730, aanleiding gegee het tot die suidwaartse beweging van die stam. Hulle vestig hulle nou vir 'n tyd lank onder kaptein Manamêla aan die voet van die Drakensberg in die gebied tussen die  
huidige/....

---

1) t.a.p. bl. 334

huidige Mamathôla en Muhlavalokasies.<sup>1)</sup> As nuwe intrekkers in hierdie omgewing bevind hulle nou in 'n ondergeskikte posisie teenoor kaptein Mogoboya van die reeds gevestigde ystervarke (dinoko). Dit was dan ook heelwaarskynlik die rede waarom die grootste gedeelte van die kolobestam nie lank in hierdie gebied gebly het nie, maar besluit het om verder te trek. Ons Mamabolo-informante verklaar dat die stam gedurende die tydperk van rondswerf slegs by Mogoboya „gerus” het. Kaptein Manamêla en 'n klein groepie volgelinge het egter besluit om nie verder te trek nie. Tot vandag toe voel die Mamabolo hulle nog verbind aan die kolobeseksie wat by Mogoboya agtergebly het en word daar in hulle prysliedere na Manamêla verwys.

Onder leiding van Ramahwividu, 'n seun van Manamêla, het die stam nou 'n tydperk van grootskaalse verhuising binnegegaan. Teen ongeveer 1750 het hulle vertrek na 'n plek met die naam Thoto naby die huidige Magneetshoogte in die distrik Lydenburgh. Volgens Mamabolo-oorleweringe was dit gedurende hierdie trek dat Mamabuduša, die vrou van Ramahwividu, haar sewe seuns twee-twee in 'n mandjie (thoto-mpedi) oor die Olifantsrivier gedra het. Met die oordra van die laaste een, Seoloana Mamabolo, sou hy die deksel van die mandjie afgeskop het. Dit word ook vertel dat gedurende hierdie trek Ramahwividu twee van sy koeie met 'n klomp kalwers voor hom uit gejaag het en dat hy en sy volgelinge agter die „gedreun” van die kalwers aan geloop het. Die verwysing in een van die Mamaboloprysliedere<sup>2)</sup> na die „bokkie van kind van Manamêla” wat die deksel van die mandjie afgeskop het en die „gedreun van die bene van die kalwers”, het moontlik betrekking op hierdie feite.

Volgens die reeds gemelde verslag van die Transvaalse Departement van Naturellesake het die stam vir omtrent 20 jaar naby Magneetshoogte gewoon en van hier weer teruggekeer na/....

- 
- 1) t.a.p. Sien ook Transvaal Native Affairs Department, a.w., bl. 50. Hierdie feit word ook bevestig deur C.Hoffmann en verskillende Mamabolo-informante.
  - 2) 'n Paar van die Mamaboloprysliedere is in die volgende hoofstuk opgeteken.

na Byathadi.<sup>1)</sup> Persoonlike navraag het egter aan die lig gebring dat die verhuising nie direk na Byathadi plaasgevind het nie, maar dat die stam eers vir 'n paar jaar in Sekoekoenieland rondgetrek het. Die meeste van ons informante is dit eens oor die feit dat die stam aan die einde van die 18<sup>e</sup> eeu in die omgewing van Mongatane was. Van hier het daar weer 'n verhuising plaasgevind na die teenswoordige Jobs Kop, suid van die Mafêfê. Blykbaar het hulle nie lank hier vertoef nie en verder getrek na 'n plek met die naam Sipitsi, 36 myl suid van Pietersburg op die pad na Middelburg. Dit is vanaf Sipitsi dat die stam uiteindelik teruggekeer het na die omgewing van Byathadi en hulle in die gebied tussen die teenswoordige Houtbosdorp en Haenertsburg gevestig het. Kort na hulle aankoms in hierdie omgewing het Seoloana Mamabolo, ook bekend as Nkošilo, sy vader opgevolg as kaptein. Voortaan sou die stam dan ook as Mamabolo bekend staan.

Met hulle aankoms in hierdie omgewing vind die intrekkers egter dat die gebied alreeds deur 'n Ndebelestam onder 'n kaptein met die naam Thema in besit geneem is. Onderworpe aan Ndebelegesag word die Mamabolo egter toegelaat om in hierdie gebied te woon. Spoedig ontvang hulle opdrag van Thema om 'n strafekspedisie op 'n Ndebelestat uit te voer en die beste wat hulle in besit sou neem aan Thema te oorhandig. Hulle voer egter net die eerste gedeelte van die opdrag uit, want in plaas van die beste na Thema te neem, neem Seoloana Mamabolo dit in sy besit. Hierdie gebeurtenis het noodwendig uitgeloop op 'n botsing tussen die olifante (ditlou)<sup>2)</sup> van Thema en die kolobe van Seoloana Mamabolo wat vir lg. in 'n oorwinning geëindig het. 'n Groot gedeelte van die Ndebelestam het op die vlug geslaan en volgens oorleweringe het sommige as demonstrasie dat hulle die stryd gewonne gee, in bome geklim. Thema self sou by hierdie geleentheid die volgende woorde gesê het:

---

„Nna /....

- 1) Transvaal Native Affairs Department, a.w., bl. 50.  
2) Stamtotem.

"Nna ke kgomo nkgapeng" (Ek is 'n bees, ja my aan). Geen duidelikheid kon by Mamabolo-informante verkry word oor die presiese datum van hierdie botsing nie, maar volgens 'n mededeling van eerw. C. Hoffmann moes dit alreeds vóór die jaar 1800 plaasgevind het. Die onderdane van Thema wat onder die Mamabolo bly woon het, moes van toe af tevrede wees met 'n ondergeskikte posisie en selfs vandag nog word daar in die stamskool vir seuns (kôma) teenoor hulle gediskrimineer.

Na enkele jare word kaptein Seoloana Mamabolo deur sy seun Maribe I opgevolg. As hoofvrou neem hy vir hom 'n vrou met die naam Mokgere uit die naburige stam van Dikgale. Toe Mokgere na 'n aantal jare nog steeds 'n mopa (kinderlose vrou) is, neem Maribe vir hom onder die sororaatgebruik 'n seantlo (aanvullende vrou). Dit was hierdie seantlo wat geboorte geskenk het aan 'n seun met die naam van Mankweng. Voor die geboorte van Mankweng het Maribe egter alreeds 'n seun met die naam Sekwala, ook bekend as Lekau, by een van sy ondergeskikte vrouens gehad. As oudste seun van Maribe was Sekwala nou van mening dat hy sy vader as kaptein van die Mamabolostam sou opvolg. Toe dit egter blyk dat Maribe sy jonger seun Mankweng as sy regmatige opvolger beskou, besluit Sekwala en 'n groot aantal volgelingen om weg te trek. Volgens ons Mamabolo-informante moes hierdie verdeling van die stam gedurende die eerste helfte van die 19<sup>e</sup> eeu plaasgevind het.

Sekwala en sy volgelingen vestig hulle nou op 'n plek met die naam Kgwara<sup>1)</sup> ten ooste van en aangrensend aan die huidige Mamabololokasie. Dit is hier waar hy hom tot die ontsteltenis van Maribe en Mankweng openlik verklaar as Maribe se opvolger en toekomstige kaptein van die Mamabolo. Volgens oorleweringe sou Sekwala by geleentheid besoek afgelê het aan die mosate (hoofstat) van Maribe om reënmedisyne (mphoka) van sy vader te vra. Alhoewel sy hoofmanne (mantona) hulle sterk daarteen

uitspreek/..

---

1) Dit is in hierdie omgewing waar die Lutherse Sendingkerk later die Kratzensteinsendingplaas gekoop het.



uitspreek, oorhandig Maribe nogtans van sy mphoka-medisyne aan Sekwala. Met lg. se terugtog na Kgwara beplan Maribe se mantona om hom voor te keer en dood te maak. Hierdie same-swering het egter nie geheim gebly nie en dit word vertel dat een van die vrouens uit Maribe se kraal vir Sekwala gewaarsku het teen die voorgenome aanslag op sy lewe. Sekwala het blykbaar sy vader vir hierdie sameswering verantwoordelik gehou, want spoedig hierna loods hy en sy krygsmanne 'n aanval op die mosate van Maribe. In hierdie botsing word Sekwala verslaan en genoodsaak om te vlug. Volgens Jäckel moes hierdie gebeurtenis ongeveer teen 1850, kort voor die dood van kaptein Maribe, plaasgevind het.<sup>1)</sup>

In die volgende paragrafe bepaal ons vereers die aandag by die Sekwalaseksie van die Mamabolostam.

Volgens Krige het Sekwala en sy volgelinge eers verhuis en hulle tussen die mense van Dikgale ten noorde van die huidige Mamabologebied gevestig en daarna weer vertrek in die rigting van Tzaneen.<sup>2)</sup> Hierdie feit word egter deur bykans al ons Mamabolo-informante weerspreek, wat beweer dat die gedeelte van die stam onder Sekwala eers gevlug het in die rigting van die huidige Tzaneen en hulle gevestig het op 'n plek met die naam Masetla.<sup>3)</sup> Dit is na 'n verblyf van enkele jare in hierdie omgewing dat hulle ongeveer teen 1860 verhuis het na 'n plek met die naam Kgokong ten suide van en aangrensende die gebied van Dikgale. Gedurende hulle verblyf in hierdie omgewing het die stam van Sekwala onder die gesag van Dikgale gestaan.

Sekwala/....

- 
- 1) Jäckel E.H.M. : 1939 : Genealogical Trees of I. and A. Mamabolo. (Ongepubliseerde verslag aan die Dept. van Naturellesake).
  - 2) Sien Krige J.D., a.w., bl. 335.
  - 3) In die verslag van die Transvaalse Departement van Naturellesake (Transvaal Native Affairs Department, a.w., bl. 50), word gemeld dat nadat Sekwala deur sy vader Maribe en sy broer Mankweng verslaan is, hy gevlug het na 'n plek met die naam Mosethlu. Volgens James Maribe Mamabolo, huidige kaptein van een van die Mamabolostamme, is Mosethlu en Masetla een en dieselfde plek.

Sekwala is intussen oorlede en opgevolg deur sy seun Jacob Mamabolo, ook bekend as Lerole. Jacob Mamabolo was blykbaar nie tevrede met sy ondergeskikte posisie aan kaptein Dikgale nie en die spanning wat tussen die twee kapteins ontstaan het, kulmineer uiteindelik in 1900 in 'n stamgeveg. Nadat die aangeleentheid onder die aandag van die Blankegesag te Pietersburg gekom het, is Jacob Mamabolo deur die magistrats-hof beboet en aangesê om met sy volgelinge te verhuis na 'n omgewing wat vandag bekend staan as die trustplaas Veerfontein. In 1921 slaag Jacob en sy volgelinge egter daarin om na Kgo-kong, geleë op die plaas Doornfontein, terug te keer deur die plaas van ene Marais te koop. Kort hierna het Jacob Mamabolo en sy volgelinge ook die aangrensende plaas Syferkuil gekoop.

Na die dood van Jacob Mamabolo in 1931 is hy opgevolg deur sy seun Maribe II, ook bekend as James Mamabolo. Vanaf 1 Januarie 1943 geniet hy amptelike erkenning deur die Staat as kaptein met siviele sowel as kriminele jurisdiksie. Die getalsterkte van die stam kan op ongeveer 1,500<sup>1)</sup> belastingbetalers, d.w.s. 'n totale getalsterkte van nagenoeg 6,000 gestel word. Dit kan hier gemeld word dat Maribe II nog nie oorreed kon word tot die instelling van 'n stamowerheid in sy gebied nie. Hierdie houding moet aan sy kulturele konserwatisme toegeskryf word, want hy verklaar dan ook self dat hy tevrede is om die stam te regeer soos sy voorvaders dit gedoen het; innovasies kan slegs hulle toorn bewerkstellig.

Kort na die verdeling van die Mamabolostam het Mankweng in 1854 sy vader Maribe as kaptein opgevolg en in 1876 vestig hy en sy volgelinge hulle op 'n plek met die naam Mafunane, tans bekend as die stamplaas Bergvlei.<sup>2)</sup> Dit is hier waar/....

- 
- 1) Informasie uit die Kantoor van die Bantoe-kommissaris, Pietersburg. Die aantal belastingbetalers word op gebruikelike wyse met 4 vermenigvuldig om by benadering die totale getalsterkte te bereken.
  - 2) Sien Jäckel E.H.M., a.w.  
Sien Transvaal Native Affairs Department, a.w., bl. 50.

waar Mankweng in botsing gekom het met eerw. C. Knothe, eerste sendeling van die Lutherse Sendinggenootskap wat hom in 1881 te Kratzenstein, vier myl ten noorde van Bergvlei op die pad tussen Pietersburg en Moketsi, gevestig het. A.g.v. Mankweng se vyandige houding het Knothe geen sendingwerk onder die Mamabolo gedoen nie, maar slegs gewerk in die rigting van Tzaneen en onder die stamme wat in daardie omgewing woonagtig was. Herhaaldelike Mamabolostrooptogte op Kratzenstein het daartoe aanleiding gegee dat Sir Theophilus Shepstone in 1879 'n strafekspedisie teen Mankweng geloods het.

Met die dood van Mankweng in 1880 is hy opgevolg deur sy seun Nkoshilo. Lg. het nie lank regeer nie en toe hy in 1886 te sterwe kom, was sy seun Sehломola nog te jonk om die kapteinskap oor te neem. Legadima, 'n jonger broer van Nkoshilo, is aangestel as regent en hierdie posisie het hy beklee totdat Sehломola in 1896 oud genoeg was om die kapteinskap oor te neem. Dit was gedurende die regering van regent Legadima dat op aanbeveling van die Naturellen Locatie Commissie (1881-1897) daar op 31 Julie 1890 'n lokasie, tans bekend as Mamabololokasie, aan die Mamabolostam toegeken is.<sup>1)</sup> Aanvanklik het die stam geweier om daarheen te verhuis, maar na die instelling van Sehломola was hulle verplig om dit te doen. Met die dood van Sehломola op 22 Mei 1925 was sy opvolger Athlone Mankweng Mamabolo nog nie oud genoeg om ingehuldig te word as kaptein nie en is Sam Makhudu, 'n jonger broer van Sehломola, aangestel as waarnemende kaptein. Die inhuldiging van die huidige kaptein, Athlone Mankweng Mamabolo het op 3 Julie 1931 plaasgevind. Hy is met siviele sowel as kriminele jurisdiksie beklee.

Benewens die Mamabololokasie, geleë omtrent 25 myl oos van Pietersburg op die pad na Haenertsburg, bestaan die stamgebied vandag uit drie stamplase (Bergvlei, Driekop en Spitskop/....

---

1) Notulen van die Naturellen Locatie Commissie (1881-1897) Transvaalse Argief.

Spitskop), tien trustplase (Driefontein, Hardetyd, Kleinfontein, Meriba, Rondeklip, Syferkuil, Smitsdrift, Turfloop, Vierfontein en Vrederust) en een privaat Bantoeplaas (Syferfontein). Die getalsterkte van Athlone Mamabolo se volgelinge is ongeveer 9,000.<sup>1)</sup> Dit dien ook vermeld te word dat die instelling van die Mankwengstamowerheid alreeds op 26 Oktober 1956 vir die onderhawige stam in die Staatskoerant geproklameer is.

Alhoewel die Mamabolostamme vandag uit twee politieke eenhede bestaan, is dit in die lig van die voorafgaande te begrype dat ons nogtans hier te doen het met 'n kulturele eenheid. Etnografiese ondersoek het egter aan die lig gebring dat by die stam van James Mamabolo daar 'n groter mate van kulturele konserwatisme aangetref word as by die stam van Athlone Mamabolo. Hierdie feit moet onses insiens toegeskrywe word aan die houding van die onderskeie kapteins, want alhoewel James Mamabolo bv. 'n groot voorstander is van die stamskool en daar nog gedurende Julie 1961 een in sy stamgebied plaasgevind het, is Athlone Mamabolo sterk daarteen gekant. Dit kan egter gemeld word dat daar gewoonlik 'n groot aantal jong seuns uit die stam van Athlone teenwoordig is in die stamskole wat gereeld in die aangrensende Mamabolostam plaasvind. Die feit dat die invloed van die Christelike sendingaksie blykbaar 'n groter trefkrag gehad het onder die stam van Athlone Mamabolo, as dié van James Mamabolo, moet gedeeltelik hiervoor verantwoordelik gehou word.

Van belang is die feit dat die twee Mamabolostamme, in 'n mate beïnvloed deur die Venda, vandag kultureel baie nader staan aan hulle Hoëveldbure as hulle Laeveldverwante. Oor hierdie feit skryf Krige en Krige soos volg: ".....the cultures of the Lovedu and their kinsmen, the Mamavolo, have wide diverged since their separation from one another... The Mamavolo are like their immediate neighbours, the highveld Sotho/....

---

1) Informasie uit die Kantoor van die Bantoe-kommissaris, Pietersburg.

Sotho, and unlike the Lovedu, not only in their handling of the major cultural complexes, such as the royal institutions, the 'schools', marriages, agricultural ritual, and village structure, but also in countless detail of culture. They tolerate no female rulers, have given up ritual suicide of the chief, no longer appeal to the rite of the door to determine succession to the throne, and neither accept wives as tribute nor redistribute them in order to link up the political system.<sup>1)</sup> Die bg. verskille wys duidelik op 'n lang periode van skeiding en ontwikkeling in verskillende omgewings. Dit stimuleer egter ook spekulasies of karakteristieke kultuurelemente van die Lobedu bewaar gebly het uit die verlede en of dit bykomstig-hede is van die bevolkingsgroepe tussen wie hulle hulle gevestig het.

Soos vir alle ander Suid-Bantoestamme het die ou lewensomstandighede ook vir die Mamabolo verbygegaan. Behalwe die invloede meegebring deur die aanwesigheid en aktiwiteite van Blankereisigers, sendelinge en amptenare, vind daar 'n gedurige beïnvloeding plaas vanuit die blanke gebiede. Trekarbeiders wat periodiek die stamgebied verlaat om tydelik in die Blanke stede te gaan werk, bring, wanneer hulle terugkeer Westerse kultuurgoedere, materieel of ideologies, met hulle mee.

In die geval van die Mamabolo het hierdie verskynsel egter nie dieselfde afmetings aangeneem as by baie ander Bantostamme nie. Omrede die nabyheid van die snelontwikkelende nywerheidsdorp Pietersburg, kon baie stamlede daar werk vind om hulle kontantinkomste aan te vul. Vir baie jare bestaan daar ook alreeds 'n gereelde busdiens tussen Pietersburg en die Mamabololokasie met die gevolg dat Bantowerkers nie noodsaak is om hulle kulturele tuiste, die stamgebied te verlaat nie. Ook is daar omtrent 20 myl van die Mamabologebied in die omgewing van Magoebaskloof drie bosbouplantasies waar Mamabolowerkers vir jare lank alreeds in diens geneem word.

Met/...

---

1) Krige E.J. en Krige J.D., a.w., bl. 299.

Met die Woodbusch-Broederstroomplantasie is daar so vroeg as 1903 'n begin gemaak en met die De Hoek- en Grenshoekplantasies respektiewelik in 1911 en 1912.<sup>1)</sup> Met die totstandkoming van die Universiteitskollege van die Noorde en die Stofberg Teologiese skool aan die begin van 1960 op die plaas Turfloop en die daarmee gepaardgaande bouprogramme is daar verdere werksgeleenthede binne die stamgebied geskep. Navraag het aan die lig gebring dat die Mamaboloman dit verkies om binne sy eie lewensgemeenskap werksaam te wees eerder as om sy gesin te verlaat en in die Blankestede te gaan werk. Alhoewel werksgeleenthede by hierdie twee inrigtings 'n stabiliserende uitwerking het op die eiendomlike Mamabololewenspatroon, sal die invloed wat daarvan uitgaan 'n steeds groter stimulerende uitwerking hê op die ontwikkeling van die Mamabolokultuur.

Die Christen-sendelinge is seker die één groep mense wat in Suid-Afrika die belangrikste rol gespeel het in die aanbieding van Westerse kultuurgoedere aan die Bantoe. In teenstelling egter met die wye omvang en groot trefkrag van die sendingaksie in sommige dele van die Republiek is die teenwoordigheid van die blanke sendeling, histories gesproke, 'n resente verskynsel in die Mamabologebied. Waar daar bv. alreeds vóór die jaar 1820 met sendingwerk onder die Tlhaping begin is,<sup>2)</sup> het die eerste sendeling van die Berlynse Sendinggenootskap, eerw. C. Knothe, hom eers op 31 Desember 1878 op 'n plek met die naam Mphome, ongeveer 15 myl ten ooste van die Mamabologebied gevestig en uitsluitlik onder die Baletswalowerk.<sup>3)</sup> Met sy verskuiwing na Kratzenstein in 1881 is hy, soos reeds gemeld, met vyandigheid deur die Mamabolo behandel en ook nie toegelaat om sendingwerk onder hulle te doen nie. Evangelisering van die Mamabolo deur die Berlynse Sendingkerk is eers ná 1910 op klein skaal begin deur die werk van eerw. C. Hoffmann. Dit was jare later nl. in 1959 dat die eerste  
blanke/....

---

1) Jaarverslag van die Dept. van Bosbou vir die jaar ge-eindig 31 Maart 1960.

2) Sien Pauw B.A. : 1960 : Religion in a Tswana Chieftdom, bl.1.

3) Informasie verkry van eerw. C. Hoffmann.

blanke sendeling, ds. W.J.J. du Plessis van die N.G.-Sendingkerk hom permanent in die Mamabologebied op die plaas Turfloop gevestig het. Alhoewel die N.G.-Sendingkerk alreeds sedert 1870 ten suide van die Mamabologebied onder die stam van Molepo werksaam was, is daar nooit direkte aandag geskenk aan die evangelisering van die Mamabolo nie.<sup>1)</sup>

In 1920 het die Anglikaanse Kerk ook 'n gemeente in die stamgebied gestig, maar geen blanke ampsdraer het hom aldaar gevestig nie. Dieselfde geld vir die Presbiteriaanse Kerk wat ook teen min of meer dieselfde tyd met evangelisasiewerk in die Mamabololokasie begin het. In 1896 het William Mpamba, 'n leraar van die Free Church of Scotland hom te Donnhill op die plaas Veerfontein gevestig. Dit is hierdie kerk wat in 1900 die United Free Church of Scotland geword het en weer in 1923 die Bantu Presbyterian Church.<sup>2)</sup> In ooreenstemming met die algemene verskynsel van separatisme in Suid-Afrika, breek ene Khosana in 1918 weg van die Bantu Presbyterian Church te Donnhill om die Congregational Union te stig. Dit skyn asof die twintiger jare op kerklike terrein eintlik bekend moet staan as 'n „scramble for the Mamabolo" want gedurende hierdie dekade is daar ook 'n gemeente van die African Methodist Episcopal Church op die plaas Doornfontein gestig.<sup>3)</sup> Met die vestiging in 1925 van die Sionistiese beweging, die Zion Christian Church, ten suide van en aangrensende die Mamabologebied te Boyne, het inderdaad die grootste kerklike beweging onder die Mamabolo tot stand gekom.

Dit is sekerlik waar dat onder 'n groot gedeelte van die Suid-Afrikaanse Bantoebevolking voorouerverering as formele godsdiens van die toneel verdwyn het. Daarom skryf Schapera dan ook: „The rapidity and ease with which the South African  
Native/....

---

1) Informasie verkry van ds. W.J.J. du Plessis.

2) Informasie verkry van eerw. Asa Makgahlela, leraar van die Bantu Presbyterian Church te Donnhill.

3) Informasie verkry van S. Allen, lekeprediker binne die kerk.

Native has received the teachings of Christianity is one of the most remarkable phases in his acceptance of European civilization."<sup>1)</sup> Die vraag ontstaan nou in hoe 'n mate hierdie stelling van Schapera ook op die Mamabolo van toepassing is, want in teenstelling met hulle geredelike oorname van sekere Westerse materiële kultuurgoedere, is die tradisionele godsdiens soos dit verder in hierdie studie sal blyk, in die lewe van baie stamlede 'n lewende werklikheid.

## B. Die Kulturele Agtergrond

### 1. Sosiale organisasie

Die sosiale struktuur van die Mamabolo is uit verskillende eenhede opgebou waartoe bepaalde groepe persone behoort. Die individu is tot 'n groot mate gedurig ingeskakel by 'n organisasie geheel waartoe hy deur geboorte in 'n besondere posisie binne die verskillende eenhede geplaas is. Iedere stamlid is verder aan twee groepe persone geskakel, nl. die verwante aan vaderskant en dié aan moederskant. By die patriargale Mamabolo word verwantskapsverband hoofsaaklik bereken in die patrielinie. Die aanspreeksterme wat tussen persone gebruik word, is nie slegs om die vorm van verwantskap aan te dui nie, maar ook die houding en verpligtinge tussen individue. So is die aanspreeksvorme van 'n persoon teenoor sy „pa-mense" 'n aanduiding van sy respek teenoor hulle. Hierdie beginsel geld deur die hele stamstruktuur en in die strukturele verwantskaps-terminologie vind ons 'n vaslegging van sosiale en politieke gedragsreëls. Veral van belang in hierdie verband is eersgeboortereg en ouderdom. Soos in die geval van alle Suid-Bantoestamme volg hieruit dat ook by die Mamabolo geen twee individue van gelyke status kan wees nie. Vir 'n begrip van die godsdiens is hierdie feit veral van belang en in die volgende kursoriese oorsig van die samestellende groepe binne

die/....

---

1) Schapera I. : 1953 : „Cultural Changes in Tribal Life" in Schapera I. (ed.) : The Bantu Speaking Tribes of South Africa, bl. 368.



die stam, word getrag om meer lig te werp op hierdie aangeleentheid.

(i) Die huisgesin (lapa): Die kleinste sosiale eenheid in die Mamabologemeenskap is die gesin. Hierdie eenheid kan óf enkelvoudig óf saamgestel wees m.a.w. monogaam of poliginies. 'n Gesin kom tot stand deur die voltrekking van 'n huwelik wat gepaard gaan met die lewering van huweliksbeeste (magadi) deur die man aan die vader van die vrou of haar oudste eie broer. Die tradisionele vorme van voorkeurhuwelike skyn nog in 'n aansienlike mate gehandhaaf te word. Van hierdie huweliksvorme is daar vier tipes te onderskei in soverre dit die keuse van 'n egmaat deur die man aangaan. In volgorde van belangrikheid word die volgende tipes aangetref:

(a) Huwelik met die malome (moeder se broer) se dogter.

(b) Huwelik met die rangwane (vader se jonger broer) se dogter. In so 'n geval sê die jongman gewoonlik aan die jongmeisie:

„Ngoana oa rangwane ntšeyê kgomo di boyêlê šakeng” (Kind van my oom trou met my dat die beeste terug na die kraal kan keer).

(c) Huwelik met die ramogolo (vader se ouer broer) se dogter.

(d) Huwelik met die rakgadi (vader se suster) se dogter.

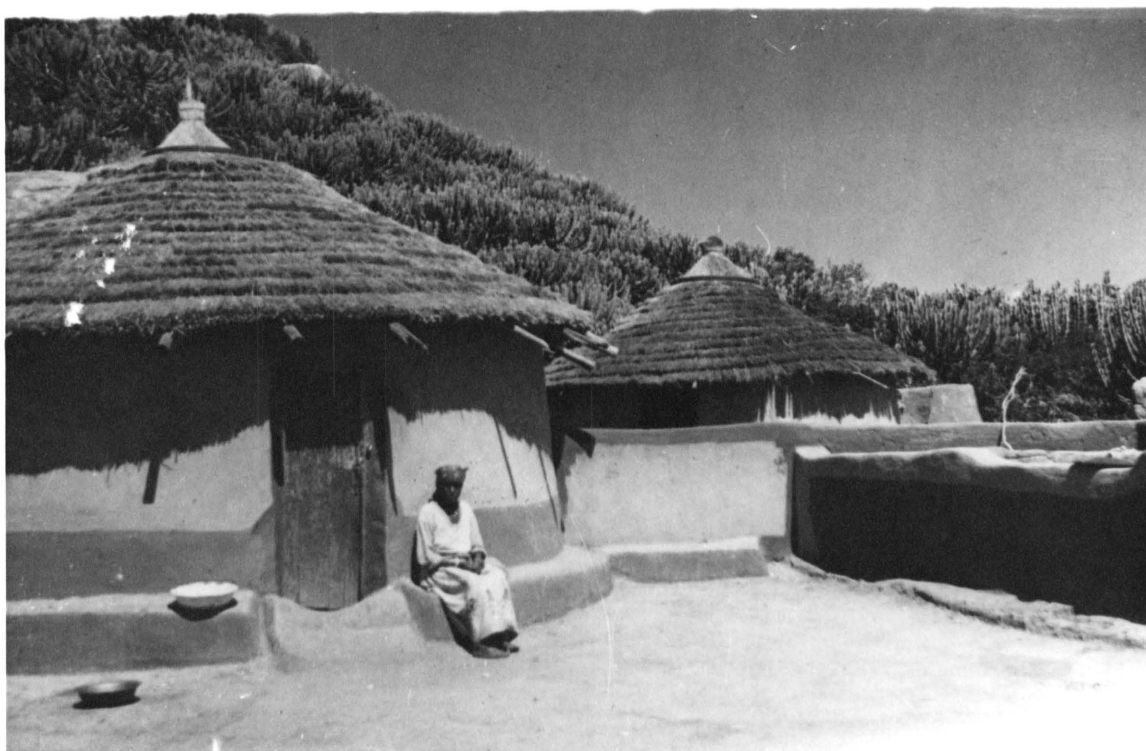
In die geval van onvrugbaarheid van 'n vrou word daar gewoonlik 'n stutvrou tot die huis van die betrokke vrou toegevoeg om dan in haar plek kinders te baar. So 'n stutvrou (seantlo) het geen aparte status nie en haar funksie is primêr om namens haar man se eerste vrou kinders in die wêreld te bring. Hierdie sekondêre verbintenis staan by die Mamabolo bekend as go butsetsa diroto (om die grasmandjie terug te vat). Dit kan ook genoem word dat soos by die Venda,<sup>1)</sup> 'n vrou by die Mamabolo/....

---

1) Vgl. Van Warmelo N.J. : Venda Law Part I, bl. 33.



'n Poligamis en sy vrouens.



Gedeelte van 'n lapa.

Mamabolo onder sekere omstandighede met 'n vrou kan trou (go tšewa ke lapa). Dit gebeur wanneer 'n onvrugbare vrou deur sekere dienste aan haar broer te verrig een van sy dogters as vergoeding kry en sy daarna as die sosiologiese vader geld van die kinders wat uit hierdie vrou gebore word.

I.v.m. die voortsetting van die gesinslewe is daar ook die gebruik dat 'n jonger broer namens 'n oorlede man vir hom kinders by sy weduwees kan verwek. Hierdie funksie kan ook deur 'n jonger broer van die oorledene se vader of dié se seun vervul word indien daar nie 'n jonger broer is nie. In ooreenstemming met die Vendagebruik vind ons ook by die Mamabolo dat dit die prerogatief van die oorledene se oudste suster is om sy weduwees aan 'n bepaalde persoon toe te sê.<sup>1)</sup>

'n Gesin bewoon 'n lapa, synde 'n hut of 'n paar hutte, ingesluit deur 'n lapamuur of omheining. Die Mamabologesin, in die geval van 'n poliginiese eenheid, is inderdaad 'n saamgestelde eenheid wat sy gebondenheid vind in 'n gemeenskaplike eggenoot van 'n aantal vrouens en 'n gemeenskaplike vader van die kinders van die verskeie vrouens. Die vrouens van 'n poligamis het nie gelyke status nie. 'n Man se hoofvrou is in die reël sy malome se dogter en indien hy nie so 'n huwelik aangaan nie, dan geld as sy hoofvrou die een met wie hy eerste getrou het. Die kinders van die hoofvrou beklee ook almal hoër status as die kinders van die ondergeskikte vrouens. Dit is verder belangrik om te meld dat die man as hoof van die huisgesin by alle rituele gebruike as leier optree.

(ii) Die groter gesinne-eenheid (kgôrô, meerv. dikgôrô).<sup>2)</sup>

Dit is die lokale groep wat ontstaan wanneer die gesinne-eenhede van 'n groepie vaderregtelike verwante in een kraal

(kgôrô)/....

---

1) Vgl. Stayt H.A. : 1931 : The Bavenda, bl. 169.

2) Die term kgôrô word ook gebruik vir 'n aanledeenheid, kleiner kern in die aanledeenheid, vergaderplek, hek, wyk en selfs die vergadering van die wykshoof.

(kgôrô) onder die gesag van die oudste of mees senior manlike persoon (ramotwana) van die afkomseenheid saamwoon. Selfs waar hierdie eenheid verdeel word oor verskillende krale, is hierdie krale nog naby mekaar geleë. Ons vind dus daarom dat alle manlike afstammeling vir drie tot vyf generasies hulle gemeenskaplike band as afstammeling van een vader behou deur saam te bly. Wanneer die Mamabolo na die mense van sy kgôrô verwys, dan bedoel hy eintlik sy familieledede (mašika) soos aangetref in hierdie eenheid. 'n Soortgelyke sosiale eenheid, die mudi, word ook onder die Venda aangetref.<sup>1)</sup> Terwyl hierdie groter gesinne-eenheid onder die Venda ook as 'n politieke eenheid geld, is dit egter nie die geval by die Mamabolo nie. Duidelikheidshalwe sal dus in die vervolg na hierdie sosiale eenheid verwys word as 'n nie-politieke kgôrô.

Volgens die status van die mans word die verskillende gesinne-eenhede in 'n bepaalde orde van senioriteit binne die nie-politieke kgôrô gerangskik en as hoof van die mees senior gesinseenheid is dit die taak van die ramotwana om die leiding te neem tydens familievergaderings en godsdienstige aangeleenthede. Alhoewel die posisie van die ramotwana oorerflik is, moet hy nogtans soos in die geval van die mukoma (leier van groter gesinne-eenheid) by die Venda, amptelik deur die kaptein erken en in sy amp aangestel word.<sup>2)</sup>

Die aangewese ramotwana is in die reël die oudste seun van sy vader se hoofvrou. Indien daar nie 'n seun uit hierdie vrou gebore word nie, tree die oudste seun by die tweede vrou in 'n waarnemende hoedanigheid op. Hierdie toedrag van sake duur voort totdat daar onder die sororaatgebruik 'n seun gebore word om sy vader as ramotwana op te volg. Belangrik hier is dus die beginsel dat die opvolger altyd uit die hoofvrou gebore/....

- 
- 1) Vgl. Lestrade G.P. : 1960 : „Some notes on the Political organization of the Venda-speaking tribes" in Van Warmelo N.J. : Contributions towards Venda history, religion and tribal ritual, bl. II.  
 2) t.a.p. bl. III.

gebore moet word en indien sy nie in staat is om biologiese moeder te word nie, dan word sy nogtans as sosiologiese moeder van 'n seantlo se kind erken. Dit kan ook gebeur dat die hoofvrou se eerste seun liggaamlik of verstandelik ongeskik is om sy vader se pligte as ramotwana oor te neem. In so 'n geval tree 'n jonger broer namens sy ongeskikte broer op en alhoewel hierdie jonger broer nooit self ramotwana word nie, is dit sy plig om namens sy ouer broer, d.w.s. die teoretiese ramotwana, 'n erfgenaam te verwek by 'n vrou met wie die ongeskikte of teoretiese ramotwana normaalweg sou getrou het. 'n Seun, gebore uit so 'n verbintenis, is dan die volgende aangewese ramotwana. Daar kan ook 'n situasie ontstaan waarin die jonger broer wat as ramotwana waarneem, te sterwe kom, voordat hy vir sy ouer broer, die teoretiese ramotwana, 'n erfgenaam kon verwek. Indien daar ook nie 'n derde broer is om hierdie funksie te vervul nie, dan gaan die verantwoordelikheid oor na die tweede broer se oudste seun. Nou is dit in die praktyk so dat die vrou waarmee die teoretiese ramotwana sou getrou het te oud is vir hierdie seun en dit sal ook as bloedskande beskou word indien hy met haar gemeenskap sou hê, want eintlik word sy as sy moeder, d.w.s. vrou van sy pa se ouer broer, beskou. Om hierdie probleem die hoof te bied, verloor die vrou wat volgens gebruik aanvanklik met die ramotwana sou getrou het haar status en word daar 'n nuwe en jong vrou vir die jong man gesoek. Alhoewel dit 'n teoretiese of sosiologiese toedrag van sake is, word die kind wat uit so 'n huwelik gebore word, nogtans beskou as kind van die aanvanklikgenoemde ongeskikte ramotwana. Ons sien dus dat die beginsel van opvolging tot ramotwana ten nouste verbind is met die status verbonde aan 'n hoofvrou en eersgeboortereg. Alhoewel miskien nie so sterk beklemtoon as by die Mamabolo nie, vind ons ook dat in die geval van opvolging by die Venda die belangrikheid van die hoofvrou altyd in berekening gebring word.<sup>1)</sup>

(iii)/...

---

1) Vgl. Van Warmelo N.J. : 1949 : Venda Law, Part 4, Inheritance, bl. 819.

(iii) Die patriline (leloko). In sy wese kan die patriline herlei word tot 'n manlike voorouer en almal wat direk aan hom verwant is deur die linie van mans, behoort tot die leloko of patriline. Die omvang van die patriline hang af van die aantal generasies wat hulle genealogiese verband met 'n gemeenskaplike voorvader kan bereken. Dit is uiters moeilik om sodanige patrilinies (maloko) by die Mamabolostamme te onderskei, want afgesien van verwantskap wat onderling aanvaar word op grond van naamooreenkoms, het die leloko geen verdere funksie in die gemeenskapslewe nie. Dit is voorts van belang om te meld dat die patriline geen saamwonings-eenheid is nie.

Vir die doeleindes van ons studie lê die belangrikheid van die leloko daarin dat dit in 'n sekere sin met die totemgroep ooreenslaan. Dit moet egter beklemtoon word dat alhoewel 'n persoon lid word van 'n totemgroep deur geboorte, en al die mense wat dieselfde totem vereer hulle as verwante van mekaar beskou, dit nie noodwendig beteken dat al die lede van dieselfde voorvader afstam nie. Aangesien totemgroepe ring deur verskillende stamme heensny, is dit in die praktyk onmoontlik om verwantskap tussen ooreenkomstige groepe aan te dui.

Soos in 'n vorige afdeling aangetoon, is die stamtotem van die Mamabolostamme die kolobe. Eintlik is dit slegs die totem van die kern- of vergrote Mamaboloafkoms-groep, maar in werklikheid word hierdie totem deur alle lede van die stam erken en na buite eerbiedig. Binne die stam is daar egter naas die kerntotemgroep ook lede van ander totemgroepe aanwesig en wat na binne hierdie verskil met die kerngroep erken. In die Mamabologebied kon die volgende totemgroepe of -faksies onderskei word.

(1) Kolobe - mense van Mamabolo.

(2) Kgomo (bees) - mense van Letsoalo.

(3)/....

- (3) Tlou (olifant) - mense van Thema.  
 (4) Kwêna (krokodil) - mense van Rapetsoa.  
 (5) Nkwê (luiperd) - mense van Mailula.  
 (6) Tau (leeu) - mense van Matshêthe.

Hoffmann maak ook melding van mense in die Mamabologebied wat die buffel (nare) as totem het.<sup>1)</sup> Sodanige groep kon egter nie deur die skrywer opgespoor word nie en dit kan ook wees dat hulle intussen die stangebied verlaat het.

(iv) Ouderdomsgroepe (mephato). In teenstelling met die bg. sosiale eenhede wat almal in 'n mindere of meerdere mate op die beginsel van verwantskap en afkomsrekening berus, is die ouderdomsgroep (mophato) onverbonde met verwantskap. Net soos by ander Sothostamme<sup>2)</sup> en ook by die Venda word 'n persoon lid van 'n bepaalde ouderdomsgroep na afloop van die inisiasieseremonies. Soos die gebruik by die Venda,<sup>3)</sup> vind ons ook by die Mamabolo 'n sisteem van twaalf roterende ouderdomsgroepname waardeur elke dertiende ouderdomsgroep dieselfde naam kry as die eerste. Dit skyn asof nuwe regimente elke 7-9 jaar saamgestel word. Die lys mephato wat hier volg het slegs betrekking op die stam van James Mamabolo, en die jare van samestelling, alhoewel onderhewig aan spekulasie, is die beste wat ons kon rekonstrueer. Name van stamhoofde tydens wie se regering die regimentering plaasgevind het, word ook genoem :

<u>Mophato</u>	<u>Jaar (by benadering)</u>	<u>Stamhoof</u>
1. Mahloana	Jaartal onbekend	Seoloana Mamabolo @ Nkošilo
2. Mabitsi	"	"
3. Melau	"	"
4. Mahlokoana	"	Maribe I
5. Marurela	"	"
6. Madingoana	"	"
7. Mapôta	"	"

8/....

- 1) Sien Hoffmann C. : 1931 : Sotho Texte aus dem Holzbuschgebirge in Transvaal. Z. Eingeb. Spr. Vol. 21, bl. 100.  
 2) Vgl. Bruwer J.P., a.w., bl. 58.  
 3) Sien Stayt H.A., a.w., bl. 194.

8.	Madikoa	"	"
9.	Mapulana	"	Sekwala @ Lekau
10.	Matladi	"	"
11.	Masoikana	"	"
12.	Manala	"	James Mamabolo @ Lerole
13.	Mahloana	1894	"
14.	Mabitsi	1903	"
15.	Melau	1911	"
16.	Mahlokoana	1920	"
17.	Marulêla	1929	"
18.	Mangana	1938	Maribe II @ James Mamabolo
19.	Madikoa	1945	"
20.	Madingoana	1955	"
21.	Matladi	1961	"

Alhoewel dit uit die bg. gegewens duidelik blyk dat daar 'n sisteem van twaalf roterende ouderdomsgroepname voorkom, het daar in die geval van die Madingoana-ouderdomsgroep 'n steurnis in die rotasie plaasgevind. Die rede hiervoor kon nie vasgestel word nie.

Afgesien van militêre - (in die verlede) en arbeidsfunksies is die ouderdomsgroep 'n saambindende faktor in die stamlewe, aangesien dit deur die verskillende verwantskaps-groepe heensny. Die mophato-indeling het die verdere funksie dat dit senioriteit op grond van geboorte t.o.v. mans duidelik vaslê, aangesien kandidate in die stamskool volgens senioriteit besny word. Op 'n latere stadium sal aangetoon word dat die mophato in 'n sekere mate ook op godsdienstige terrein funksioneer. Van belang is die feit dat die twee onderhawige Mamabolostamme deur die mophato-stelsel sosiaal-kultureel saamgesnoer word. A.g.v. die aanwesigheid van inisiantie uit beide stamme in dieselfde stamskool, word hulle daarna in dieselfde ouderdomsgroep geplaas.

(v) Generasiegroepering. Hierdie groepering funksioneer hoofsaaklik tussen volwassenes en kinders of niegeïnisieerdes en daar is dan ook 'n duidelike skeiding tussen hierdie mense. Verskil in ouderdom speel inderdaad 'n belangrike rol in die gemeenskap en in die verskillende godsdienstige seremonies is hierdie verskille duidelik waarneembaar. Senior lede van die patrilinie word met 'n groot mate van respek bejeën selfs al is hulle nie seniores volgens die beginsel van

eersgeboortereg/..



eersgeboortereg nie. Die feit dat hulle aan 'n senior generasie behoort, besorg aan hulle 'n groot mate van respek.

(vi) Geslagsgroepering. Hoewel nie institusioneel nie, is daar 'n duidelike geslagsgroepering in die Mamabologemeenskap. Die afsondering tussen manlike en vroulike lede van die gemeenskap tree reeds op 'n vroeë stadium in en seuns en dogters bevind hulle gewoonlik in afsonderlike groepe waar hulle werk of speel. As volwassenes word hierdie skeiding nie slegs op ekonomiese en sosiale terrein gehandhaaf nie, maar ook op godsdienstige gebied is dit duidelik waarneembaar.

(vii) Godsdienstige groepering. T.o.v. Bantoestamme soos die Bomvana en Pondo maak skrywers soos Cook<sup>1)</sup> en Hunter<sup>2)</sup> respektiewelik melding van 'n deursnyding van die ou organisasiegroepe in die gemeenskap en die daarstelling van nuwe groeperinge. Binne hierdie gemeenskappe het daar 'n skeiding ontstaan tussen die „kerk“-menseaan die een kant, en die „heidene“ aan die ander kant. By die Mamabolo kon geen sodanige groepering onderskei word nie. Hierdie feit kan enersyds toegeskryf word aan die geringe trefkrag wat die sendingaksie tot dusver in hierdie gebied gehad het en andersyds aan die omvangryke invloed van Lekganyane se Sionistiese kerk.

Uit die bg. kort bespreking het dit geblyk dat eersgeboortereg, die status van die hoofvrou, ouderdomsverskille en senioriteit inderdaad beskou moet word as sleutels tot 'n begrip van die Mamabolo se sosiale organisasie. Ook in die politieke organisasie van die stam tree hierdie faktore sterk na vore en soos later aangetoon sal word, is dit ook van kardinale belang in die godsdienstige lewe.

## 2. Politieke Organisasie

Na 'n ontleding van die beskikbare literatuur is Bothma van mening dat die politieke struktuur van die Sothostamme in 'n groot mate op die sosiale eenhede, waaruit die stamme opgebou/....

---

1) Sien Cook P.A.W. : 1934 : The Education of a South African Tribe, bl. 20.

2) Sien Hunter M. : 1936 : Reaction to Conquest, bl. 351.

gebou is, berus.<sup>1)</sup> Wat die Mamabolo betref sluit ons ons hierby aan met die byvoeging dat die kleiner sosiale eenhede van die stam, hoofsaaklik gebaseer op verwantskap, in groter politieke eenhede saamgesnoer is hoofsaaklik op grond van die feit dat hulle min of meer in dieselfde omgewing saamwoon en nie omdat hulle in die eerste instansie aan mekaar verwant is nie. Die aanwesigheid van vreemdelinggroepe in 'n politieke eenheid is ook nie 'n ongewone verskynsel nie. Dit is egter waar dat by die totstandkoming van 'n wyk dit gewoonlik patrilineêre verwante is wat aanvanklik die nuwe eenheid vorm.<sup>2)</sup>

Om die wese van politieke eenhede by die Mamabolo, trouens by alle Bantoestamme, te begryp, is dit ook noodsaaklik om aandag te gee aan die beginsel van gesag. Die volgende kursoriese oorsig van die politieke organisasie van die Mamabolo sal dus nagaan wie die verskillende gesagsdraers is en waaraan hulle hulle gesag ontleen het.

(i) Die huisgesin. Alhoewel geen politieke of administratiewe eenheid nie, vind ons nogtans alreeds binne die huisgesin 'n vorm van gesag wat ook in die groter sosiale- en politieke eenhede aanvaar en erken word. In die patrilineêre Mamabologemeenskap is dit die taak van die man as hoof van sy gesin om vrede en orde tussen sy gesinslede onderling te handhaaf en geskille uit die weg te ruim. Die gesag van die vader strek oor alle terreine van die gesinslewe en vir die algemene voorspoed van die gesin is dit van die allergrootste belang dat hy as lewende verteenwoordiger van sy gestorwe vader en voorvaders, gerespekteer word.

(ii) Die groter gesinne-eenheid. Die samestelling van hierdie nie-politieke eenheid is reeds uiteengesit sowel as die senioriteitsbeginsel waarop die gesag van die ramotwana as hoof van hierdie eenheid berus. Voorts moet ook gemeld

word/....

- 
- 1) Sien Bothma C.V. : 1957 : Die Verwantskapsbasis van die Politieke Struktuur van die Bantšhabeleng van Mothopong, bl. 71.  
2) Vgl. Hoffmann C. : 1938 : Sotho Texte....Politische Organisation. Z. Eingeb. Spr. Vol. 28, bls. 31-36.

word dat aangesien die sosio-politieke patroon van die Mama-bolo, soos trouens die geval by alle Suid-Bantoestamme, ook in die hiernamaalse wêreld geprojekteer word, die ramotwana as die mees senior persoon binne die kgôrô kwalifiseer om ook na sy dood 'n belangrike voorvadergees te word. Miskenning van sy gesag terwyl hy lewe kan na sy dood nadelige gevolge vir die lede van sy kgôrô inhou. Hierdie opvatting word deur die meeste stamlede gehuldig. Die belangrikheid van die godsdiens as gesagstut of selfs as bron van gesag moet onses insiens bo alle twyfel aanvaar word.

Alhoewel geen amptelike politieke gesagsdraer nie, is die gesagssfeer van die ramotwana aansienlik groter as dié van die gewone gesinshoof<sup>1)</sup>. Die ramotwana kan slegs op die informele vlak sake rakende sy eie kgôrô hanteer. Sy taak is veral om geskille tussen die verskillende malapa uit die weg te ruim en die verdeling van erfgoedere. Die ramotwana is verder by magte om sekere strawwe op te lê. In die kgôrô van Masekwameng het die volgende geval onder ons aandag gekom: Een man se beeste het 'n ander een se landerye vertrap en as skadevergoeding het Masekwameng besluit dat daar 'n bok aan die klaer gegee moes word. Hoewel die aanvaarding van straf deur die ramotwana opgelê, berus op die vrywillige gehoorsaamheid aan sy gesag, kan gebrek aan gehoorsaamheid egter aanleiding gee dat die aangeleentheid na 'n ntona (wykshoof) verwys word.

In die uitvoering van sy pligte word die ramotwana bygestaan deur die verskillende gesinshoofde wat 'n familie-raad vorm. Na hierdie raad word verwys as die kgôrô ya banna (raad van die mans) en pitso ya banna ba mpa (vergadering van die kinders van een maag). Hierdie raad word ook aangedui deur die lokatiefsvorm vir banna (mans) te gebruik en in so 'n geval sal 'n persoon sê: „Ke iša molato banneng" (Ek neem die/....

---

1) Indien 'n ramotwana in die huwelik tree met die kaptein se dogter word sy status onmiddellik verhoog tot die van ntona (wykshoof) en word hy ook so genoem.

die saak/moeilikheid na die mans). Indien daar moeilikheid of twis tussen lede van die kgôrô ontstaan, is die bg. dreigement gewoonlik alreeds 'n baie goeie afskrikmiddel om die vrede by voorbaat te herstel.

Alhoewel die vergaderings van die familieraad soms in die aand plaasvind, is dit meer gebruiklik om dit soggens te hou. Sake word gewoonlik in die aand by die ramotwana aanhangig gemaak en dan word 'n vergadering vir die volgende oggend belê. In hierdie verband kry ons die volgende Mamabolo spreekwoord: „Monna ke seepe, o lala a laleditswe” (Vrylik vertaal: Voordat oor 'n saak besluit word, moet daar eers oor geslaap word). Die familieraad se vergaderings word in 'n omheining van tak of klip langs die beeskraal gehou en hierdie plek staan ook bekend as die kgôrô.

(iii) Die wyk (kgôrô). Hier het ons te doen met 'n politieke eenheid wat ooreenstem met 'n soortgelyke eenheid by die Venda en deur Lestrade 'n distrik (kavhelo, meerv. dzikhavhelo) genoem word.<sup>1)</sup> 'n Wyk by die Mamabolo bestaan uit twee of meer nie-politieke dikgôrô wat min of meer in dieselfde omgewing saamwoon en hulle onderwerp aan die gesag en leierskap van 'n ntona.<sup>2)</sup> Alhoewel dit nie noodwendig die geval is nie, kan die samestelling van 'n wyk ook berus op die saamgroepering van nie-politieke dikgôrô wat deur die huwelik aan mekaar verwant is. Die verskillende nie-politieke dikgôrô binne die wyk word voorts volgens die beginsel van senioriteit gerangskik en die groep wat van vaderskant aan die stamhoof verwant is, geld as die mees senior nie-politieke kgôrô. Indien geen van die samestellende groepe van 'n wyk aan die stamhoof verwant is nie, word die oudste nie-politieke kgôrô/...

1) Sien Lestrade G.P., a.w., bl. IV.

2) In die Sothogebied moet die benaming ntona enigsins vreemd voorkom en dit is blykbaar verwant v.d. Nguniwoord induna. Die gebruik v.d. benaming ntona by die Mamabolo kan egter verklaar word aangesien hulle vir 'n tyd lank saam met die Ndebelestam van Thema gewoon het, in 'n mate met hulle vermeng geraak het en noodwendig ook aan beïnvloeding onderworpe moes gewees het. Dit is ook moontlik dat die benaming ntona sy herkoms uit die Venda nduna het.

kgôrô, n.a.w. die een wat eerste tot stand gekom het, as die mees senior eenheid binne die wyk erken.

Die hoofskap en gesag oor 'n wyk berus in wese op dieselfde beginsels as die hoofskap oor 'n nie-politieke kgôrô en in die reël is die ntona die senior manlike lid uit die mees senior nie-politieke kgôrô. In vergelyking met die ramotwana het ons in die geval van 'n ntona slegs te doen met 'n uitbreiding van die gesagsfeer. As verdere verstewiging van die wykshoof se gesag kan ook genoem word dat hy die beste gedeelte van sy wyk mag bewoon en ook die eerste keuse het t.o.v. weiveld en bougrond. Gewoonlik is hy dus 'n vermoënde persoon.

Soos in die geval van die ramotwana is die posisie van die ntona oorerflik en geskied opvolging ook presies op dieselfde wyse. Indien 'n ntona verwant is aan die kaptein, beklee hy 'n hoër status as 'n gewone ntona en word hy 'n mokgomana (meerv. bakgomana) genoem. Dit is die politieke benaming waarmee die kaptein se broers aangedui word. Hierdie feit korreleer sterk met die Vendagebruik waar 'n distrikshoof (nduna), indien verwant aan die kaptein, aangespreek word met die term gota.<sup>1)</sup> In die stamgebied van Athlone Mamabolo is daar tans 16 wykshoofde waarvan 12 bakgomana is. Van die 13 wykshoofde in die stam van James Mamabolo is 6 bakgomana.

Die verantwoordelikhede en pligte van 'n ntona of mokgomana kom in kort daarop neer dat hy as verteenwoordiger van die stamhoof in sy wyk die amptelike reg het om sake wat nie binne die nie-politieke dikgôrô deur die bcramotwana besleg kan word nie, te ondersoek en om geringe boetes en ander vorms van straf op te lê. Dit staan egter 'n veroordeelde vry om teen die uitspraak van 'n wykshoof na die stamhoof te appeleer. Sake van 'n ernstige aard word egter, na 'n voorlopige ondersoek, direk na die stamhoof verwys. Dit is voorts die taak van die wykshoof om op hoogte van sake te bly met alle verhuisings na en vanuit sy wyksgebied. In beide gevalle moet verlof daartoe van hom verkry word en op  
sy/.....

---

1) Sien Lestrade G.P., a.w., bl. IV.

sy beurt moet die wykshoof weer die aangeleentheid aan die stamhoof rapporteer.

In die uitvoering van sy pligte word die wykshoof bygestaan deur 'n raad (kgôrô) waarop die verskillende boramotwana asook alle getroude mans van die wyk sitting het. Wanneer hierdie raad in sitting is, word daar ook soms daarna verwys as die pitšo. Die raadslede staan bekend as bagopotši (geheue-verfrissers), bathuši (helpers) en hanna ba kgôrô (manne van die raad). Gedurende 'n vergadering neem die boramotwana ereplekke in en dit is hul voorreg om weerskante van die wykshoof te sit. Hierdie voorreg geld ook vir die broers van die wykshoof wat nie boramotwana is nie en by geleentheid van 'n vergadering word hulle, net soos in die geval van die broers van die kaptein, as bakgomana aangespreek.

(iv) Die stam (setšhaba). Soos die geval met alle Suid-Bantoestamme is die stam ook by die Mamabolo die grootste sosiale- en politieke eenheid wat al die voorgenoemde eenhede insluit, en as sodanig moet dit beskou word as 'n allesomsluitende organiese geheel. Wat die regering van die onderhawige stamme aanbetref, het ons in werklikheid te doen met 'n stelsel van groeiende of wyerwordende jurisdiksie en moet die voorgenoemde sosiale eenhede - waarvan sommige ook 'n politieke karakter het - sowel as die verskillende wyke as politieke segmente van die stam beskou word. As geslaagde politieke eenhede vind ons ook binne elk van die twee Mamabolostamme die aanwesigheid van 'n sentrale gesag asook gehoorsaamheid en onderdanigheid aan hierdie gesag.

Die sentrale gesag is gesetel in die kaptein (kgosi) as die korrekte manlike verteenwoordiger van die belangrikste patriline of kern binne die stam. In werklikheid is die kaptein ook ramotwana en mokgomana van sy nie-politieke kgôrô en politieke kgôrô respektiewelik. Soos in die geval van die ramotwana en ntona, is die posisie van die kaptein ook oorerflik en geskied opvolging tot hierdie amp op dieselfde wyse/.....

wyse as in die bg. gevalle. Indien daar egter 'n situasie ontstaan waarin die regmatige opvolger (oudste seun van vorige kaptein se hoofvrou) by die afsterwe van sy vader te jonk is of om enige ander rede ongeskik is om die kapteinskap oor te neem, sal 'n jonger broer van sy vader as regent optree en nie sy eie broer nie soos in die geval van opvolging tot die amp van ramotwana of wykshoof.

Soos in die geval van die voorgenoemde gesagsdraers berus die gesag van die kaptein op die beginsel van genealogiese senioriteit, gesanksioneer deur religieuse opvattinge. Vanweë sy hoëpriesterlike status is die kaptein die factor causalis van die stameenheid en die middelpaal van die stamlewe. Soos in die geval van die Pedikaptein ontleen 'n Mamabolostamhoof dus ook sy waardigheid aan die feit dat hy die stampriester is. Dit is hy kragtens die feit dat hy gebore is uit die stamvrou (tot wie se troubeeste die hele stam bygedra het) en dat hy die seun is van die afgestorwe kaptein (wat nou die jongste in die linie van stamvoorvadergeeste is).<sup>1)</sup> Alhoewel die gesag van die Mamabolokapteins uit die aard van omstandighede nie meer dieselfde is as wat dit in die verlede was nie, is die volgende stelling van Schapera vandag nog, alhoewel in 'n mindere mate, van toepassing op die Mamabolostamhoofde: „Among the Venda and Northern Sotho.... the chief is elevated to an almost godlike eminence. His person is sacred, his subjects bow before him in humble adoration and obeisance and his smallest gesture is greeted with a chorus of fulsome adulation.”<sup>2)</sup>

Wat die algemene funksies van die stamhoof aanbetref, kan in kort gesê word dat ons hier te doen het met 'n uitbreiding van die wykshoofde se funksies. As opperste regeerder/...

- 
- 1) Vgl. Eiselen W.M. : 1932 : „Über die Häuptlingswürde bei den Bapedi" in Africa, Vol. V, No. 3, bls. 297-306.
  - 2) Schapera I. : 1953 : „Political Institutions" in Schapera I. (ed.) : The Bantu Speaking Tribes of South Africa, bl. 176.

der en regter is hy die bewaarder en maker van die wet. Op ekonomiese terrein reël hy die produksie van die stam en in tye van nood sorg hy vir sy onderdane. Daarom sê die Mamabolo dan ook: „Morêna ke morêna ka dijo” ('n Kaptein is kaptein omrede van kos). In die verlede was hy ook die organiseerder van gesamentlike jagtogte en die opperbevelhebber van sy regimente in tyd van oorlog. Die godsdienstige funksies van die kaptein word in 'n latere hoofstuk breedvoerig bespreek.

Dit is vanselfsprekend dat die posisie van die Mamabolostamhoofde, soos trouens die geval met alle stamhoofde in die Republiek van Suid-Afrika, na die vestiging van blanke gesag in die land, nie meer dieselfde is as wat dit in die verlede was nie. Die volgende uiteensetting deur Hunter t.o.v. die huidige posisie van die Pondostamhoof, is ook op die Mamabolo van toepassing: „The paramount no longer has control of the relations of the tribe with other groups....The suppression of fighting deprives the paramount of his position as commander-in-chief of the army.... In magistrate, church, and school the chief has rival in authority.”<sup>1)</sup> Hunter se stelling dat „...chiefs only have a shadow of their former power”<sup>2)</sup> kan egter hoegenaamd nie van die Mamabolo aanvaar word nie. Tensypte van die feit dat die gesag van die stamhoof verminder het, wil ons ons sonder meer by Van Zyl aansluit, en wat hy van die BagaMosêtlhastamhoof sê, ook as van toepassing op die Mamabolo beskou: „Sekere magte wat hy gehad het, het hy behou en in sekere instansies is nuwe magte wat betrekking het op veranderde omstandighede tot sy gesag toegevoeg. Bowendien kan met 'n taamlike mate van vrymoedigheid konstateer word dat die gesag van hoofmanne....sal uitgebrei word na gelang hulle in bekwaamheid en verantwoordelikhedsin toeneem”.<sup>3)</sup>

In/.....

---

1) Hunter M. : 1936 : Reaction to Conquest, bl. 427.

2) t.a.p.

3) Van Zyl H.J. : 1958 : Die Bakgatla van Mosêtlha, bl. 61.



In die uitvoering van sy pligte word die kaptein bygestaan deur die volgende rade:

Raad van die hoofstat (kgôrô ya mošate). Onder voorsitterskap van die kaptein het al die mantona en bakgomana sitting op hierdie raad. Alhoewel sake wat gewoonlik op die stamvergadering (pitšo) bespreek word ook soms hier te berde gebring word, is al ons segsmanne dit eens dat die kgôrô ya mošate geensins 'n koukus is nie. Die vernaamste funksie van hierdie raad is eintlik om aan die lede daarvan die geleentheid te gee om binne hierdie eksklusiewe groep die kaptein van raad te bedien, ten einde die stam te regeer in ooreenstemming met die tradisionele gebruike van die gestorwe kapteins. Ooreenstemmend met die aard van Mamabolokapteinskap skryf Lestrade soos volg oor kapteinskap by die Venda: „He is in the first place bound by law and custom to act in certain well-defined ways and along certain well-defined lines, and cannot except with extreme difficulty make any alterations in these age-old laws and customs and methods of procedure, even in the purely political sphere”.<sup>1)</sup> By die Mamabolo moet die funksie van die kgôrô ya mošate derhalwe gesien word as 'n kultuurbewarende faktor en dus ook as 'n vorm van voorouerverering. Getroue navolging van die gebruike van die voorouers is 'n waarborg vir hulle goeie gesindheid teenoor die lewendes.

Koninklike familieraad. Alhoewel dit selde gebeur, vergader die kaptein, sy ooms aan vaderskant (borangwane) en broers ook soms om aangeleenthede rakende die koninklike familie te bespreek. Op hierdie raad word o.a. besluit uit watter familie binne die stam die kaptein sy hoofvrou sal neem en of hy om diplomatieke redes met 'n kapteinsdogter uit 'n vreemde stam sal trou.

Die stamraad (pitšo). Die Mamabolo verwys soms na hierdie/.....

---

1) Lestrade G.P., a.w., bl. V.

hierdie raad as die kgôrô ya setšhaba en eintlik kan dit beskou word as 'n stam- of volksvergadering. Hierdie raad is verteenwoordigend van die hele stam en dit is ook hier waar die stam-beleid sy finale beslag kry. Dit bestaan uit die kaptein (as voorsitter), bakgomana, mantona, boramotwana en alle manlike getroude lede van die stam. Hedendaags gebeur dit selfs dat ongetroudes en ongeïnisieerdes sitting neem op die stamraad. Hierdie voorreg geniet hulle vanweë skoolopleiding wat naas die tradisionele kwalifikasies al meer en meer by stamlede erkenning geniet.

Kenmerkend ook van die politieke organisasie van die Mamabolo is die stelsel van tussengangers (batseta, enkv. motseta). Dit kom daarop neer dat 'n besoeker allereers deur 'n motseta ontvang word voordat hy na die kaptein gebring word. 'n Motseta word ook soms sebaka (letterlik vertaal: distansie tussen twee punte) genoem. Dit is gewoonlik die broers van die kaptein, woonagtig in die mošate, wat as batseta optree. 'n Motseta kan as tussenganger optree tussen verskillende wyke en is by magte om minder belangrike sake wat tussen lede van die wyke vaarvoor hy verantwoordelik is, te verhoor en uit te wys. Benewens die batseta is daar ook in die mošate van James Mamabolo 'n moswaraseepe (verteenwoordiger van die kaptein). Tans word hierdie amp beklee deur 'n oom van die kaptein aan vaderskant. As skakel tussen die batseta en die kaptein moet hy dus eintlik beskou word as die mees senior motseta.

Selfs in 'n kursoriese oorsig soos hierdie moet daar melding gemaak word van die rol van die vrou in die politieke organisasie van die Mamabolo. Veral van belang in hierdie verband is die besondere posisie van die kaptein se oudste suster (kgadi). Nie alleenlik bedien sy haar broer met raad i.v.m. stamsake nie, maar word ook amptelik erken as outoriteit oor genealogiese kennis t.o.v. die kaptein se familie. In die rituele gebruike van die stam speel sy verder 'n rol van/...

van kardinale belang. Alhoewel laer in status, beklee die oudste suster van 'n wykshoof sowel as 'n ramotwana dieselfde posisie as die kgadi van die kaptein. In al die genoemde gevalle staan hierdie vrou bekend as kgadi. Hierdie verskynsel is enigsins vreemd in die Sothogebied en in die geval van die Mamabolo moet dit ongetwyfeld aan Vendabeïnvloeding toegeskryf word. Die posisie en funksies van die Mamabolo-kgadi kom dan ook in groot mate ooreen met die Venda-makhadzi.<sup>1)</sup>

Aangesien die beginsel van gesag 'n belangrike sleutel is tot 'n begrip van die Mamabolo godsdienstige lewe kan ons nou, in die lig van die voorafgaande uiteensetting 'n standpunt stel oor die basis van politieke gesag by die onderhawige stamme.

Ons wil dadelik die stelling maak dat die basis van gesag, gesetel in die hande van genealogies-senior persone, in godsdienstige oorwegings gesoek moet word. Die volgende stelling van Language t.o.v. kapteïnskap by die Tlhaping is ook van toepassing t.o.v. mindere gesagsdraers by die Mamabolo binne hulle afsonderlike gesagsfere: „By sy afsterwe word die kaptein self een van die voorvadergeeste en moet op aarde deur sy oudste seun by die hoofvrou opgevolg word. Hy kan en mag niemand anders as sy opvolger benoem of aanstel nie, en moet self die amp van kapteïnskap beklee tot op die oomblik van sy dood wanneer sy siel oorgaan in 'n gees. Die rede hiervoor is dat alle goeie dinge aan die stam deur die Oppergod, Modimo, op aandrang van die voorvadergeeste geskenk word, mits daar 'n reëlmatige kontinuïteit is van die mees junior - tot die mees senior voorvadergees, wat onmiddellik aan Modimo ondergeskik is. Word hierdie kontinuïteit of hiërargiese orde deur onreëlmatighede verstoer, dan veroorsaak dit 'n breuk as gevolg waarvan aan

---

die/.....

1) Vgl. Lestrade G.P., a.w., bl. VI.

die stam geen goeie gawes geskenk sal kan word nie." <sup>1)</sup>

Bothma se beswaar dat leierskap by die Sotho dikwels na 'n genealogies minder senior persoon oorgaan en dat die bg. standpunt van Language dus nie stand hou nie, <sup>2)</sup> val in iedere geval weg wat die Mamabolo aanbetref. Soos reeds aangetoon geskied opvolging by die onderhawige stamme, alhoewel soms teoreties, altyd volgens die beginsel van senioriteit.

### 3. Ekonomiese Lewe

Die basiese ekonomie van die Mamabolo berus op twee bedryfsvorme naamlik veeteelt en landbou, sowel as op direkte kontantinkomste buite en binne die stamgebiede. A.g.v. herwinningwerk wat deur die Suid-Afrikaanse Naturellestrust in die stamgebied van Athlone Mamabolo gedoen word, het daar in die laaste tyd 'n groot mate van verbetering op die gebied van landbou en veeteelt ingetree. Die reënval in die gebied is  $\pm$  17 duim per jaar en die klimaat kan as gematigd bestempel word; ryp kom soms in die winter voor. Wat die topografie van die gebied aanbetref kan kortliks gemeld word dat dit bergagtig in die ooste is en taamlik plat met baie ysterkoppies in die weste. Twee riviere, die Turfloop en Malepo vloei deur die gebied, min of meer van oos na wes.

Veeteelt. Veeboerdery is by die Mamabolo nie slegs 'n bron van bestaan nie, maar ook 'n tradisionele noodsaaklikheid. Die belangrikste veediere is beeste, skape, bokke, hoenders en donkies. Ook muile is in die gebied opgemerk. Vanweë hulle waarde as magadi, skyn beeste, skape en bokke die belangrikste veediere te wees by die Mamabolo. Hierdie diere word dan ook selde geslag behalwe gedurende seremoniële geleenthede. Diere wat vrek word egter geëet.

Aangesien die seuns se aktiwiteite vandag veel meer insluit/....

---

1) Language F.J. : 1943 : Stamregering by die Tlhaping, bl.167.  
2) Sien Bothma C.V., a.w., bl. 82.

sluit as beeste oppas, kan aangeneem word dat die jongere geslag nie meer dieselfde liefde vir hierdie diere het as wat dit in die verlede die geval was nie. Daar is egter nog baie mans wat met 'n besondere emosionele band aan hulle beeste verbind is. Hierdie feit word weerspieël in die veevendusies wat op die plaas Syferkuil gereël word en slegs beeste trek wat deur die vee-inspekteur afgekeur is. Die besondere houding van die Mamabolo teenoor sy beeste het vir ons die duidelikste geword toe ou Ramoefo daarna verwys het as sy „kinders”. Hierdie „kinders” behoort ook aan die voorvadergeeste. Belangrik in hierdie verband is dat 'n Mamaboloman se rykdom en status vandag nog bepaal word deur die aantal beeste wat hy besit. Nie alleen het beeste ekonomiese waarde nie, maar hulle speel ook 'n belangrike rol in die rituele en sosiale plegtighede soos die aanbidding van die voorouergeeste, die huwelik ens. Die rituele en ekonomiese waarde daarvan kan dus moeilik geskei word. Betekenisvol is dit dat die Sotho van 'n bees praat as „modimo oa nko e metse” (die god met die nat neus). In 'n latere hoofstuk word verder gewys op die betekenis van beeste in die godsdienstige lewe van die Mamabolo.

Landbou. Die landbou is gebaseer op die beginsel van 'n land vir elke vrou met 'n huishouding. Bewerking van die lande begin gedurende die lente, nadat die kaptein hiertoe verlof gegee het. Die landbouaktiwiteite van die nuwe jaar neem egter eers 'n aanvang nadat die molaodi (dolosgooier) van die kaptein goeie reëns in die komende seisoen voorspel het. Alvorens die onderdane egter op hulle lande kan begin werk, moet hulle eers die lande van die kaptein bewerk. Die taak van die man het in die verlede gewoonlik geëindig nadat hy die lande van natuurlike gewasse skoongemaak het. Daarna is die pikwerk, saai- en plantwerk, die skoffelwerk en die oeswerk deur die vrou verrig. Aangesien die tradisionele handpik in 'n mate deur die ploeg vervang is, neem die mans

tans/.....

tans 'n groter aandeel in die bewerking van die lande. Melding moet ook gemaak word van die werkspartye (matsema) wat soms gedurende die skoffeltyd en oestyd gereël word. So 'n werksparty is terselfdertyd ook 'n feestelike geleentheid, want die eienaar van die land wat bewerk word, moet aan die lede van die letsema kos en bier voorsit.

Die belangrikste voedselgewasse wat verbou word, is kafferkoring, mielies, boontjies, pampoene en ook waatlemoene. Hierdie produkte word meestal deurmekaar op dieselfde land verbou. Benewens die bg. landbouprodukte maak die Mamabolo gebruik van 'n menigte groengewasse (merôgô) wat hulle in die veld bekom. Naas die stapelvoedsel, pap, word dan ook 'n soort bykos berei wat saam daarmee geëet word.

Kontantinkomste. 'n Groot aantal van die Mamabolomans vul hulle inkomste aan deur arbeid buite die stamgebiede. Soos reeds gemeld, is daar ook veral in die jongste tyd, heelwat werkseleenthede binne die gebied geskep. Ons verwys hier na werkgewende instansies soos die Universiteitskollege van die Noorde, Stofberg Teologiese Skool, die Kantoor van die Kommissaris-Generaal en die Suid-Afrikaanse Naturelletrust. Met die hulp van die Bantoe Beleggingskorporasie kon M. Mohale die eienaar word van 'n florerende winkel en slaghuis op die plaas Turfloop. Hierbenewens bestaan daar ook nog vier kleinere winkeltjies in die Mamabologebied. Melding moet ook gemaak word van twee Mamabolomans wat hulle kontantinkomste aanvul deurmiddel van 'n huurmotordiens.

---

### H O O F S T U K    I I I

#### DIE GODSDIENSTIGE SISTEEM - PERSOONLIKE SUPER- NATURALISME

Die religieuse beskouinge van die Mamabolo, soos trouens die geval met alle Suid-Bantoestamme, word gekenmerk deur die geloof in persoonlike - sowel as onpersoonlike supernaturalistiese kragte. In hierdie religieuse stelsel word die onsterflikheid van die mens beklemtoon sowel as sy afhanklikheid van die supernaturalistiese kragte waarin hy glo. Vervolgens wil hierdie studie hom eers bepaal by die persoonlike supernaturalistiese opvattinge by die onderhawige stamme.

Alhoewel daar 'n verskil is tussen die ideële patroon en soos dit uitgeleef word in die lewe van mense, word hier 'n beskrywing gegee van die godsdienstige sisteem van die Mamabolo soos dit deur hulle bely word, alhoewel miskien nie deur alle individue nagevolg nie. In 'n studie soos hierdie moet ook in gedagte gehou word dat die tradisionele godsdienstige begrippe, onder invloed van die Christendom, alreeds in 'n mate verander is. Ons wil verder konstateer dat, alhoewel numeries gering, daar by die onderhawige stamme ook 'n aantal bekeerlinge is wat 'n voorbeeldige Christelike lewe lei.

#### 1. Begrippe aangaande die Opperwese

Die Mamabolo, soos alle Noord-Sothostamme, glo in die bestaan van 'n Opperwese wat hulle Modimo noem. Hoffman beweer dat die stamme in die „Holzbuschgebirge“ (tussen Haenertsburg en Houtbosdorp) ook na hierdie Opperwese verwys as Khutswane, Hubeane, Lebepe en Thobela Mmakietlakiatla.<sup>1)</sup> Alhoewel die benaminge Khutswane, Hubeane en Thobela by die Mamabolo soms in verband met die Opperwese genoem word, het ondersoek aan die lig gebring dat ons hier nie slegs te doen het met ander name vir die Opperwese nie, maar inderdaad met

---

geeste/....

1) Sien Hoffman C. : 1929 : Sotho Texte aus dem Holzbuschgebirge in Transvaal. Z. Eingeb. Spr. Vol. 29, bl. 274.

geeste van 'n ander aard. Dit moet ook genoem word dat in teenstelling met die tradisioneel betreklik vaagomlynde besef van 'n Opperwese by die meeste Suid-Bantoestamme,<sup>1)</sup> die hedendaagse begrippe aangaande 'n Opperwese en kennis van die wyse waarop hy alles geskape het, by die Mamabolo goed ontwikkel is. Hierdie feit kan moontlik toegeskryf word aan die invloed van die Christensendingaksie wat meegebring het dat daar mettertyd nuwe eienskappe aan Modimo toegeskryf is. Afgesien hiervan het dit ook vir ons duidelik geword dat selfs van die ouere en mees kultureel-konserwatiewe Mamabolo wat weinig kennis gemaak het met die Christelike boodskap en oor uiters geringe kennis aangaande die Christelike opvattinge beskik, nogtans met gemak en duidelikheid kan gesels oor die aard, skeppingsaktiwiteite en openbaringsvorms van die Opperwese. Hierdie feit moet onses insiens toegeskryf word aan Vendabeïnvloeding wat blykbaar geen onduidelike opvattinge aangaande hulle Opperwese, Raluvhimba, het nie.<sup>2)</sup> Soos die Venda, verbind ook die Mamabolo alle astronomiese en fisiese verskynsels aan hulle Opperwese en word alle natuurfenomene wat hulle as geheel raak as openbaringsvorms van die Opperwese beskou.

Alhoewel daar nie direk tot die Opperwese gebid word nie, glo die Mamabolo dat hy almagtig, onsterflik en in 'n sekere sin ook alomteenwoordig is. Die algemene opvatting is dat Modimo deur middel van sy verteenwoordigers, die voorvadergeeste (badimo) te alle tye tussen alle groepe binne die stam teenwoordig is. Dit is deur die lang ry van voorvadergeeste wat tussen die lewendes en die oudste voorvadergeeste in die hiernamaals/....

- 
- 1) Eiselen en Schapera skryf bv. soos volg: "...all the Bantu ..have some conception, generally rather vague, of a supreme power or being..." (Eiselen W.M. en Schapera I.: 1953 : "Religious Beliefs and Practices" in Schapera I. (ed.) : The Bantu Speaking Tribes of South Africa, bl. 267)
  - 2) Vgl. Stayt H.A. : 1931 : The Bavenda, bls. 230 - 236.



namaals staan, dat Modimo op hoogte van sake bly met wat op aarde aangaan en as sodanig word hy ook as alwetend beskou. Die aanwesigheid van die Opperwese op aarde word verder bevestig deurdat sy stem in donderstorms gehoor word en dat hy hom soms openbaar in die vorm van komete, meteore, weerlig en vloedwaters. Ramspoedige gebeurtenisse soos epidemies en langdurige droogte wat deur die Mamabolo beskou word as openbaringsvorme van die voorvadergeeste a.g.v. hulle toorn teenoor die lewendes, kan egter slegs plaasvind indien dit deur Modimo toegelaat word. Offerandes wat aan die voorvadergeeste gemaak word ten einde hulle goeie gesindheid te bewerkstellig, moet ook eintlik gesien word as indirekte offerandes aan Modimo. 'n Aantal van ons informante het dan ook verklaar dat deur die verering van die voorvadergeeste hulle „Modimo se hart bly maak”.

Modimo het geen vaste verblyfplek nie en daar word geglo dat sy setel êrens in die lug of die hemelruim is. Alhoewel dit slegs die geeste van die oudste voorvaders is wat presies weet waar Modimo hom bevind, is die algemene opvatting dat hy hom ook soms by die sterre, soms in die maan, maar gewoonlik in die son bevind.

Modimo se skeppingsaktiwiteite het begin deur eers die son (letsat<sup>v</sup>si) te maak en daarna was dit deur middel van die son dat hy alle ander dinge geskape het. A.g.v. geweldige groot hitte het daar krake in die son gekom met die gevolg dat groot dele daarvan weggebreek het. Dit is een van hierdie stukke wat voorheen deel van die son was wat uiteindelik die aarde (soos bekend aan die Mamabolo) geword het. Aanvanklik was die aarde 'n stuk ruwe rots, maar deur die strale van die son het dit sagter geword en so is daar grond gevorm. A.g.v. die sterk strale van die son het die aarde begin „sweet”. Toe  
die/.....

die „sweet" begin verdamp, is daar wolke gevorm en hierna het die eerste reëns geval. Die strale van die son het voorts aanleiding gegee tot die ontstaan van lewe op die aarde. Nie slegs het die eerste plant- en diersoorte hulle verskyning gemaak nie, maar ook die eerste mense.

Die verbintenis van die son met Modimo en die belangrikheid daarvan as skeppingsinstrument blyk ook uit die feit dat daar soms daarna verwys word as die „grote god" (Modimo moholo). As motivering hiervoor word aangegee dat net so onmoontlik as wat dit is vir 'n gewone mens om Modimo te sien, dit ook is om direk na die son te kyk. Dit moet egter beklemtoon word dat alhoewel die Mamabolo die son in die bg. verband as goddelik beskou, die son en Modimo nie vir hulle sinoniem is nie. Die Mamabolo-opvatting oor die verbintenis van die son met die Opperwese word duidelik geïllustreer in die volgende gesegde: „Letšatši ke lebone la Modimo" (Die son is die lamp van God).

In teenstelling dus met Hoffmann se bewering dat die stamme in die „Holzbuschgebirge" die geloof huldig dat die Opperwese vanaf sy setel êrens in die hemelruim neergedaal het om die aarde en die mens te skep en daarna weer teruggekeer het,<sup>1)</sup> is die meeste van ons Mamabolo-informante dit eens oor die feit dat die Opperwese die aarde en mens vanuit die hemelruim geskape het en daarna neergedaal het om sy skeppinge te besigtig. As bewys van hierdie besoek word aangevoer dat sy voetspore vandag nog in die berge sigbaar is. Enkele van ons informante is ook die mening toegedaan dat die aanwesigheid van goudneerslae in sommige dele van die land 'n bewys is dat Modimo eens daar was. Goud is volgens hulle niks ander as die vullis van Modimo se liggaam wat op aarde agtergebly het nie. In die jare wat gevolg het na Modimo se vertrek, is die „vullis" deur die wind met grond toegewaaï. Die mens se liefde vir goud word dan ook verklaar omdat dit „van Modimo kom".

Hoffmann/..

---

1) Sien Hoffmann, C., a.w., bl. 273.

Hoffmann se mededeling dat die Opperwese deur middel van 'n houtleer teruggekeer het na sy tuiste êrens in die hemelruim, is ook deur ons Mamabolo-informante bevestig.<sup>1)</sup> Namate Modimo gevorder het op die leer het hy die een dwarsbalkie na die ander onder hom verwyder sodat niemand hom kon volg nie. In ooreenstemming ook met Hoffmann se bevindinge in die „Holzbuschgebirge“, glo die meeste Mamabolo wat vandag nog aanhangers is van die tradisionele godsdiens, dat die Opperwese eendag weer sal terugkeer na die aarde.<sup>2)</sup> Dit is 'n belofte wat hy aan die mensdom gemaak het voordat hy met die houtleer opgeklim het na sy tuiste. Terwyl Hoffmann egter verwys na die wederkoms van Hubeane, praat die Mamabolo van die wederkoms van Modimo. Alhoewel niemand seker is oor wanneer Modimo sal terugkeer nie, is die algemene opvatting dat sy wederkoms vanuit die rigting van Vendaland sal saamval met 'n tydperk van oorlog tussen al die volkere van die aarde. Hy sal vergesel wees van 'n aantal van sy knegte om die volkere met sambokke en onafgewerkte houtstukke (diphapha) te straf. Na hierdie gebeurtenis sal vrede en voorspoed vir ewig op die aarde voortduur.

## 2. Ander bonatuurlike wesens.

Die religieuse stelsel van die Mamabolo maak ook voorsiening vir die geloof in drie bonatuurlike wesens, wat ener syds nie verwar moet word met die geloof in 'n Opperwese nie en andersyds ook verskil van die gewone opvattinge omtrent voorvadergeeste. Hierdie drie wesens word direk verbind met die skepping en staan bekend as Hubeane, Khutswane en Thobela.

Hubeane is die naam van een van die eerste mense wat Modimo deur middel van die son geskape het. Dit is hy wat aan alle dinge soos plante, bome, diere en mense hulle name gegee het. Hy het nie soos 'n gewone mens gesterwe nie, maar deur die strale van die son verdamp en op hierdie wyse na Modimo  
verhuis/....

---

1) t.a.p.

2) t.a.p. bl. 274.

verhuis. Soos in die geval van Modimo bestaan daar egter nie sekerheid oor waar Hubeane hom presies bevind nie. Sommige informante is van mening dat hy identies is met die wind en daarom beskou hulle dan ook die wind as die gees van Hubeane wat besig is om rond te beweeg. Wanneer die wind nie waai nie, word geglo dat Hubeane hom saam met Modimo, Khutswane en Thobela in die son bevind. Daar word ook geglo dat Hubeane direk met mense kan kontak maak deur middel van drome. Indien 'n persoon nadat hy wakker geword het, bewus word daarvan dat hy gedroom het, maar die droom nie meer kan onthou nie, word dit gewoonlik as 'n openbaringsvorm van Hubeane beskou. Die aangewese optrede in so 'n geval is om onmiddellik die hulp van 'n dolosgooier (molaodi) in te roep sodat hy deur middel van sy dolosstel (ditaola) „Hubeane se stem duideliker kan maak”.

In die religieuse beskouinge van die Mamabolo moet Hubeane gesien word as 'n skakel tussen Modimo en die badimo. Selfs nie die mees senior voorvadergees kan direk met Modimo kontak maak nie en indien hy die wense en behoeftes van die lewendes, soos oorgedra deur die lang ry van voorvadergeeste aan Modimo wil bekendmaak, moet hy dit deur middel van Hubeane doen. Indien Modimo tot die lewendes wil spreek, tree hy ook nie direk met die voorvadergeeste in verbinding nie, maar maak van Hubeane gebruik as tussenganger. Ons sou dus kortom kon sê dat in die religieuse opvattinge van die Mamabolo, Hubeane die funksie vervul van 'n geestelike motseta of sebaka.

In teenstelling met Hoffmann<sup>1)</sup> se bewering dat Khutswane by die Sothostamme in die „Holzbuschgebirge” beskou word as die skepper van die mens en Junod<sup>2)</sup> se mededeling dat hierdie wese deur die Tsonga aanvaar word as die skepper van hemel en aarde, huldig die Mamabolo heeltemal ander opvattinge  
aangaande/....

---

1) t.a.p.

2) Vgl. Junod H.A. : 1927 : The life of a South African  
Tribe Vol. II. bl.302.

aangaande Khutswane. Soos Hubeane, is hy 'n skepsel van Modimo wat deur middel van die son geskape is. Ook het sy lewe op aarde op 'n soortgelyke wyse as dié van Hubeane tot 'n einde gekom. Khutswane word egter nie soos Hubeane met die wind geïdentifiseer nie, maar woon permanent in die son. Die feit dat daar in die alledaagse lewe minder van Khutswane gepraat word as van Hubeane, moet volgens ons informante nie gesien word as 'n aanduiding dat Khutswane minder belangrik is as Hubeane nie. Waar Hubeane meer belangstel in die lewe van volwassenes op aarde, is Khutswane weer geïnteresseerd in die welvaart van kinders. Dit word bv. geglo dat Khutswane deur middel van die badimo aan die toordokter (ngaka) voorskryf op watter wyse siek kinders behandel moet word. Daar word voorts beweer dat die heel eerste stamskool vir seuns onder leiding van Khutswane plaasgevind het en dat die wette en reëls wat vandag nog aan inisiantie geleer word deur hom gemaak is.

Thobela is die naam van die eerste vroulike wese en daar word geglo dat sy die insteller is van die eerste stamskool vir meisies. Sy word beskou as die beskermvrou van verwagte moeders. Hierdie opvatting word ook deur die Venda gehuldig.<sup>1)</sup>

### 3. Voorouerverering

Die Mamabolo, soos die geval met alle Suid-Bantoestamme, se geloof in persoonlike supernaturalistiese kragte kom die sterkste tot uiting in hulle opvatting aangaande die geeste van gestorwenes. Hier het ons te doen met die geloof in kragte wat voorgestel word as menslike geestelike wesens, wat hulle lewe voortsit na hulle aardse bestaan beëindig is, en wat dan die lewe van hulle nakomelinge kan beïnvloed. In ooreenstemming met die algemene opvatting van die belangrikheid van manlike voorouergeeste by die Suid-Bantoe, bestaan die dienooreenkomstige religieuse handeling by die Mamabolo hoofsaaklik uit voorvaderverering (manisme). In die volgende paragrafe word getrag om 'n uiteensetting te gee van die beginsels/.....

---

1) Vgl. Stayt, a.w., bl. 85.

ginsels waarop voorvaderdiens by die Mamabolo berus.

(i) Opvatting i.v.m. die siel. In ooreenstemming met die algemene opvatting by die Suid-Bantoe, glo ook die onderhawige stamme aan 'n tweedeling van die menslike lewe; enersyds sy verganklike liggaam en andersyds sy onsterflike siel.<sup>1)</sup>

Die oorsprong of totstandkoming van die siel word ten nouste verbind met die menslike bloed en daarom sê die Mamabolo dan ook: „Môya ó tšwa mading” (Die siel kom uit die bloed.)<sup>2)</sup>

Daar word voorts geglo dat die manlike semen die bloed en dus ook die siel van die kind wat verwek word, bewerkstellig.

Hierdie sielsentiteit word deur die Mamabolo beskryf as moya (lug, asem, wind). Soms word ook daarna verwys as moriti (skaduwee). Deur hierdie terme poog hulle om van dit wat saam met die liggaam bestaan en uitdrukking vind deur 'n mens se persoonlikheid, 'n beskrywing te gee. Die volgende rede word genoem waarom die siel van die mens met die bg. terme aangedui word: Vroeg in die môre of wanneer dit koud is, kom daar wasem uit die mond van 'n mens. Dit is hierdie wasem wat hulle aan wind (moya) laat dink en dit is ook dit wat die mens laat lewe. Wasem of wind kan nie uit die mond van 'n lyk (setopo) kom nie aangesien die siel dan alreeds die liggaam verlaat het. Soos die Venda, glo ook die Mamabolo dat 'n lyk geen skaduwee het nie.<sup>3)</sup> Aangesien die aan- of afwesigheid van dit wat die mens laat lewe, nl. sy siel, saamval met die aan- of afwesigheid van die skaduwee, kan ons verstaan waarom die Mamabolo soms na die menslike siel verwys as 'n skaduwee.

Daar word dus 'n duidelike onderskeid getref tussen die liggaam van 'n mens wat verganklik is en 'n geestelike deel wat

as/...

---

1) Vgl. Eiselen W.M. en Schapera I., a.w., bl. 247.

2) Vgl. Hoffmann C. : 1932 : Sotho Texte ... Z. Eingeb. Spr. Vol. 23, bl. 59.

3) Vgl. Stayt, a.w., bl. 241.

as 'n skaduwee of asem gesien word. Alhoewel hierdie twee dele 'n hegte eenheid vorm, het die siel tog die vryheid om op bepaalde geleenthede die liggaam te verlaat. Dit word algemeen aanvaar dat wanneer 'n persoon slaap of in 'n toestand van beswyming of vervoering verkeer, die siel in staat is om vrylik rond te beweeg en ook besoek af te lê by plekke en persone wat in tyd en ruimte ver verwyderd is. Sodanige omswerwinge van die siel is egter tydelik van aard, want sodra die persoon weer terugkeer na 'n toestand van normaliteit of wakker word uit sy slaap (lehunyana - tydelike dood), is die siel weer in hom.

Alhoewel hy nie die aard daarvan omskrywe nie, berig Hoffmann dat daar by die stamme in die „Holzbuschgebirge" die opvatting bestaan dat die siel, nadat dit die liggaam tydelik verlaat het, in staat is om sekere take te verrig.<sup>1)</sup> Sodanige opvattinge is nie by die Mamabolo gevind nie. Daar word geglo dat gedurende 'n periode van afwesigheid uit die liggaam die siel slegs in 'n geestelike vorm bestaan en nie in 'n mens, dier of lewelse voorwerp kan materialiseer nie. Ook is die siel nie in staat om gedurende omswerwinge intrek te neem in enige lewendige of lewelse voorwerp nie.

In teenstelling met die moontlike tydelike afwesigheid van die siel uit 'n lewende persoon, neem dit, sodra die dood intree, permanent afskeid van die liggaam. Na die vertrek van die siel uit die liggaam word daar nie meer na die gestorene verwys as 'n mens (motho) nie, maar as 'n lyk (setopo). Die menslikheid (botho) van die liggaam word uitsluitlik bepaal deur die aanwesigheid van die siel daarin.

(ii) Vestiging van die geeste. Nadat 'n persoon dus gesterf het, verlaat sy siel die lyk om as 'n gees (-dimo) voort te bestaan. Alhoewel die Mamabolo geen deeglik gesistematiseerde teologie het oor die voortbestaan van die gees nie, is die algemene opvatting nogtans dat dit na afloop van die begrafnis/.....

---

1) Hoffmann C., a.w., bl. 60.

grafnisseremonie die geesteswêreld binnegaan.<sup>1)</sup> Oor die wyse waarop geeste hulle in die geesteswêreld vestig, bestaan ook geen deeglike kennis nie; idees hieroor verskil van stamlid tot stamlid. Sommige informante is van mening dat by die afsterwe van 'n persoon 'n aantal voorvadergeeste onmiddellik die lokaliteit waar die lyk gehou word, besoek. Hulle vertoef nou rond in die nabyheid van die lyk om na afloop van die begrafnisseremonie die gees van die gestorwene na die geesteswêreld te neem. Wanneer 'n persoon te sterwe kom, word die volgende uitdrukking dikwels gehoor: „Borakgolo a gagwe ba mmiditše ba motšere” (Sy oupas het hom geroep en hom gevat). Die vrees wat die Mamabolo het vir 'n lyk word hieruit dus as vrees vir die aanwesigheid van die voorvadergeeste verklaar en nie as vrees vir die lyk self nie.

Die wyse van vertrek na en vestiging van die gees in die geesteswêreld word deur informante as volg beskryf: Die geeste van die voorvaders is soos 'n groot wind; 'n wind wat anders is as die gewone winde wat waai. Wanneer die „wind”(siel) van die gestorwene die liggaam verlaat, word dit nie sommer deur die gewone wind weggewaai nie, maar deur die „wind” van die voorvadergeeste aangetrek. Hierdie „wind”, d.w.s. die versamelde voorvadergeeste, word dus gesien as 'n soort magneet. Sommige stamlede is egter van mening dat die gees van Hubeane, wat ook met die wind geassosieer word, verantwoordelik is vir die verhuising van die geeste van gestorwenes na die geesteswêreld. Soos die geval met die voorvadergeestelike „wind” word ook die gees of „wind” van Hubeane gesien as 'n magneet wat 'n gees kan nadertrek. Enkele informante beweer weer dat die weg na die geesteswêreld aangedui word deur 'n lig wat helder skyn. Deur in die rigting van die lig te beweeg, sal die gees van 'n gestorwene daarin slaag om die verblyfplek van die geeste te bereik.

Alhoewel/....

---

1) Die dood en ander gepaardgaande seremonies word later breedvoerig bespreek.



Alhoewel daar in die verlede by stamlede moontlik verskil was in opvattinge oor die presiese wyse waarop geeste van gestorwenes na die geesteswêreld verhuis het, was daar nogtans eenstemmigheid oor die feit dat kort na 'n persoon se dood sy gees 'n tuiste gevind het in die geesteswêreld. Hierdie mededeling is deur die oudste informante gemaak. Dit blyk egter dat hierdie tradisionele opvattinge van die Mamabolo onder invloed van die Christelike sendingaksie 'n verandering ondergaan het. Daar is vandag sprake dat die gees van 'n gestorwene moontlik onderworpe is aan straf alvorens dit die geesteswêreld bereik. So word daar geglo dat dit slegs die geeste is van persone wat goeie lewens op aarde gelei het wat direk na die reedsgevestigde voorvadergeeste gaan en dat die geeste van mense wat slegte lewens gelei het nie deur die voorvadergeeste aangetrek word nie. Laasgenoemde geeste word ook nie deur die voorvadergeeste gehaal nie en daar skyn nie vir hulle 'n lig om die pad na die geesteswêreld aan te dui nie. Sulke geeste word eenvoudig deur die gewone wind weggewaai om dan vir 'n tyd lank, so lank as wat dit Modimo en die voorvadergeeste behaag, in eensaamheid op verre en vreemde plekke rond te swerf. Hierdie opvatting herinner natuurlik sterk aan Rooms-Katolieke opvattinge en alhoewel daar geen Rooms-Katolieke kerk in die Mamabologebied is nie, kon dit nogtans op 'n indirekte wyse of deur lidmate van hierdie kerk die gebied binnegedring het. Dit is egter duidelik dat ons hier te doen het met 'n samevloeiing of fusie van ou en nuwe opvattinge.

In die voorafgaande paragrawe is dikwels verwys na die geesteswêreld. Die vraag ontstaan nou waar hierdie geestesryk is en wat die aard daarvan is. Ons kyk vervolgens na sekere beskouinge in hierdie verband wat baie uiteenlopend is.

(iii) Woonstede van die geeste. Alhoewel Willoughby daarop wys dat die asem, wat met die gees verbind word, opgaan en dat die geeste van kapteins soms met reënwolke verbind

word/.....

word, maak hy nogtans die volgende stelling t.o.v. die algemene Bantoe-opvatting aangaande die lokaliteit van die geestesryk: „Spirit-land according to common Bantu cosmography, is underfoot, and its inhabitants pass in and out through graves and burial caves; but it appears to be co-extensive with this great flat upper world, and may be reached by going over the rim of our upper stratum”.<sup>1)</sup> In hulle oorsig van die religieuse opvattinge en praktyke van die Suid-Bantoe, verwys ook Eiselen en Schapera na 'n geesteswêreld „... vaguely located somewhere underground”.<sup>2)</sup> Alhoewel ondersoek by stamme in die distrik Pietersburg, nl. die baMoletse, baMolêpo, baTlôkwa en Mamabolo, aan die lig gebring het dat die bg. stellinge wel op die Noord-Sotho van toepassing is, word daar ook ander opvattinge aangaande die lokaliteit van die geestesryk gehuldig.

Sommige informante is van mening dat die geeste bo in die lug woon. 'n Ontleding van die Sothobenaming vir voorvadergees(te) toon aan dat hierdie opvatting ook terminologies uitgedruk word. Die geeste staan bekend as badimo (enkelvoud - modimo). Die stam van hierdie woord, -dimo beteken bo of in die lug en ons vind dit terug in 'n woord soos godimo wat bo beteken. Hiernaas is die geeste ook die middelaars tussen die mens en Modimo, die Oppergod, wat hom êrens in die hemelruim bevind; hulle is in persoonlike kontak met hom. Hierdie feit hou steek selfs waar die bewering gemaak word dat die geeste onder die aarde woon en dit nieteenstaande die Mamabolo se afkeur aan enige diep grotte of waterkuile wat hulle as toegange tot die onderaardse geestesryk beskou.

Die bogenoemde uiteenlopende opvattinge oor die lokaliteit van die geesteswêreld geld egter slegs in die geval van gewone mense. Alle stamlede wat nog aanhangers is van die

tradisionele/.....

1) Willoughby W.C.: 1928 : The Soul of the Bantu, bl. 63.  
 2) Eiselen W.M. en Schapera I., a.w., bl. 249.

tradisionele godsdiens, glo dat die geeste van gestorwe kapteins in grotte teen die hange van berge of in groot bosse (masodi) woon. Hierdie plekke word terwille van die geeste vermy. 'n Aantal stamlede het verklaar dat alhoewel hulle niks kon sien nie, hulle al die gebulk van beeste en geblêr van skape by sulke plekke gehoor het. Selfs die slag van tromme en die geluid van vrouens wat mielies stamp, is al gehoor. Die vaste geloof in die aanwesigheid van die geeste van gestorwe kapteins by bg. plekke word bevestig deur die feit dat hier soms tot hulle gebid word en offerandes aan hulle gebring word. Siekte onder die vee, wat gesien word as 'n teken dat die voorvadergeeste nie tevrede is met die lewenswyse van die lewendes nie, kan volgens opvatting beëindig word deur die vee by hierdie plekke verby te jaag.

Soos in 'n latere hoofstuk aangetoon sal word, vervul die bestaan van die bg. aardse verblyfplekke van die koninklike voorvadergeeste 'n belangrike funksie in die religieuse lewe van die Mamabolo. In die Mamabologebied self is daar net een sodanige plek, nl. die berg Badimong op die plaas Doornfontein in die stangebied van kaptein James Mamabolo. Die berg Mahufse naby Haenertsburg in die omgewing van Byathadi word egter beskou as die belangrikste woonplek van die koninklike voorvadergeeste. Volgens informante word sommige van die bosse in hierdie omgewing ook as die woonplekke van die geeste beskou. Aangesien daar, sover dit tot ons wete strek, nie gedurende ons tydperk van navorsing besoeke aan hierdie bosse afgelê is deur stamlede nie, kon die presiese lokaliteit daarvan nie vasgestel word nie. Die belangrikheid van Byathadi in die tradisionele religieuse lewe van die Mamabolo is bepaald die gevolg van hulle historiese verbintenis met hierdie omgewing.

Sover dit tot ons kennis strek is die geloof dat die koninklike voorvadergeeste hulle intrek in bosse en teen berg-

hange/.....

hange neem vreemd in die Sothowêreld. Hierdie opvatting word egter deur die Venda gehuldig waaroor Stayt as volg skryf: „Every chief has, or did have in the old days, a forest or mountain in which the spirits of his ancestors are supposed to abide”.<sup>1)</sup> Die aanwesigheid van hierdie opvatting by die Mamabolo asook by die stam van Dikgale moet dus soos in die geval met baie ander kultuurtrekke, aan Vendabeïnvloeding toegeskryf word.

Uit die voorafgaande paragrawe blyk dit dus duidelik dat daar by die Mamabolo nie eenstemmigheid bestaan oor die lokaliteit van die geeste nie. Sommige stamlede erken dat hulle nie weet waar die badimo hulle bevind nie, maar spreek ook terselfdertyd die mening uit dat dit op enige plek kan wees. Die hemelruim, grotte, berghange, bosse, beeskrale, hutte en enige plek in die veld of in die lapa waar die atmosfeer warmer is as op ander plekke, word as die tuiste van die voorvadergeeste beskou. Dit moet egter genoem word dat alhoewel daar onder informante enersyds meningverskil is oor die lokaliteit van die geeste, hulle andersyds dit eens is oor die feit dat daar slegs een geestesryk is en dat al die voorvadergeeste bymekaar woon. Hierdie versoening in sienswyses is moontlik die gevolg van die geloof dat die geeste is waar hulle familielede is, omdat, soos Willoughby dit stel, „distance does not hamper their movements as it used to do before they discarded their tenement of flesh; but whether this distance exists in the spirit-world is a question that has never occurred to the Bantu. It seems certain, however, that spirits find no difficulty in being present at two or three places at the same time”.<sup>2)</sup>

Waar die woonplek van die geeste ookal mag wees, is die algemene opvatting dat dit identies is met dié wat hulle op aarde gehad het. Die geeste woon ook in malapa en beskik

ook/....

1) Stayt H.A., a.w., bl. 236.

2) Willoughby W.C., a.w., bl. 71.

ook oor landbougrond en weilande vir hulle vee. Dit word egter aanvaar dat in die geesteswêreld alles mooier en beter is as op aarde. Aangesien daar nooit droogtes is nie, is die gras altyd groen en die vee altyd vet. In kort kom dit daarop neer dat die woonplekke van die voorouergeeste slegs 'n verbeterde weergawe is van die aardse woonplekke.

(iv) Die lewe hiernamaals. Die vermyding van die filosofiese en abstrakte is kenmerkend van die Sothogodsdienste en oor die lewenswyse van die geeste in die hiernamaals word daar nie veel gepraat en bespiegel nie. Hierdie houding word trouens by alle Suid-Bantoestamme aangetref en deur Eiselen en Schapera as volg getipeer: „....concerning the nature of this soul and its after-life there is but little theorizing, for the Bantu are far more interested in the prosaic affairs of everyday life, in women, cattle, and war, than in such metaphysical problems as the nature and destiny of man”.<sup>1)</sup> Uit gesprekke met stamlede het dit dan ook duidelik geword dat die aard van die gees in die volgende lewe selde die onderwerp van spekulasie is en soos die Venda, glo die Mamabolo dat „the spirits live a very similar life to that lived on earth, marrying, keeping cattle, and growing mealies in a prosperous and untroubled world.”<sup>2)</sup> Ten einde egter die mate waarin hierdie geeste die lewens van mense beïnvloed, die wyses waarop hulle hulle aan die lewendes openbaar en die dienshandelinge wat tot hulle gerig word, te verstaan, moet ons nou let op die volgende punte.

(a) Voorkoms en persoonlikheid van die geeste.

Die volgende stelling van Willoughby oor die voorkoms van die voorouergeeste is ook waar t.o.v. Mamabolo-opvattinge: „It seems abundantly evident that Bantu believe the spirit to be an

exact/.....

---

1) Eiselen W.M. en Schapera I., a.w., bl. 248.

2) Stayt H.A., a.w., bl. 241.  
Vgl. ook Hoffmann C. a.w., bl. 73.

exact counterpart of the deceased".<sup>1)</sup> Dit is egter „miniatuur-ewebeelde van die gestorwenes"<sup>2)</sup> en wanneer die geeste hulle aan die lewendes openbaar - in watter vorm ookal<sup>3)</sup> - toon dit al die liggaamlike kenmerke soos letsels, snywonde, liggaamlike kenmerke en -gebreke wat eie was aan die lewende persoon. Selfs die beeste wat ook na die geestesryk gaan, lyk soos die gewone, maar is net kleiner as hulle aardse teenhangers.

Die Mamabolo glo dat die geeste hulle menslikheid behou en steeds geïnteresseerd bly in hulle afstammelinge. Teenoor vreemdelinge staan hulle egter onverskillig „unless they owe them some grudge or have to hinder them from hurting their protégés".<sup>4)</sup> Die Persoonlikheid van 'n mens verander ook nie na die dood nie, maar hy openbaar dieselfde karaktertrekke en geaardheid as tydens sy lewe. 'n Man wat op aarde haatdraend en nukkerig was, sal 'n onvriendelike voorvadergees wees. Daar bestaan dus goeie sowel as slegte voorvadergeeste. Van al hierdie geeste kan egter ontevredenheid verwag word sodra hulle verwaarloos word en hulle wense deur die mense geminag word. Die verwaarlosing van voorvadergeeste vind plaas wanneer iemand nie die voorgeskrewe offerandes maak by elke feestelike geleentheid sodat die geeste ook saam met die mense kan feesvier nie.

Die menslikheid van die voorouergeeste kom sterk na vore by 'n etiese betragting van hulle karakters. Vir hulle, sowel as die lewendes, is daar geen morele vereistes waaraan beantwoord moet word nie. Die volgende stelling van Eiselen en Schapera is ook op die Mamabolo van toepassing: „The ancestors .../.....

- 
- 1) Willoughby W.C., a.w., bl. 16.
  - 2) Bruwer J.P. : 1956 : Die Bantoe van Suid-Afrika, bl. 140.
  - 3) Die openbaringsvorme van die geeste word in 'n volgende afdeling breedvoerig bespreek.
  - 4) Vgl. Willoughby W.C., a.w., bl. 88.

tors ... were also erring men, and can demand no moral goodness from their descendants. What they do demand is filial piety and an unquestioning respect for tribal law and custom. The good and moral man in Bantu society is the one who honours the ancestors by living as they have lived."<sup>1)</sup> Die voorouergeeste verwag dus van die lewendes om so te leef dat die stamgebruike in ere gehou word. Afwykinge van die tradisionele leefwyse bewerkstellig die antagonisme van die geeste en vir sulke oortredings word die mense op aarde gestraf.

(b) Materiële behoeftes van die geeste. Die voorvadergeeste het, net soos die mense wat op die aarde agterbly, materiële behoeftes. Laasgenoemde opvatting veroorsaak die gebruik dat 'n man begrawe word saam met sy persoonlike besittings en 'n bietjie kos vir die lang reis na die geesteswêreld.<sup>2)</sup> Die materiële behoeftes van die geeste eindig egter nie met die begrafnisseremonie nie. Daar moet steeds aan hulle offer word wanneer hulle „honger” is. Hierdie offerandes geskied nie slegs op vasgestelde tye en bepaalde geleenthede nie, maar dit staan enige persoon vry om ter enige tyd 'n offer, hoe gering ookal, aan die geeste te bring.<sup>3)</sup> Alhoewel daar dus enersyds geglo word dat die geeste a.g.v. hulle ekonomiese aktiwiteite in die geesteswêreld selfversorgend is, is die opvatting andersyds dat hulle soms vir hulle „voedsel” van die lewendes afhanklik is. Volgens een van ons segsmanne moet die voorkoms van poliginie o.a. aan hierdie feit toegeskrywe word, want hoe meer vrouens 'n man trou, hoe meer kinders kan hy hê en dit is hierdie kinders wat eendag vir hom na sy dood sal „sorg”. Trouens, die ergste wat met 'n man kan gebeur/.....

---

1) Eiselen W.M. en Schapera I., a.w., bl. 270.

2) Gebruike tydens die begrafnis word later breedvoerig bespreek.

3) Die offerandes aan die geeste word later in hierdie hoofstuk asook in volgende hoofstuk breedvoerig bespreek.

gebeur is om te sterf sonder dat hy kinders verwek het, want dan sal daar geeneen wees om aan hom vleis en bier te offer nie.

Alhoewel die geeste dus nog eet en drink van die rituele offerandes soos vleis, bloed en bier wat vir hulle opsy gesit word, is alle informante dit eens dat slegs die geestelike grondbestanddeel daarvan „geëet” of „gedrink” word. Dit gebeur ook dat voedsel wat aan die geeste gegee word, die volgende dag, nadat die geeste reeds versadig is, deur die mense self geëet word. Soos reeds gemeld, is die geeste ook by alle rituele feestelikhede teenwoordig om saam met die lewendes van die voedsel te geniet. Alhoewel die volgende stelling van Westermann t.o.v. Wes-Afrika gemaak is, kon dit net sowel 'n beskrywing gewees het van 'n rituele feesmaal van Mamabolovoorouergeeste: „They move among the living, food is set aside for them, and for this one day they take part in the general rejoicing of their own clansmen...”<sup>1)</sup>

(c) Gesag en bevoegdhede van die geeste. Uit die voorafgaande het dit reeds geblyk dat die voorvadergeeste 'n belangrike rol speel in die lewe van hulle afstammeling. Om die aard van hulle invloed op die lewendes te begryp, kan ons nou nagaan watter faktore hierdie invloed bepaal en waarom sekere geeste belangriker is as andere.

Van kardinale belang in hierdie verband is die geloof dat die lewe in die hiernamaals bloot 'n voortsetting of projeksie van die aardse bestaan is. Die belangrikheid van die geeste moet dan ook in die lig van hierdie sosiale feit gesien word. Alhoewel fisies afwesig van die aarde beteken dit geensins 'n vermindering van die oorledene se gesag en invloed nie, want met die dood en geeswording van die mens

het/....

---

1) Westermann D. : 1934 : The African Today and Tomorrow, bl. 191.



het hy 'n „enlargement of power through release from the restraints of the body"<sup>1)</sup> verkry. Hierdie feit bring mee die aanvaarding van 'n lewensbelangrike en praktiese geloof in en diens aan 'n voorvadergees. Oor die gesag en bevoegdheide van die geeste by die Suid-Bantoe skryf Pettersson as volg: „The social import of the ancestor cult among the South Eastern Bantu is first and foremost due to the fact that, to them, there is no fixed boundary between life and death. The old who die and become the object of different rites in connection with the funeral or later on to be brought into their new status, now occupy a status senior to that of the living old but within the bounds of the individual family. When his son dies, the man who has died earlier automatically moves up a step in the order of precedence and so on."<sup>2)</sup> Ook Driberg is van mening dat die geeste hulle gesag en invloed ontleen aan hulle ingeskakeldheid by die stamlewe en nog steeds belangstel in die aktiwiteite van hulle afstammeling. Op hulle beurt wend die lewendes hulle weer tot hulle „unseen relatives for good health, and for protection of the village and its children."<sup>3)</sup> Ook by die Mamabolostamme bly die geeste deel van die gemeenskap, maar net op 'n ander vlak. Soos in 'n volgende hoofstuk sal blyk, is dit veral tydens die verskillende lewenskrisisse soos geboorte, puberteit, huwelik, dood, ens. dat die band tussen mens en gees 'n absolute werklikheid word.

Die invloed en bevoegdheide van die geeste strek nie verder as die familie, sosiale eenheid of stam waaraan hulle as mense behoort het nie. Soos reeds gemeld, word die geeste tevrede gehou deur die nakoming van die stamgebruike en hierdeur word ook hulle goeie gesindheid bewerkstellig en kan die lewendes verseker wees van geluk en voorspoed. Word die stamgebruike/....

- 
- 1) Sien Willoughby W.C., a.w., bl. 88.
  - 2) Pettersson D. : 1953 : Chiefs and Gods, bl. 136.
  - 3) Sien Driberg J.H. : 1936 : „The Secular Aspect of Ancestor-Worship" in Africa (J.A.S.), bl. 136.

bruike egter verbreek en die geeste verwaarloos, is hulle in staat om droogte, ongeluk, siekte en selfs die dood te stuur. Aangesien die geeste hulle aardse verwante nodig het om offers aan hulle te bring, straf hulle egter selde met die dood. Enige straf wat van die voorvadergeeste uitgaan, word dadelik teruggetrek indien die skuldige op aarde boete doen en volgens die korrekte voorskrif aan die geeste offer. Die werklike magsposisie van die geeste hou eintlik verband met dit wat hulle nie doen nie eerder as hulle daade van bestrawwing. Die geeste kan bv. nie self reën maak nie, maar kan alleen die mense se versoek daarvoor aan die Opperwese oordra. Indien hulle vanweë ontstokenheid weier om dit te doen, word die situasie baie lastig. Van hierdie vermoë maak die geeste dikwels gebruik. Alhoewel hulle op hoogte van sake is met hulle afstammeling se aktiwiteite en probleme, is hulle nie vertrouwd met die geheimnisse van die menslike hart nie. Die mag van die voorvadergeeste is dus nie onbeperk nie. Hulle gesag en bevoegdheide is bloot 'n voortsetting en uitbreiding van die gesag en bevoegdheide wat hulle as mense gehad het. Dit is dan ook die grondslag waarop verering van en diens aan die voorvadergeeste berus.

Soos reeds gemeld, geniet die geeste nie gelyke status nie. Laasgenoemde word trouens bepaal deur hulle genealogiese senioriteit binne die stam sowel as hulle ouderdom. Omdat die aardse senioriteit ook in die geesteswêreld geld, kan die hiernamaalse orde beskou word as 'n voortsetting van die sosiale struktuur op aarde. 'n Belangrike man op aarde sal dus as voorvadergees ook belangrik wees. In die geval van ouderdom beteken die statusverskil slegs dat die oudste geeste die grootste gesag het omdat hulle die naaste aan Modimo staan. Hierdie ouderdomsverskil word net soos op aarde deur die senioriteitsverskille gekwalifiseer. Dit is vanselfsprekend dat die mag van voorvadergeeste deur hulle senioriteit bepaal word.

(d)/....

(d) Onderskeid tussen stameie- en stamvreemde geeste.

Omdat elke gees by 'n bepaalde familie of stam ingeskakel is, is al die geeste van 'n bepaalde streek aan die inwoners daarvan verbind. Elke stam of familie gee alleen aandag aan sy eie geeste. Gebeur dit dat die familie of stam van woonplek verwissel, word die geeste daarvan in kennis gestel en versoek om saam te gaan. Vreemde geeste, d.w.s. die geeste van ander stamme, het normaalweg geen invloed op 'n mens nie, want die aksiesfeer van elke groep voorvadergeeste strek net sover as die grense van die stamgebied.

'n Mens kom egter wel met vreemde geeste in aanraking wanneer jy die gebied van 'n vreemde stam betree. As beskerming teen hierdie geeste wat moontlik vyandig gesind mag wees, tref die Mamabolo alvorens hy die aand gaan slaap die volgende voor-sorgmaatreëls: Die lang dun wortels van die bolebatsa-plant (Senecio sceleratus) met lansetvormige blare en klein bloeihofies word met klippe fyngemaak en met 'n bietjie vet gemeng. Die mengsel word nou aan vier klippe gesmeer wat daarna in al vier windrigtings gegooi word. Voorts baken die persoon die plek waar hy slaap af deur op vier plekke 'n paar graspolle saam te bind.<sup>1)</sup> Ons segsmanne is dit eens dat die bg. handeling volkome beskerming bied teen vyande en kwaadgesinde geeste. Hierdie „veiligheidsmaatreëls“ word ook vandag deur sommige trekarbeiders in die Blankestede aangewend. Dit dien nie slegs as beskerming teen die geeste van ander stamme nie, maar ook teen die geeste van die witman. Hier is dus 'n voorbeeld van hoe die Mamabolo ook vandag onder veranderde omstandighede van sy tradisionele supernaturalistiese tegnieke gebruik maak.

'n Reisiger kan ook vreemde geeste 'n rat voor die oë draai deur 'n bietjie van die vreemde gebied se grond op sy kop te sit; hy sal dan nie as vreemdeling herken word nie.

In/....

---

1) Die bg. handeling is suiwer magies van aard en berus op die Mamabolo se geloof in onpersoonlike supernaturalistiese kragte.

In die verlede kon vreemde geeste ook 'n direkte invloed in die lewe van mense verkry, wanneer een stam 'n ander verjaag het en hulle in die nuwe woongebied gevestig het. Die voorvadergeeste van die vorige bewoners sou dan nog steeds aktief werksaam in daardie omgewing wees. Om hulle wraak uit te skakel moes daar dan van die oorwonne stamlede wat agter gebly het, gebruik gemaak word om aan hierdie geeste te offer.

(e) Onderskeid tussen familie- en stamgeeste. Soos by alle Sothostamme vind ons ook by die Mamabolo 'n verdeling in die privaat- of familiegeeste en die nasionale- of stamgeeste. In die alledaagse lewe is dit veral die familiegeeste wat van belang is, want dit is hulle wat belangstel in die lede van hulle familie op aarde. Die familiegeeste kan ook slegs aanspraak maak op die offerandes van hulle aardse verwante, want, buiten in die geval van die koninklike geeste, is hulle onbekend aan ander lede en groepe binne die stam.

Die nasionale- of stamgeeste is die voorvadergeeste van die kapteinshuis. Net soos die kaptein in lewe die vader van sy stam is, en die sentrale figuur vorm waarom alles draai, so is die kaptein se familiegeeste in die hiernamaals verantwoordelik vir die welvaart van die stam as geheel.

(v) Manifestasies van die geeste. Die geeste lewe in 'n wêreld van hulle eie en van direkte kontak tussen bewoners van die aarde en die geesteswêreld is daar nie sprake nie. Omrede hulle belangstelling in hulle familie op aarde moet die geeste egter in verbinding wees met hulle sodat die mense gewaarsku en gelei kan word. Daar is dan ook 'n paar aanvaarde wyses waarop die geeste hulle aan die lewendes openbaar en met hulle in verbinding tree.

(a) Drome. Die belangrikste wyse waarop die Bantoe 'n boodskap van die geeste kry is deur drome. Shropshire se stelling dat „all their dreams are construed into visits from the spirits of their deceased friends,"<sup>1)</sup> is egter nie korrek sover/....

---

1) Shropshire D.W.T.: 1938 : The Church and Primitive Peoples,

sover dit die Mamabolo aanbetref nie. Alhoewel alle mense droom, is dit gewoonlik die drome van sekere persone bekend as balori (enkelv. - molori) wat as openbaringsvorme van die geeste beskou word. Drome van gewone stamlede word slegs in enkele gevalle deur die geeste geïnspireer en selfs wanneer daar van 'n gestorwe vader of grootvader gedroom word, gebeur dit slegs omdat die dromer na hulle verlang. Dit moet ook gemeld word dat naas die besoekinge van die voorvadergeeste, die balori ook sonder oorsaak kan droom. Die verskil tussen 'n normale droom en dié wat deur die geeste bewerkstellig word, is dat die dromer in die laasgenoemde geval die volgende môre erg bedruk voel. Hierdie balori is gewoonlik mans en hulle geniet hoë aansien in die Mamabologemeenskap. Alhoewel ons segsmanne nie in staat was om inligting te verstrek oor die presiese aantal balori in die Mamabologebied nie, het ons daarin geslaag om met drie sulke persone in aanraking te kom.

Wanneer 'n voorvadergees in 'n droom aan 'n molori verskyn, vind daar geen gesprek plaas nie. Die molori is egter in staat om van die gemoedstoestand waarin die gees aan hom verskyn het, af te lei wat die betrokke gees of voorvadergeeste van die lewendes verlang. Wanneer die geeste nukkerig voorkom, is dit 'n teken dat hulle ontevrede is met die lewendes omdat daar nie gereeld offerandes aan hulle gebring word nie of dat die stamgebruike nie behoorlik nagekom word nie. Dit is die verantwoordelikheid van die molori om onmiddellik sy droomervaringe aan stamlede bekend te maak sodat daar selfondersoek kan plaasvind. Sulke openbaringe van die geeste word ook as waarskuwings beskou en indien nie daarop gereageer word nie, verkeer die lewendes in gevaar om deur rampe soos droogte, hongersnood, siekte en selfs dood getref te word.

Balori kry ook soms in hulle drome 'n beeld van komende gebeurtenisse in die stam. Een molori het bv. aan ons vertel dat 'n geruime tyd voor die oprigting van die „groot skool” (Universiteitskollege van die Noorde), hy alreeds geweet het dat dit sal plaasvind. Hy het nl. in 'n droom, wat deur die geeste/....

geeste bewerkstellig is, „gesien" hoe daar gebou word op 'n plek wat toe nog die weiveld van beeste was. By geleentheid is ons ook deur 'n segsman vertel dat 'n molori hom in kennis gestel het dat sy kinders wat in Pretoria werk, hom binnekort sou besoek. Hy het ons ook meegedeel dat die aard van die besoek, wat toe plaasgevind het, volledig ooreengestem het met die wyse waarop dit aan die molori in 'n droom geopenbaar is. Openbarings van die bg. aard word deur die Mamabolo beskou as tekens van vriendelikheid en goeie gesindheid aan die kant van die geeste, want dit stel hulle in die posisie om hulle in te rig en gereed te maak vir komende gebeurtenisse. Dit dien ook gemeld te word dat drome van die balori nie met visioene verwar moet word nie.

Aaklige drome (nagmerries) word altyd beskou as besoeke van die badimo. Die geeste openbaar hulle egter nie slegs aan die balori op hierdie wyse nie, maar ook aan gewone mense. 'n Persoon word bv. wanneer hy slaap daarvan bewus dat hy vasgedruk word en ervaar ook die onaangename gewaarwording van benoudheid. Hierdie toestand word deur die Mamabolo as segateletš aangedui en daar word ook gesê dat mense soms in hulle slaap deur 'n segateletš - in werklikheid 'n voorvadergees - besoek word. Gedurende hierdie toestand skreeu en worstel die mens om uit die greep van segateletš los te kom. Dit is gevaarlik vir enige aanwesige om so 'n persoon te probeer wakker maak, want daardeur kan hy die toorn van die badimo bewerkstellig en self deur 'n segateletš vasgedruk word. Hierdie droomervaring word beskou as 'n metode waarop die geeste hulle aardse verwante straf vir oortredings en die nalaat om volgens stamgebruik te lewe. Dit dwing dan ook 'n persoon tot selfondersoek en is terselfdertyd 'n maatreël wat deur die geeste aangewend word om toe te sien dat hy 'n goeie lid van sy gemeenskap bly. Na so 'n besoek deur die segateletš sal 'n persoon ook gewoonlik 'n bok, skaap of selfs 'n bietjie bier/.....

bier aan die badimo offer.<sup>1)</sup>

(b) Sielsdiere. Alhoewel Eiselen en Schapera<sup>2)</sup> van mening is dat by die Sotho die voorouergeeste hulle nie in die vorm van sielsdiere aan die lewendes openbaar nie, het ondersoek aan die lig gebring dat by die Mamabolo dit juis een van die ver- naamste openbaringswyses van die geeste is. Hierdie verskynsel moet sekerlik aan Nguniebeïnvloeding toegeskrywe word, want soos in 'n vorige hoofstuk gemeld, het die Mamabolo vir 'n tyd lank saam met die Ndebelestem van Thema gewoon. Openbaringsvorme van hierdie aard beteken vir die onderhawige stamme dat die geeste ontevrede is met die lewendes en dat iemand mag sterf. Indien 'n familielid nou siek word na so 'n verskyning, sal dit nutte- loos wees om hom teen die siekte te behandel; dit is die geeste wat „praat" en die persoon het by voorbaat geen kans op herstel nie.

Soms gebeur dit dat 'n voorvadergees in 'n slang materialiseer en hom dan in hierdie vorm aan die lewendes openbaar. Al- le slange word egter nie as besoekende voorvadergeeste beskou nie, maar slegs mambas, en dan ook net as hulle hulle verskyning binne die lapa maak. Sulke slange mag onder geen omstandighede gedood of selfs verwilder word nie, want daardeur kan die toorn van die voorvadergees vererger word. Onmiddellik na so 'n ver- skyning moet die hulp van 'n molaodi (dolosgooier) ingeroep word om deur middel van sy ditaola (dolosstel) vas te stel waaroor die gees(te) ontevrede is.<sup>3)</sup> Indien daar nie op die wense van die geeste reageer word nie, bestaan daar soos reeds gemeld, die gevaar dat iemand in die familie sal sterf.

Onder bepaalde omstandighede word 'n sekere soort spinne- kop (mmamanepji) ook as 'n openbaringsvorm van die voorvadergees- te beskou. Hieromtrent vertel Masekoameng, een van ons in-

formante/....

- 
- 1) Offerandes en die wyses waarop dit aan die geeste gebring word, word later beskryf.
  - 2) Sien Eiselen W.M. en Schapera I., a.w., bl. 252.
  - 3) In die volgende hoofstuk wat handel oor onpersoonlike super- naturalisme word die dolosgooier en sy aktiwiteite breed- voerig bespreek.

formante, die volgende: 'n Aantal jare gelede het hy en een van sy vriende net buitekant die lapa onder 'n boom gesit en gesels terwyl een van sy seuns siek in 'n hut gelê het. Skielik het 'n mmamanepji uit die gras te voorskyn gekom en met 'n dooie sprinkaan in sy kloue in Masekoameng se rigting beweeg. Nadat die mmamanepji die dooie sprinkaan tussen die verslae man se voete neergelê het, het hy vinnig in die gras verdwyn. Masekoameng se „hart het nou baie swart" geword, want hy het geweet dat dit 'n voorvadergees was wat aan hom verskyn het en hy het gevrees dat sy kind sou sterf. Toe hulle die hut binnegaan, was die kind in werklikheid reeds besig om te sterf en is hy ook binne enkele minute daarna dood. Aan die einde van hierdie vertelling het Masekoameng nadenkend die volgende oor sy oorlede seun gesê: „O ile go oletsá bo-rakgolo a gagwe mollo" (Hy het gaan vuur maak vir sy oupas).

Soms openbaar die voorvadergeeste hulle in die vorm van wurms aan die lewendes. Soos in die vorige gevalle, beteken die verskyning van die mmoko, 'n wurm van omtrent 'n duim-en-h-half lank en bruinerig van kleur, dat die geeste ontevrede is met hulle familie op aarde. Die thetê is 'n dikkerige wurm, lig van kleur en word dikwels in die beeskraal tussen die mis gevind. In teenstelling met die mmoko wat orals en onder alle omstandighede as 'n waarskuwing van die geeste beskou word, voorspel die thetê slegs onheil wanneer dit op sy rug in die beeskraal gevind word.

'n Voorvadergees is ook in staat om in 'n hlame (sekretarisvoël) te materialiseer en wanneer hy sy verskyning maak in die nabyheid van die lapa moet daar soos in die bg. gevalle, dadelik 'n molaodi geraadpleeg word.

(c) Beswying en ekstase. Wanneer 'n persoon in beswying raak, staan die siel los van die liggaam en ervaar hy dinge wat vir die normale persoon onmoontlik is. Hierdie toestand word deur die Mamabolo aangedui as sa-mauwe. Indien 'n toordokter (ngaka) bv. te lank aanhou dans, kan hy so in ekstase raak/...



raak dat hy in 'n beswying neerslaan. Gedurende hierdie toestand van sa-mauwe uiter hy dan woorde wat as deel van 'n gesprek met die geeste beskou word. Die omstanders let duidelik op die woorde. Wanneer die ngaka later tot die toestand van normaliteit terugkeer, vertel hy van 'n gesig wat hy gesien het, verklaar die woorde wat hy geuiter het en deel die opdragte of boodskappe wat hy van die geeste ontvang het aan die omstanders mee.

'n Persoon kan ook sonder oorsaak deur 'n toestand van sa-mauwe weggevoer word. Een van ons segsmanne, Markus Maphoto, vertel bv. dat hy een middag sy hut verlaat het om na die beeskraal te gaan. Toe hy wou terugkeer na sy hut was hy nie daartoe in staat nie en het hy in 'n heeltemal ander rigting geloop. Alles het nou vir hom verander: Klipkoppies het berge geword, graspolle groot bome en hutte dubbelverdiepinggeboue. Maphoto beweer dat toe hy weer van homself bewus geword het, hy in 'n uitgeputte toestand twintig myl ver van sy huis af was en dat hy glad nie geweet het hoe hy daar gekom het nie.

Gedurende die paar uur wat hy in die toestand van sa-mauwe was, het die geeste egter met hom „gepraat“, want hy het skielik baie nuwe gedagtes en idees gehad oor hoe hy sy toekoms moet beplan. Dit is na aanleiding van hierdie ervaring dat Maphoto besluit het om hom as onderwyser te kwalifiseer. Segsmanne Mashabela en Rasefate vertel van min of meer soortgelyke ervarings en kontak met die geeste. Lg. het ook die ondervinding gehad dat hy gedurende 'n toestand van sa-mauwe in gate getrap en deur doringbosse geloop het. Rasefate is oortuig daarvan dat dit 'n metode was waarvan die geeste gebruik gemaak het om hom te straf omdat hy hulle verwaarloos het.

Wanneer 'n persoon met hoë koors naby die dood en dus naby die geesteswêreld is, verkeer hy ook in 'n toestand van sa-mauwe. Die onverstaanbare woorde wat hy in so 'n toestand van/....

van beswying uiter, is vir die Mamabolo 'n bewys dat die sieke in gesprek met die geeste verkeer. In sulke gevalle moet daar ook altyd weer 'n toordokter geroep word om die woorde te verklaar.

(d) Waarsegging. Soms gebruik die geeste profete of waarsêers (bakômê) om hulle boodskappe aan die mense oor te dra. In die Mamabologebied is ons bekend met een so 'n mokômê wat daarop aanspraak maak dat hy in noue voeling met die badimo leef en dat hulle van tyd tot tyd boodskappe en openbaringe aan hom bekend maak en ook inligting tot sy beskikking stel. Die badimo openbaar hulle nie aan 'n mokômê in die vorm van drome of deur middel van die dolosse nie, maar a.g.v. sy besondere verbintenis met hulle, „plant” die badimo boodskappe en gedagtes in die mokômê se brein. Dit stel hom dan in staat om bv. vas te stel wie verantwoordelik was vir die siekte of dood van 'n persoon en op watter wyse dit bewerkstellig is. 'n Mokômê is ook by magte om 'n persoon wat diefstal gepleeg het of die stamwette oortree het aan die man te bring. A.g.v. hierdie buitengewone vermoëns geniet hy groot aansien onder stamlede. Oor sy ervaring met 'n mokômê vertel Ramoefo die volgende:

Sy eerste vrou het skielik siek geword en is kort daarna oorlede. Aangesien Ramoefo vermoed het dat die dood nie a.g.v. natuurlike oorsake ingetree het nie, maar dat 'n kwaadwillige persoon daarvoor verantwoordelik was, het hy die saak met kaptein James Mamabolo bespreek. Lg. het hom aangeraai om 'n mokômê met die naam Charlie Khôsa, woonagtig in die stamgebied van Modjadji naby Duiwelskloof, te gaan raadpleeg. Hy het ook drie van sy hoofmanne opdrag gegee om Ramoefo op sy reis te vergesel. Na hulle ontmoeting met die mokômê het hy sonder om vrae te stel, hulle dadelik meegedeel dat hy weet waarom hulle hom kom spreek - die geeste het hom reeds van die hele aangeleentheid vertel. Sy verklaring van wat gebeur het, het daarop neergekom/....

neergekom dat Ramoefo op 'n indirekte wyse self verantwoordelik was vir die dood van sy vrou. Hy het die saak soos volg verduidelik: Na haar huwelik het sy altyd by geleentheid van fees-telikhede haar bierpotte aan die vrouens van ander malapa geleen totdat Ramoefo haar verbied het om dit verder te doen. A.g.v. hierdie houding het een van die vrouens wat voorheen altyd van die bierpotte geleen het, besluit om Ramoefo se vrou met die hulp van 'n kwaadwillige toornaar (moloji) om die lewe te bring.<sup>1)</sup> Die badimo het egter alreeds aan die mokômê openbaar gemaak oor hoe daar te werk gegaan moes word om vas te stel wie die skuldige is. Hy het 'n stukkie wortel van 'n boom aan Ramoefo gegee en hom meegedeel dat op pad terug na sy huis hy langs die pad 'n boom sou vind met groot wortels waarvan een gedeeltelik bo-op die grond, dwarsoor die pad strek. Die punt van hierdie wortel moes hy afsny en met sy aankoms by sy huis die twee stukkie wortels fynmaal, die poeier in een van sy oorlede vrou se bierpotte sit en dan 'n bietjie water byvoeg. Ramoefo het hierdie voorskrif stiptelik uitgevoer en hy vertel dat nie lank daarna nie die vrou wat verantwoordelik was vir sy vrou se dood uit haar lapa weggevlug en die stamgebied verlaat het. Kort hierna is sy op die plaas van 'n blanke boer oorlede.

Aan die geloofwaardigheid van die boodskappe wat 'n mokômê van die badimo ontvang, word nooit getwyfel nie. Wanneer 'n mokômê egter nie 'n persoon kan help nie, word dit toegeskryf aan die badimo se toorn teenoor so 'n persoon, want in so 'n geval weier hulle om met die mokômê te „praat“. Dit kan egter ook genoem word dat heelwat van 'n mokômê se kennis aangaande lewensituasies soos hierbo vermeld, definitief nie afkomstig is van 'n supernaturalistiese bron nie. Nieteenstaande die afwesigheid van moderne kommunikasiestelsels in die Bantoege-meenskap, versprei nuus tussen hierdie mense baie vinniger as wat die buitestaander soms vermoed. Uit hoofde van sy amp is

dit/....

---

1) Toornaars en hulle praktyke word in die volgende hoofstuk breedvoerig bespreek.

dit vanselfsprekend dat veral 'n mokômê sal sorgdra om op hoogte van sake te bly met wat in sy omgewing aangaan. Met verwysing na die bg. gebeurtenis wil ons ook die opmerking maak dat die reaksie van die vrou wat die stamgebied verlaat en daarna gesterf het, heeltemal verklaarbaar is. Dit moes tot haar wete gekom het dat Ramoefo 'n mokômê gaan spreek het. A.g.v. haar absolute geloof in die mag van die geeste en die feit dat hulle kennis nie vir 'n mokômê verborge is nie, was vrees vir die kragte, waaraan sy so sterk glo, direk verantwoordelik vir haar uiteindelijke vernietiging.

'n Ander bevoegdheid wat aan 'n mokômê toegeskryf word, is dat hy na die geboorte van 'n kind deur aan sy gewrig te voel, in staat is om te sê of die kind eendag oud sal word of nie. Ook hierdie kennis word as 'n openbaring van die badimo beskou.

Ons het reeds verwys na die rol wat die molaodi speel om die werklike boodskap van die badimo te bepaal. Deur middel van die dolosse spreek die geeste tot hom en alle onverklaarbare openbaringe word op hierdie wyse verstaanbaar. Sy aktiwiteite is dan ook van deurslaggewende belang t.o.v. die verering en aanbidding van die badimo. Naas die reeds gemelde geleentheid is divinasie deur die molaodi in die volgende gevalle noodsaaklik:

Die dood van 'n persoon word selde aan natuurlike oorsake toegeskryf en indien dit nie deur 'n moloi veroorsaak is nie, word dit as 'n openbaringsvorm van die badimo beskou. Dit is die taak van die molaodi om uit te vind wat die oorsaak daarvan was en indien vasgestel word dat die dood deur die geeste bewerkstellig is, kan bepaal word watter gees met sy aardse verwante in verbinding wil tree. Deur middel van die dolosse kan ook die oorsaak van die besoeking bepaal word asook die wyse hoe die aardse verwante enige moontlike straf van hulle kan afwend. As verdere openbaringsvorme geld siekte, twis en bakleiery tussen familieledede, droogtes, agtereenvolgende mis-

oeste/.....

oeste, teëspoed en vrekte onder die vee. I.v.m. laasgenoemde vertel Mogašwa die volgende: Met die dood van sy vader het hy heelwat beeste van hom geërf. Na 'n tyd het die beeste egter die een na die ander begin vrek. 'n Molaodi is ingeroep om die oorsaak van hierdie ongewone verskynsel te bepaal. Sy bevinding was dat die oorlede vader se voorvadergees na sy beeste verlang het en indien een van die kudde nie op 'n behoorlike wyse aan hom geoffer word nie, sou die vrekte onder die beeste voortduur. Volgens Mogašwa het daar toe ook, nadat hy die verlangde offerande gemaak het, 'n einde aan hierdie toedrag van sake gekom, sy oorlede vader is tevrede gestel.

Eintlik bestaan daar vir die Mamabolo legio voortekens wat hulle as gevaarseine beskou afkomstig van die badimo. Wanneer iemand op pad is en sy kiere val uit sy hand, word geglo dat dit deur die geeste veroorsaak is. As 'n boom in die nabyheid van 'n lapa omval, is dit die geeste wat „praat“. 'n Skaap wat blêr as dit geslag word en 'n pou wat sy verskyning langs die pad maak, word beskou as metodes waarop die geeste met die lewendes wil kontak maak. In al hierdie gevalle moet die hulp van 'n molaodi as waarsêer ingeroep word.

Na kontak met die witman, het daar vir die Mamabolo nuwe lewensomstandighede ontstaan en soos in 'n vorige hoofstuk aangedui, is daar ook stamlede wat vir korter of langer periodes na Blankegebiede gaan om daar te werk. Selfs onder hierdie veranderde toestande het die geeste nie hulle belangstelling in hulle afstammeling verloor nie, maar steeds voortgegaan om met verantwoordelikheid oor hulle doen en late te waak. Om met hulle aardse familielede in verbinding te bly, moes ook die badimo hulle aanpas by nuwe lewensituasies en ons vind dat daar in die proses nuwe openbaringstegnieke ontwikkel is. Dit het bv. tot ons wete gekom dat 'n jong Mamaboloman wat sy werk in Pretoria verloor het, dit as 'n openbaring van die badimo beskou het en toe per brief met 'n molaodi in sy tuisland in verbinding getree het om sy lot te bekla. Nadat die molaodi sy dolosse geraadpleeg/....

geraadpleeg het, het hy tot die gevolgtrekking gekom dat die jongman sy werk verloor het omdat hy nie meer aan sy ouers geskryf en vir hulle geld gestuur het nie. Hierdie nalatigheid het die toorn van die badimo bewerkstellig. Trekarbeiders wat na 'n periode van afwesigheid terugkeer na die stamgebied raadpleeg ook dikwels 'n molaodi oor die probleme wat hulle in die Blankegebiede ondervind het. Probleme i.v.m. die verkryging van werk en geskikte huisvesting, ongelukke in die myne en aanvalle deur jong bendes (tsotsis), word dikwels beskou as openbaringe van die badimo en dit is slegs die molaodi wat deur sy metodes van waarsegging hulle begeertes kan bekend maak.

Uit die voorafgaande word dit duidelik dat die mag en invloed van die badimo oor hulle afstammeling nie slegs beperk is tot die stamgebied nie. Selfs in die vreemde ontvang stamlede openbaringe van die badimo en ook daar, alhoewel onder stamvreemde toestande, moet hulle gedrag sodanig wees dat hulle die goeie gesindheid van hulle geestelike teenhangers kan behou. Alhoewel sommige stamlede geografies van hulle tuisland verwyder is, bly hulle geestelik steeds ingeskakel by die stam.

(e) Besetenheid. Dit gebeur ook soms dat 'n voorvadergees die liggaam van 'n lewende mens tydelik beset en dan deur so 'n persoon tot die lewendes spreek. Die gees wat so sy intrek in die lewende liggaam neem, is gewoonlik dié van 'n nabye verwant. Alhoewel mans ook soms media van die geeste word, verklaar ons informante dat dit gewoonlik vrouens is wat vir hierdie doel gebruik word. Die blote bewering van sulke persone dat hulle 'n boodskap van die geeste ontvang het, is gewoonlik genoeg om die mense van die geloofwaardigheid daarvan te oortuig. In werklikheid het ons hier te doen met gevalle van psigiese versteuring asook aanvalle van vallende siekte. Gedurende 1963 het ons bv. 'n paar keer te doen gekry met 'n jongman wat vir 'n tydperk elke môre op die stoep van Mohale se winkel rondgestaan en hom daar in 'n onverstaanbare brabbeltaal tot die mense gewend het. Alhoewel hy soms baie lastig en opdringerig was, is hy altyd in vrede gelaat en niemand het

aanstoot geneem nie. Die mening is ook uitgespreek dat daar 'n gees in hom woon. Later het ons egter verneem dat hy op blanke aandrang deur 'n mediese beampte verwyder is en in 'n sielsieke gestig geplaas is.

(vi) Verering van die voorouergeeste. Uit die voorafgaande het dit duidelik geblyk dat die geeste ooreenkomstig hulle aard en karaktertrekke 'n bepaalde houding het teenoor die lewendes en ook oor die vermoë beskik om hulle op bepaalde geleenthede aan hulle afstammeling op aarde te openbaar. Vervolgens gee ons nou aandag aan die lewendes se houding teenoor die geeste, hoe hulle met hulle in verbinding tree en hoedat hierdie handeling deel van die menslike lewe uitmaak.

(a) Afhanklikheid. In hoofstuk I is reeds daarop gewys dat die aard van voorouerverering en geloofservaring by die Suid-Bantoe hierdie mense leer om nie slegs op eie kragte staat te maak nie, maar hulle afhanklikheid van die bonatuurlike wêreld te erken. By die Mamabolo word hierdie afhanklikheidsgevoel asook hulle respek teenoor die lewenswyse wat hulle voorgangers, die badimo, op aarde gevoer het, duidelik weerspieël in die volgende uitdrukking: "Mo go gatilego hlako ya tsôgô, le ya koto e tla gata" (Waar die voorste poot getrap het, sal die agterste poot moet trap). Dit is die badimo wat eerste gelewe het, want die lewendes het na hulle gekom. Hulle staan ook die naaste aan Modimo en dit is slegs deur die badimo dat Modimo bereik kan word.

Die gevoel van afhanklikheid word verder gestimuleer deur 'n bewustheid dat die mens sy lewe en alles wat hy het van die badimo ontvang het. Dit is ook tot die badimo dat die Mamabolo hom wend vir die geboorte van kinders, groei van sy gesaaides, aanteel van sy beeste en sy algemene welstand. Hierdie afhanklikheidsgevoel kom egter die sterkste na vore gedurende krisis-tye en die verskillende oorgangstadias van die lewe wanneer selfondersoek nodig is en daar offerandes aan die geeste gebring moet word. Wanneer dit goed gaan met die lewendes, is dit 'n

teken/....

teken dat die badimo met hulle tevrede is. Die handhawing van 'n goeie verhouding met die bewoners van die geestesryk bly egter steeds die verantwoordelikheid van die lewendes. Oor hierdie verhouding tussen geeste en lewendes skryf Eiselen en Schapera as volg: „The good relations between them and their descendants must therefore be maintained with meticulous care. It is more essential to retain their favour than to propitiate them occasionally; and so a certain well-defined conduct towards them is traditionally prescribed”.<sup>1)</sup> As bewys van hulle afhanklikheid van hulle voorgangers vind ons dan ook dat die Mamabolo „die geeste gedurig onthou deur middel van besondere reëls wat gehandhaaf moet word om nie hulle misnoeë te wek nie”.<sup>2)</sup>

Ons gee vervolgens aandag aan die dienshandelinge wat tot die geeste gerig word.

(b) Respek teenoor ouderdom en nakoming van stamgebruike. By geleentheid van 'n besoek aan die hut van die bejaarde Miriam Ramoefo het ons 'n muntstuk aan haar gegee. Die ou vrou het in blydschap haar hande begin klap en spontaan die volgende opmerking gemaak: „Lehono o tllile go latsa badimo” (Vandag het jy gekom om die badimo rustig te stel). Die gee van 'n muntstuk aan haar, wie se „jare alreeds vol geword het”,<sup>3)</sup> was terselfdertyd 'n dienshandeling aan die badimo. Hierdie reaksie van die mokgêkolo (ou vrou) kan as tiperend beskou word van die houding en opvatting van bejaardes oor hoe die badimo vereer moet word. In die oë van die badimo kan 'n Mamabolojongeling dan ook geen groter deug besit as om vir die bejaardes te sorg en hulle met respek en eerbied te behandel nie. Onverskilligheid teenoor ou mense kan die toorn van die geeste bewerkstellig.

'n Groot aantal stamlede het trouens teenoor ons gekla dat hulle kinders hulle verwaarloos. 'n Algemene klagte is

dat/....

1) Eiselen W.M. en Schapera I., a.w., bl. 254.

2) Sien Bruwer J.P., a.w., bl. 142.

3) 'n Mamabolospreekwoord wat dikwels gehoor word.



dat kinders wat die stamgebied verlaat baie selde geld aan hulle ouers stuur. Een ou informant het vertel dat hy gedurende die wintermaande op homself aangewys is om vuurmaakgoed te soek vir die koue aande; sy kinders is te besig of het nie lus om dit te doen nie. Hy het egter bygevoeg dat hulle beslis deur die badimo gestraf sal word a.g.v. hierdie gebrek aan respek teenoor hom. Andersyds het ons ook te doen gekry met jong mense wat bejaardes met agting en eerbied behandel. So is daar baie jong vrouens wat ou vrouens help om hulle landerye te bewerk. Ons weet ook van 'n jong man wat spesiaal elke naweek van Pietersburg af gekom het om sy ouers te help met die bou van 'n huis. Optrede soos hierdie is baie belangrik vir die welvaart van die familie sowel as die stam, omdat behulpsaamheid aan bejaardes as belangrike dienshandelinge aan die badimo beskou word.

Ons het reeds daarop gewys dat die geeste van die lewendes verwag om te lewe soos hulle (die geeste) gelewe het en om die stamgebruike in ere te hou. Die verering van die badimo is dus 'n aangeleentheid wat van dag tot dag plaasvind en geskied nie slegs op sekere tye en tydens bepaalde geleenthede nie. Ter illustrasie van hierdie feit kan die leviraatgebruik as voorbeeld genoem word. Volgens hierdie gebruik, soos reeds genoem, word 'n man se huwelik nie deur sy dood beëindig nie, maar sy weduwee bly steeds getroud al is dit „met die graf.”<sup>1)</sup> Die mededeling in Eiselen se Sekopatekste dat owerspel met weduvrouens geen skande is nie, en dat daar selfs gesê word dat 'n weduwee elkeen se vrou is,<sup>2)</sup> is by die Mamabolo hoegenaamd nie die geval nie. By die onderhawige stamme word die huwelikslewe van die vrou voortgesit en gewoonlik is dit 'n jonger broer van die oorledene wat namens hom intree en ook namens hom by haar kinders verwek. Volgens ons informante word die aardse belang/....

---

1) 'n Bantoeuitdrukking wat dikwels in die Mamabologebied gehoor word.

2) Sien Eiselen W. : 1928 : Nuwe Sesoeto Tekste van Volkekundige belang. Annale van die Universiteit van Stellenbosch Jaargang VI, Reeks B, Afd. 3, bl. 49.

lange van 'n man, wat nou 'n voorvadergees is, op hierdie wyse behartig. Daar word vir sy vrou en kinders gesorg en ook verdere kinders vir hom verwek, wat, eendag as hulle groot is, offerandes aan hulle „vader“ sal bring. Deur die leviraatgebruik word die dooies dus vereer en tevrede gestel en derhalwe moet dit as 'n vorm van dienshandeling aan die badimo beskou word.

(c) Offerandes.<sup>1)</sup> Hier word 'n onderskeid getref tussen alledaagse offerandes en spesiale offerandes. In eg. geval geskied dit gereeld wanneer 'n persoon bier drink, snuif gebruik of selfs wanneer hy eet. By sulke geleentheid word 'n bietjie van die bier, snuif of kos op die grond gegooi as offerande aan die familiegeeste. Omdat die familie of stam nie betrokke is by sulke offerandes nie, kan dit as individuele kultusse aangedui word. Oor die religieuse status van 'n persoon wat as enkeling offerandes aan die geeste maak, skryf Pettersson: „The private member of the tribe, acting as performer of the cult, has no important social function, as the individual is quite overshadowed by the collective among the Bantu.“<sup>2)</sup> Hierdie stelling is ook op die Mamabolo van toepassing. Hoewel die sosiale belangrikheid en offergawes van die individu dus wel gering mag wees, openbaar dit tog die aanwesigheid van die regte gesindheid teenoor die familiegeeste.

In teenstelling met die bg. offerhandelinge wat 'n individuele karakter het, vind ons spesiale offerhandelinge waarby die familie, groter gesinne-eenheid of stam as 'n geheel betrokke is. Hier het ons dus te doen met gemeenskapshandelinge. Wanneer daar aan die familiegeeste geoffer word soos in die geval van die geboorte van 'n kind, inisiasie, siekte, dood, vertrek of terugkeer van 'n familielid ens., kom slegs die

lede/....

---

1) Die presiese wyse waarop en omstandighede waaronder offerandes wat deur die familie, groter gesinne-eenheid en stam as 'n geheel gemaak word, word nie hier beskryf nie. In hoofstuk V wat handel oor hoe die godsdienst verbode is met ander kultuuraspekte en hoe dit daarin uitgeleef word, word dit wel gedoen.

2) Pettersson O., a.w., bl. 130.

lede van daardie familie bymekaar. Namens die senior manspersoon word daar nou 'n bees of bok of ander geskikte offerdier geslag. Soms word pap en bier ook as offergawes gebruik. Soos by alle Suid-Bantoestamme is dit ook vir die Mamabolo noodsaaklik dat die bg. persoon by alle offerseremonies teenwoordig moet wees. Oor die belangrikheid van die pater familias by seremonies van hierdie aard skryf Pettersson: „He sacrifices to his ancestors as the representative of his whole family. All the relatives are incarnate in him at the sacrifice. Theoretically he is their father, and as such he stands closest to the ancestors and is the one who according to the order of precedence has the right to approach them. In the Bantu society there exists a very rigorous law of cult according to which rank plays the most important rôle. The hierarchy must be observed. The younger members of the family, e.g. the family father's younger brothers, cannot perform a sacrifice directly, if they should want to do so for some reason. The order of precedence must be observed, and a younger member of the family must always pass via his elders to obtain contact with the ancestors. The eldest leader of the family is the leader of the ancestor cult and he perpetuates his ancestor's memory and maintains their authority through prayers and sacrifices.”<sup>1)</sup>

Wanneer daar aan die geeste van die groter gesinne-eenheid geoffer word, soos tydens die danksegging na die oes, aanvang van die ploegtyd ens., is dit weer die lede van hierdie groep wat bymekaar kom. In hierdie geval is dit die ramotwana wat as skakel optree tussen lede van die kgôrô en hulle geestelike teenhangers. Wanneer daar 'n offerande aan die stamgeeste gebring word soos tydens die Fees van die Eerste Vrugte, droogte en hongersnood, kom soveel lede van die stam as moontlik bymekaar en is dit die taak van die kaptein om sy onderdane as stam-  
priester/.....

---

1) Pettersson O., a.w., bl. 131.

priester voor te gaan.<sup>1)</sup> Die offerseremonies wat tydens sulke geleenthede uitgevoer word, geskied soms by die grafte van die voorvaders en by heilige plekke soos teen die hang van die Mahufseberg te Byathadi. In die meeste gevalle vind dit egter plaas by die titikwane-plant, soms genoem Modimo wa fase (God van die aarde). Aangesien die titikwane van groot belang is in die religieuse lewe van die Mamabolo, kan ons op hierdie stadium die volgende daaromtrent vermeld:

Die religieuse waarde van hierdie plante by die Mamabolo moet ongetwyfeld aan Vendabeïnvloeding toegeskryf word, want dit is duidelik dat die funksie daarvan ooreenstem met wat Stayt by die Venda die „sacred stones”<sup>2)</sup> en Junod „the stone of the altar” noem. Oor die oorsprong van hierdie klippe se belangrikheid skryf lg. as volg: „We meet here with a strange custom which I never heard of amongst South African Bantu, except amongst the Malemba, who are nearly related to the Vendas. That stone is called an ox, as, indeed, it takes the place of an ox. When a headman possesses cattle, he chooses one of his best oxen and calls it "Makhulu" (grandfather). This ox will represent the gods in the midst of the village. It is no longer an ox; it is a human being. That does not mean that the headman for ever renounces the pleasure of eating its meat... It can be killed and eaten, but, in that case, another will be consecrated to take its place. When offering libations of beer, the headman will pour the liquid on its back. Before eating the first sugar cane, he will go at sunset to the sacred ox and offer it the inflorescence which is at the top of the cane, and say: "Eat the flower with joy, grandfather, and leave us the stem, that we also should eat it with joyful heart". But should the oxen die, or should the headman be

poor/.....

- 
- 1) In elke geval wanneer daar geoffer word, word slegs sekere dele van die offerdier of 'n klein bietjie pap en bier by die offerplekke gelaat. Die res word, in die geval van die familiegeeste, deur die aanwesige familie geëet. In die geval van die stamgeeste, is dit die kaptein se familie wat die orige eet.
- 2) Sien Stayt H.A., a.w., bl. 243.

poor, he will consult the bones, which will say: 'Never mind, if you have no ox, go and fetch a stone in the river; it will be your ox'. The man will choose a well-polished, cylindrical stone, and put it somewhere near his hut. The regular place is at the entrance. The stone is half buried in the red soil, and the place all round is well smeared. Some bulbs of an *Amaryllida*, called "Lohome" or 'Muthangwana' (belonging, I think, to the genus *Hypoxis*) are planted also on the spot. Shifaladzi could not tell me why. Is it in order to introduce some poetry in the religion? I do not know".<sup>1)</sup> Offergawes wat normaalweg aan die makhulu-bees gegee is, word nou na hierdie klippe gebring.

Min of meer in ooreenstemming met die bg. toedrag van sake vind ons ook dat by die Mamabolo 'n geringe aantal familiehoofde oor 'n heilige os beskik, bekend as die thokgola-bees. Oor die rug van hierdie bees word daar ook soms bier gegooi as offergawe aan die badimo. Hierdie bees mag, in teenstelling met die Vendagebruik, nooit geslag word nie en wanneer hy vrek, moet daar dadelik een in sy plek gevind word. Ons informante verseker ons dat in die verlede feitlik elke familiehoof oor so 'n bees beskik het. In die plek van hierdie bees het meeste familiehoofde vandag egter 'n heilige „altaar", soortgelyk aan dié by die Venda, naby sy hut. By hierdie „altaar", bekend as die thokgola, word ook 'n klip half onder die grond begrawe en 'n bolplant met waaieryge blare en dik vlesige wortels (*Boöphone disticha*) geplant. Ons het vasgestel dat hierdie plant, die titikwane, dieselfde is as die lohome of muthangwana by die Venda. Junod se vermoede oor die botaniese naam daarvan is dus nie korrek nie. In teenstelling met die Vendageloof is dit egter nie die klip wat by die Mamabolo van religieuse belang is nie, maar wel die titikwane-plant. I.v.m. hierdie feit kan ons tot die gevolgtrekking kom dat ons hier te doen het met

'n /....

1) Junod H.A. : 1920 : „Some Features of the Religion of the Ba-Venda" in S. Afr. J.Sci. Vol. XVII, bls. 214-215.

'n vorm van kultuuroorname wat deur Malinowski<sup>1)</sup> as „selektiewe neem" en Herskovits<sup>2)</sup> as „reïnterpretasie van funksie" bestempel word. Die vorm van die offerplek (thokgola) is deur die Mamabolo van die Venda oorgeneem, maar daar is selektief gekies water bestanddeel daarvan vir hulle belangrik sou wees. So ook is die funksie van die plant „to introduce some poetry" laat vaar en 'n nuwe religieuse funksie daaraan gegee.

(d) Gebede. By alle offergeleenthede en krisistye word daar tot die geeste gebid en dit neem verskillende vorme aan. Deur die gebed wat aan 'n individuele voorvader of aan almal gesamentlik gerig word, word die geeste bedank of gunstig gestem vir enige versoek wat die lewendes aan hulle wil rig. Hierdie versoek of danksegging word deur die priester namens die belanghebbendes aan die geeste oorgedra; in die geval van die huisgesin is dit die vader, in die geval van die groter gesinne-eenheid is dit die ramotwana. Waar die stam as 'n geheel betrokke is, word hierdie taak deur die kaptein self verrig. By die Mamabolo gebeur dit ook dat die oudste suster (kgadi) van 'n gesinshoof, ramotwana of kaptein soms namens die belanghebbendes tot die badimo bid. In 'n volgende hoofstuk gee ons die woorde van sommige gebede sowel as 'n beskrywing van die omstandighede waaronder daar gebid word.

(e) Prysliedere (dirêto). Prysliedere word nie soos die naam aandui, gesing nie, maar wel op 'n temerige en eentonige wyse opgesê. Dit is 'n metode van danksegging aan die geeste en word by die meeste seremoniële feestelikhede gehoor. Prysliedere word deur die Mamabolo beskou as die hoogste vorm van eerbetoon aan die gestorwenes en slegs die belangrikste voorvadergeeste van die familie word op hierdie wyse vereer. Dit is vanselfsprekend dat daar 'n pryslied bestaan vir elke gestorwe kaptein. Alhoewel mans ook soms die geeste

---

op/.....

1) Vgl. Malinowski B. : 1945 : The Dynamics of Culture Change, bl. 56.

2) Vgl. Herskovits M.J. : 1950 : Man and his Works, bl. 553.

op hierdie wyse vereer, het ons gevind dat dit veral vrouens is wat die prysliedere „sing“.

Prysliedere is gewoonlik 'n sinspeling op insidente uit die lewe van gestorwenes en gebeurtenisse uit die geskiedenis van die stam. Om hierdie rede is dit dus feitlik onmoontlik vir die buitestaander om 'n verklaring te gee van wat in die prysliedere verhaal word en kom dit in werklikheid as onsinnig voor. Selfs stamlede is nie altyd tot verklaring in staat nie en meeste van die prysliedere het gestandaardiseerde kultuur- en erfbesit geword waarvan die betekenis onbekend is. Aangesien prysliedere ook in 'n argaise taal „gesing“ word, is dit uiters moeilik om die woorde daarvan te verstaan en te bekom. Ons kon egter daarin slaag om die volgende prysliedere wat aan gestorwe stamhoofde gerig word, op te teken. Uit die aard van die saak word daar geen aanspraak gemaak op die absolute korrektheid van die meegaande vertalings nie.

Pryslied vir kaptein Seoloana

Mamabolo, Seoloana!

Seolo sa matolodi!

Sekgopa banna matolo,

Mogotlotsana wa Byathadi

O lomile kgomo selemo

Botlhoko bja tla diakola.

Vertaling:

Mamabolo, Seoloana!

Miershoop van swart beeste met wit vlekke!

Jy stoot die mans teen hulle knieë,

Groen boomslang van Byathadi

Jy het 'n bees in die somer gebyt

Die gif het gewerk en dit het geswel.

Pryslied vir kaptein Seoloana Mamabolo, ook bekend as Nkosilo.

Mankweng ke mego e go fêla

Putšanyana ya ngwana Manamêla

E tlhalefile e ragile seroto

E ragile sekhurumêlô; tumêlô

Tumêlo ya ga maoto a namane.

Vertaling:

Mankweng is omring deur volksgenote

Die bokkie van kind van Manamêla

Hy is slim, hy het teen die mandjie geskop

Hy het die deksel afgeskop; (tumêlô!)

Die gedreun van die bene van die kalwers.

Pryslied vir kaptein Sekwala, ook bekend as Lekau

Lekau la Mmatêka moroa Mantji a bo Molatêla.

Moroo Mantji apara Kgokong, ge o ka apara

Matata batla tjiea.

Magoshi a pelo-mpe le tja bangoe.

Thiba masogana thiti-moea ka kgôrô ea

bo Ramagalane!

Sekwala sehlabane ge ore ke nonyana ke

Thaga ea go hloa e aga nokeng ea mogabotse.

Motho ga ere goba mogoa-dikgoši a re ge

a hlabana a naioa.

Vertaling:

Lekau van Mmatêka die eie seun van Mantji van Molatêla.

Eie seun van Mantji trek die wildebees aan, want

as jy die karosse aantrek sal hulle dit vat.

Die kapteins begeer ander mense se karosse.

Keer julle jong manne tot by die hek van Ramagalane!

Sekwala die vegter as jy sê jy is 'n voël jy sê jy

is 'n vink wat altyd by die rivier van mogabotse bou.

Dit is nie noodwendig dat as 'n mens 'n swaer is van

die kapteins jy by die oorlog nat word nie.

Pryslied vir kaptein Maribe, vader van Lekau

Maribe a Makgano Pêrêtla Malesêla.

Motho oa senang pelo-mpe, Moshita.

Bopelo-mpe o dio rutoa.

Maribe a Makgano gomêla magôlê goma

kamo Kileleng.



Okoele ge bana ba Ratêka bareng?

Vertaling:

Maribe van Makgano Pêrêtla Malesêla.<sup>1)</sup>

'n Mens wat nie 'n slegte hart het nie, Moshita.<sup>2)</sup>

Die slegte hart is net aangeleer.

Maribe van Makgano jaag die kreupeles tot  
by Kileleng en keer terug.

Wat het jy van die kinders van Ratêka hoor sê?

Pryslied vir Mashishi.<sup>3)</sup>

Mashishi a Maleso, tshukudu ea go kgenthula Mashishi.

Ke ile ge ke feta Moletji ka feta go laoloa matjima.

Tshukudu ea bo Raisibe le Ramadumetsa ke moši  
oa bo seupane.

Ka hlohloro le bjang bja segoete.

Vertaling:

Mashishi van Maleso, die renoster wat Mashishi  
met die horing geraak het.

Toe ek by Moletji verby gegaan het, was hulle besig  
om dolosse te gooi vir die ploegtyd.

Die renoster van Raisibe en Ramadumetsa is die  
rook van die een wat die voëls wegja.

Ek het ook die riviergras geskud.

Pryslied vir kaptein Jacob Mamabolo, ook bekend as Lerole

Lerole la mmetela Sesoi sa bo Mathope.

Sesoi senakane sa masoikana, le byana  
le betjoa pele ka kgôrô ya bo Molatêle.

Moroa Mantji otsoetje bana, atsoala

Mogale morago.

Sesoi o metje dikemola mahlong, tjare  
go gola tja thuthupa.

Bonang ga Mabyana ke setebetebe.

Vertaling: /....

- 
- 1) Hierdie naam het Maribe in die stamskool gekry.  
2) 'n Ander naam vir Maribe.  
3) Kaptein Sekwala (Lekau) het vir hom 'n vrou geneem by kap-  
tein Letsoalô en een van sy seuns by hierdie vrou is  
Mashishi genoem.

Vertaling:

Lerole verstik hy is Sesoi van Mathope.

Sesoi die stêr van masoikana<sup>1)</sup> die klip  
wat uit die kgôrô van Molatêlê gegooi is.

Die seun van Mantji het kinders voortgebring,  
later het Mogale uit hom uitgekom.

Sesoi het puisies op sy gesig gegroei, toe  
hulle groot geword het, het dit gebars.

Kyk daar by Mabyana is alles in beweging.

Samevatting: Die besonderhede in verband met die persoonlike supernaturalistiese beskouinge, soos in die voorafgaande uiteengesit, kan nou kortliks in die volgende punte saamgevat word:

1. Die Mamabolo glo in die bestaan van 'n Opperwese wat hulle Modimo noem. Die hedendaagse begrippe aangaande hierdie Opperwese en die wyse waarop hy alles geskape het, is betreklik goed ontwikkel. Ook is die belangrikheid van Modimo in die lewe van stamlede groter as wat dit blykbaar in die verlede was. Dit is 'n feit wat toegeskryf kan word aan die invloed van die Christen-sendingaksie.
2. Die benaminge Khutswane, Hubeane en Thobela wat ook soms i.v.m. die Opperwese genoem word, is nie slegs ander name vir die Opperwese nie, maar inderdaad geeste van 'n ander aard. Elk van hierdie geeste vervul 'n afsonderlike funksie in die lewe van die Mamabolo.
3. Daar word onderskei tussen 'n sterflike liggaam en onsterflike siel. Tydens 'n persoon se lewe kan hierdie sielsentiteit wat beskryf word as lug, asem en wind die liggaam tydelik verlaat. Wanneer die dood intree, neem dit permanent afskeid van die liggaam en word 'n gees.
4. Idees oor die wyse waarop geeste na die geestesryk vertrek en hulle aldaar vestig, verskil van mens tot mens. Dit blyk ook dat tradisionele opvattinge hieromtrent onder invloed  
van/....

---

1) Naam van 'n ouderdomsgroep.

van die Christelike sendingaksie 'n verandering ondergaan het. Daar is vandag sprake dat die gees van 'n gestorwene moontlik onderworpe is aan straf alvorens dit die geesteswêreld bereik.

5. Daar bestaan meningsverskil onder stamlede oor die lokaliteit van die geestesryk. Terwyl sommiges meen dat dit onder die aarde is, is andere weer van mening dat dit bo in die lug is. Daar bestaan egter eenstemmigheid oor die feit dat die geeste van gestorwe kaptains in grotte teen die hange van berge of in groot bosse woon. Afgesien van hierdie meningsverskille oor waar die geeste hulle bevind, is alle informante dit eens dat daar slegs een geestesryk is en dat al die voorouergeeste bymekaar woon. Hierdie versoening in sienswyses kan verklaar word in die lig van die opvatting dat dit vir geeste moontlik is om op twee of drie plekke gelyktydig teenwoordig te wees.

6. Die lewe in die geestesryk is dieselfde as dié op aarde. Alhoewel kleiner in gestalte, is die voorkoms van die geeste ook dieselfde as dié van hulle aardse teenhangers. 'n Man se persoonlikheid verander nie na sy dood nie, hy behou sy menslikheid en bly steeds geïnteresseerd in sy afstammelinge op aarde. Net soos die lewendes het die geeste ook materiële behoeftes en om in hierdie behoeftes te voorsien, moet daar steeds aan hulle geoffer word.

7. Die geeste ontleen hulle gesag en invloed oor die lewendes aan die feit dat hulle nog steeds ingeskakel bly by die stamlewe, maar terselfdertyd onthef is van die beperkinge van die liggaam. Soos aangetoon, is hulle mag egter nie onbeperk nie. Die geeste geniet ook nie gelyke senioriteit nie en hulle status word bepaal deur hulle genealogiese senioriteit binne die stam sowel as hulle ouderdom.

8. Daar word 'n onderskeid getref tussen stameie- en stamvreemde geeste. Voorts vind ons ook by die Mamabolo 'n verdeling in die privaat- of familiegeeste en die nasionale of stamgeeste.

9. /...

9. Die geeste beskik oor die vermoë om boodskappe aan die lewendes oor te dra en hulleself aan hulle nakomelinge te openbaar deur middel van verskillende soorte drome, sielsdiere, waarsegging ens. A.g.v. veranderde lewensomstandighede wat daar vir stamlede ingetree het, vind ons dat die geeste ook vandag gebruik maak van nuwe openbaringstegnieke.

10. Daar is by stamlede 'n diepe besef van hulle afhanklikheid van die voorvadergeeste en as bewys van hierdie afhanklikheidsgevoel vind ons dat die lewendes die geeste gedurig vereer deur middel van die handhawing van besondere reëls. Die verering van die geeste geskied nie slegs deur middel van offerandes, gebede en priesliedere op sekere tye en tydens bepaalde geleenthede nie, maar is 'n aangeleentheid wat van dag tot dag plaasvind. In hierdie verband is die nakoming van stamgewoontes soos die leviraatgebruik en respek teenoor ouderdom baie belangrik.

11. Dit is duidelik dat die Mamabolo in sommige van hulle opvattinge deur die Venda beïnvloed is.<sup>1)</sup>

---

1) Vgl. afdelings 1, 2, 3(iii), 3(vi)(c).

## H O O F S T U K    I V

### DIE GODSDIENSTIGE SISTEEM (VERVOLG) - ONPERSOONLIKE SUPERNATURALISME

Die godsdienstige beskouinge van die Mamabolo soos in die vorige hoofstuk beskryf, word aangevul deur 'n geloofsisteem wat in verband staan met magiese- of onpersoonlike kragte. Dit is kragte wat hanteerbaar is en kan ten goede of ten kwade aangewend word. Ons het hier te doen met toorpraktyke en die gebruikmaak van toormiddels.

1. Positiewe aanwending van onpersoonlike kragte. Die magiese kragte wat deur toormiddels in belang van die individu of samelewing ingespan word en bekend staan as goedwillige toordery, word deur toordokters uitgevoer. Vervolgens word aandag gegee aan die verskillende soorte toordokters in die Mamabolosamelewing, hulle opleiding, metodes van divinasie en die toormiddels wat deur hulle gebruik word.

(i) Verskillende soorte toordokters. Uit die aard van hulle funksie in die samelewing en die tegnieke wat hulle toepas, onderskei ons by die onderhawige stamme tussen twee groepe toordokters. Hierdie twee groepe is nl. die medisyne- of kruiedokters en die divinasiedokters.<sup>1)</sup> Aangesien daar egter by die meeste toordokters 'n kombinasie van die bg. funksies aangetref word, moet hierdie verdeling nie as absoluut beskou word nie.

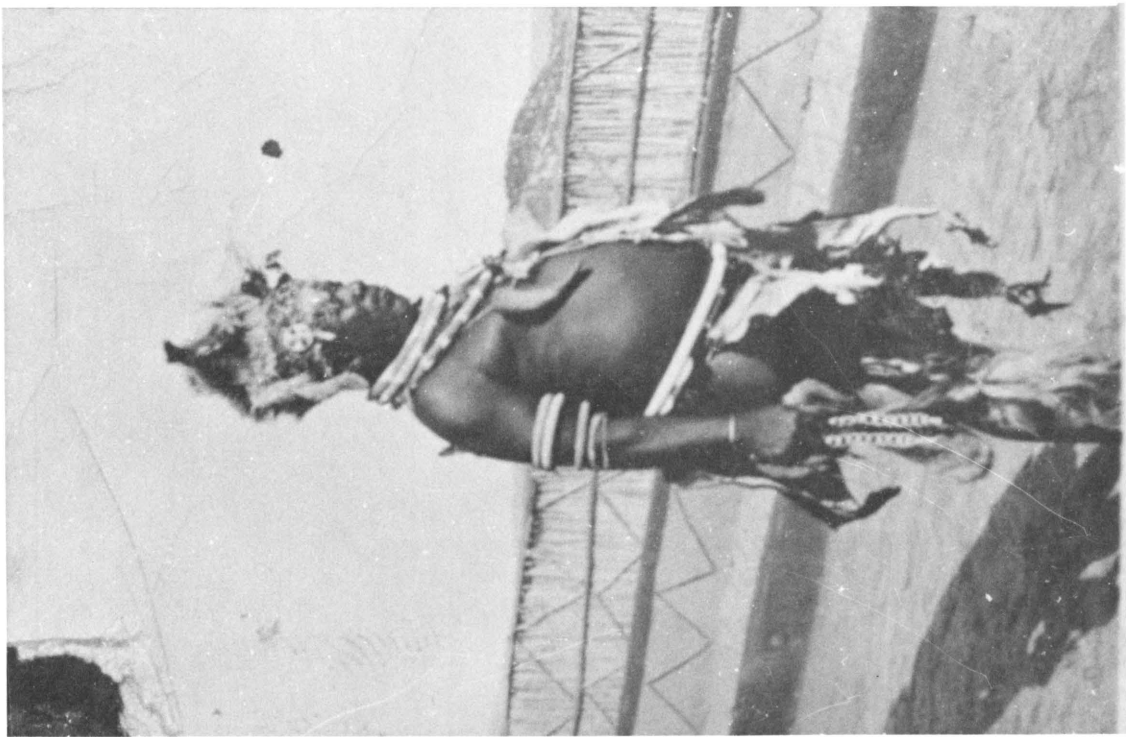
Oor die besondere bedryf van die medisyne- of kruiedokter in die Bantoesamelewing en die verskaffing van verskillende soorte kragmiddels skryf Bruwer as volg: „Hy berei sy toormiddels om te beskerm, te genees, of sukses te verseker... Hy kan gewoonlik sekere siektes duidelik diagnoseer en genesende kruiesoorte voorskryf.”<sup>2)</sup> Dat empiriese kennis 'n rol speel in sy praktyk, is duidelik. Alhoewel die medisynedokter wat by die Mamabolo, soos by alle Sothovolke, bekend staan as ngaka (meerv. : dingaka), dikwels te kenne gee dat hy die pasiënt op magiese/.....

1) Bruwer maak ook melding van 'n derde groep toordokters wat eintlik spiritistiese media is en by die Sotho bekend staan as mathuela. (Sien Bruwer J.P.: 1956 : Die Bantoe van Suid-Afrika, bl. 154). Sodanige toordokters is egter nie by die Mamabolo aangetref nie.

2) Bruwer J.P., a.w., bl. 153.



Toordokter.



Toordokter in tradisionele drag.

magiese wyse genees, beskik hy gewoonlik oor 'n baie goeie kennis van die geneeskundige eienskappe van veldplante ens. Hierdie kennis berus op ondersoek en ondervinding, of is geheime wat oorhandig is van voorgeslagte. Oor die medisinale waarde van geneesmiddels wat deur die Pedi-ngaka aangewend word, skryf Harries as volg: „That amongst their curious collections of herbs and other medicines, there are some that possess curative properties must be admitted. For as a class if they never showed any results they would have long since fallen into disrepute”.<sup>1)</sup> By die Mamabolo is ook gevind dat die ngaka soms handeling uitvoer wat toweragtig voorkom, maar nogtans genesing of verligting bewerkstellig. Sonder dat die ngaka dit besef, berus sodanige handeling op 'n wetenskaplike grondslag, bv. die bloedlatingsproses wat verligting bring aan persone wat ly aan hoë bloeddruk. In die meeste gevalle speel simpatieke toorkuns egter 'n deurslaggewende rol. Hier het ons te doen met 'n magiese faktor wat in die medisyne aanwesig is en slegs na vore kom indien dit op 'n besondere wyse toegedien word.

Binne die geledere van die medisynedokters vind daar ook soms 'n mate van spesialisasie plaas. Die een is bekend vanweë sy vermoë om siekes te genees terwyl ander weer spesialiste is in reënmaakery en die voorkoming van weerlig. In teenstelling met die toedrag van sake by die Pedi, waar die bg. soorte medisynedokters met verskillende name aangedui word - ngaka vir die kruiedokter en monesapula vir die reën- of weerligdokter<sup>2)</sup> - vind ons dat alle medisynedokters by die Mamabolo bekend staan as dingaka. Dit kan ook genoem word dat alhoewel 'n bepaalde ngaka onder stamlede miskien bekend mag wees vanweë sy sukses op een terrein, alle dingaka met wie ons te doen gekry het, aanspraak daarop maak dat hulle alle funksies kan verrig waartoe 'n medisynedokter in staat is.

Die/....

- 
- 1) Harries C.L. : 1929 : The Laws and Customs of the Bapedi and Cognate Tribes of the Transvaal, bl. 123.  
2) t.a.p. bl. 122.

Die amp van divinasiedokters is hoofsaaklik dié van waar-  
 sêers, sieners of profete en hulle lê hulle toe op die diagno-  
 sering van onverklaarbare dinge. „Hulle ontleed die oorsake  
 van bepaalde gebeure en vertolk die boodskappe van die voorouer-  
 geeste. Hulle maak gebruik van divinasievoorwerpe soos dolosse,  
 of verklaar die onbekende deur hulle besondere sienerskrag.  
 Hulle kan ook voorskryf wat in krisistye gedoen moet word om  
 die gevare af te wend”.<sup>1)</sup> Ooreenkomstig die tegnieke wat hulle  
 aanwend, onderskei ons by die Mamabolo twee groepe divinasie-  
 dokters. Van die gewone siener of profeet, die mokômê, en sy  
 aktiwiteite het ons reeds in die vorige hoofstuk melding gemaak.  
 So ook het ons reeds verwys na die molaodi wat van dolosse ge-  
 bruik maak. Lg. is verreweg die belangrikste divinasiedokter  
 en hy geniet dan ook groot aansien in die samelewing. Aange-  
 sien by die onderhawige stamme die meeste dolosgooiers terself-  
 dertyd ook medisynedokters is, is die onderskeid wat getref  
 word tussen medisyne- en divinasiedokters bloot teoreties  
 van aard. Ons vind dan ook dat daar in die praktyk na alle  
 toordokters - behalwe die bakômê - as dingaka verwys word.

(ii) Opleiding van toordokters. Die toordoktersamp  
 is in 'n sekere mate oorerflik en gewoonlik is dit 'n man se  
 oudste seun, by sy hoofvrou, wat hom opvolg. So het ons ge-  
 vind dat een van die bekendste toordokters in die Mamabologebied,  
 Jack Mothapo, se vader Madumetša Mothapo sowel as sy groot-  
 vader, Mokgoritlane Mothapo, albei toordokters was. In oor-  
 eenstemming met die Vendagebruik kan dit ook by die Mamabolo  
 gebeur dat „...the normal heir may be deprived of his birth-  
 right through a revelation received in a dream; the ancestor  
 spirits may for some reason not approve of the heir and divulge  
 their wishes to the master in this way.”<sup>2)</sup> Enos Lekganyane  
 vertel dat hy so 'n openbaring van die geeste gehad het en dat  
 sy oudste seun dus nie meer kwalifiseer om hom eendag as ngaka  
 op te volg nie. Soos by die Venda, is dit ook in die  
 Mamabolo/.....

1) Bruwer, J.P., a.w., bl. 153.

2) Stayt H.A. : 1931 : The Bavenda, bl. 264.



Mamabologemeenskap vir enige persoon vry om hom by 'n erkende ngaka aan te meld vir opleiding.<sup>1)</sup> In so 'n geval moet die dolosse egter eers geraadpleeg word om vas te stel of die kandidaat vir die voorvadergeeste aanneemlik is of nie. Hierdie prosedure moet gevolg word selfs wanneer 'n ngaka sy eie seun wil oplei.<sup>2)</sup> Ons sou dus kon sê dat dit eintlik die voorvadergeeste is wat iemand „roep” alvorens hy as toordokter ingelyf kan word.

Die opleiding van 'n aspirant-toordokter, veral as hy die seun van 'n ngaka is, begin reeds op 'n baie vroeë ouderdom. Jack Mothapo vertel dat met sy onderrig 'n aanvang geneem is nog voordat hy na die stamskool gegaan het. Hy het nie soos ander seuns eers skape en bokke en daarna beeste opgepas nie, maar altyd saam met sy vader na die veld gegaan om plante te versamel wat as medisyne gebruik kon word. Gedurende hierdie tydperk het hy dikwels gedroom en sy vader het hom opdrag gegee om mooi daarna te „luister”. Deur middel van hierdie drome het die badimo aan hom meegedeel watter soort plante hy die volgende dag moes gaan soek. Mothapo was ook dikwels teenwoordig wanneer sy vader die dolosse gegooi het en op hierdie wyse kon hy van kleins af leer om die „boodskappe” van die geeste te vertolk. Hoffmann se mededeling dat 'n leerling eers 30 jaar oud moet wees alvorens hy sy opleiding ontvang,<sup>3)</sup> is moontlik 'n verwysing na 'n enkele geval en kan nie as die normale toedrag van sake by die Sotho, en allermins by die Mamabolo, aanvaar word nie.

Wanneer 'n vreemdeling hom by 'n ngaka aanmeld vir opleiding, moet hy 'n vakleerlingskap van minstens twee of drie jaar deurmaak. Sy eerste taak is nou om vir homself 'n dolosstel te kry of om met behulp van sy leermeester die verskillende bestanddele daarvan self te vervaardig. Dit is absoluut noodsaaklik, /....

- 
- 1) Sien Hoffmann C. : 1929 : Sotho Texte aus dem Holzbuschgebirge in Transvaal. Z. Eingeb. Spr. Vol. 19, bl. 297.
  - 2) Vgl. Stayt H.A., a.w., bl. 264.
  - 3) Sien Hoffmann C., a.w., bl. 297.

saaklik, want as metode om te diagnoseer, is waarsêery deur middel van die dolosse uiters essensieël in die primitiewe mediese praktyk.<sup>1)</sup> Elke nuwe dolosstel moet, ten einde dit krag te gee, in 'n bepaalde soort medisyne (lethšakalela) gewas word. Ook die leerling self moet van hierdie medisyne drink. Dit maak hom skrande en bewerkstellig ook dat hy die dinge wat hy leer nie maklik sal vergeet nie. Die lethšakalela-medisyne word gemaak deur die wortels van sekere plante, asook liggaamsdele van diere tot 'n poeier fyn te maal en dan in water te gooi. Die volgende is die bestanddele van die poeier:

1. Wortel van die moêlêloa-plant. Moêlêlô beteken „gedagte" en volgens ons informante is die betekenis van moêlêloa dit wat die gedagte suiwer en skoon hou. Die funksie van hierdie bestanddeel is verder om te verhoed dat die leerling nie maklik dinge sal vergeet nie.

2. Wortel van die pelo-theri-plant. Dit is 'n meerjarige kruidagtige plant met swak ontwikkelde blare en besemagtige voorkoms. (*Pituranthos* sp.) Hierdie bestanddeel het die uitwerking dat die leerling die dinge waarmee hy besig is gedurig in sy hart en gemoed sal ronddra.

3. Wortel van die manônô-plant. Hierdie plant word in die omgewing van Duiwelskloof gevind en het die uitwerking dat die leerling dinge maklik kan begryp. Van hierdie plant sê die Mamabolo ook: „Manônô a letêfatša bjoko" (Manônô maak die brein sag). Dit gebeur ook soms dat alvorens 'n opgeleide toordokter die dolosse gooi, hy eers 'n stukkie van hierdie wortel eet. Hierdeur sal hy die „boodskap" van die geeste makliker verstaan.

Soms word die bg. bestanddele as genoegsaam beskou om vir 'n aspirant-toordokter te gee. Om die medisyne egter nog sterker te maak, word die volgende ook bygevoeg:

1. Pelo ya lelong (hart van die aasvoël).

2. /....

1) Vgl. Watt J.M. en Van Warmelo N.J. : 1930 : „The Medicines and practice of a Sotho Doctor" in *Bantu Studies*, Vol. IV, No. 1, bl. 48.

2. Nkô ya phiri (neus van die wolf).
3. Nkô ya lehlaleroa (neus van die wildehond).

Die lethasakalela-medisyne word ook hedendaags deur sommige kinders wat op skool is gedrink om hulle skrande te maak. Enkele studente aan die Universiteitskollege van die Noorde het ook al by 'n ngaka om hierdie medisyne gevra.

Dit staan 'n aspirant-ngaka vry om al reeds gedurende sy tydperk van vakleerlingskap op klein skaal te begin praktiseer. Alle verdienstes in die vorm van geld of ander goedere moet hy egter aan sy leermeester oorhandig. Hoffmann berig ook dat 'n leerling-ngaka in die verlede op lang reise gegaan het om praktiese ervaring op te doen. Alle medisynes en toormiddels wat hy op sulke reise versamel het, moes hy na sy leermeester bring en dié kon dan daaruit kies wat hy vir homself wou hê.<sup>1)</sup> Ook Watt en Van Warmelo maak melding van die feit dat alhoewel 'n leerling een erkende leermeester het, hy nogtans rondreis om addisionele kennis by ander toordokters op te doen.<sup>2)</sup>

Wanneer die jong ngaka na voltooiing van sy vakleerlingskap selfstandig begin praktiseer, moet hy as vergoeding vir sy opleiding ten minste twee beeste aan sy leermeester betaal. Vergoeding kan ook in die vorm van geld geskied en die bedrag wat betaal word, is gewoonlik R10. Indien 'n ngaka sekere besonderhede vergeet, kan hy terugkeer na sy leermeester om sy geheue te verfris. Mits hy nie te dikwels terugkeer nie, geskied sodanige opknappingskursusse sonder enige betaling.

Die enigste soort toor- of divinasiedokter in die Mamabologemeenskap wat geen opleiding ontvang nie is die mokômê. Hy word gebore met sy besondere eienskappe en vermoëns en a.g.v. sy besondere verbintenis met die badimo is hy in staat om direkte boodskappe van hulle te ontvang. Dit kan ook genoem word dat alhoewel hulle by die Noord-Sotho voorkom, ons geen vroulike toordokters in die Mamabologemeenskap aangetref het nie.

(iii)/..

---

1) Sien Hoffmann C., a.w., bl. 297.  
2) Sien Watt J.M. en Van Warmelo N.J., a.w., bl. 47.

(iii) Metodes van divinasie. Alhoewel waarsêery nie altyd met behulp van divinasievoorwerpe beoefen word nie, is die gooi van dolosse (go laola) by die Sothovolkere by verre die belangrikste metode om boodskappe vanuit die geesteswêreld te verklaar en geheime te openbaar. Hieromtrent lees ons die volgende by Coertze: „Amper by elke belangrike gebeurtenis wat daar plaasvind, word die dolosse gegooi.... Van die dolosse kry hulle advies waar hulle eie denkvermoë te kort skiet. Daar is gevolglik geen onoplosbare probleme nie, die dolosse gee uitkoms in alles.”<sup>1)</sup> Oor die betekenis daarvan in die godsdienstige beskouinge van hierdie mense skryf hy verder: „Hulle is die boodskappers van God; en daar die Bantu nie so 'n aktiewe geloof in 'n opperwese het nie, is hulle die boodskappers van hulle voorvadergode”.<sup>2)</sup>

Alhoewel daar verskille is van stam tot stam en ook van individu tot individu betreffende die samestellende stukke van die dolosstel (ditaola), vind ons nogtans dat in die samestelling van die stelle by die Noord-Sotho, daar 'n duidelike patroon gevolg word. Die beskrywing wat ons hier gee van 'n Mamabolo-dolosstel kom dan ook in 'n mate ooreen met beskrywings wat gegee word deur Coertze<sup>3)</sup> en Eiselen<sup>4)</sup> van dolosstelle by ander Transvaalse Sothostamme. Daar bestaan ook 'n ooreenkoms tussen die ditaola van die Mamabolo en tangu (dolosstel) wat by die Venda aangetref word. Een van die hoofbestanddele in beide bg. stelle word bv. met dieselfde naam aangedui.

Die volgende besonderhede oor die dolosstel van die Mamabolo is hoofsaaklik verkry van genoemde Jack Mothapo. Sommige van die gegewens is egter ook deur Enos Lekganyane aangevul.

(a) Samestelling van die dolosstel. Die kern van die stel bestaan uit vier spesiaal voorbereide ivoorstukke en

is/.....

- 
- 1) Coertze P.J. : 1931 : Dölosgooiery in Suid-Afrika. Annale van die Universiteit van Stellenbosch. Jaargang IX, Reeks B, Afd. 2, bl. 4.  
 2) t.a.p. bl. 7.  
 3) t.a.p., bls. 14-15.  
 4) Vgl. Eiselen W.M. : 1932 : „The Art of Divination as practised by the Bamasemola" in Bantu Studies, Vol. VI, No. 1, bls. 3-7.

is gesamentlik bekend as die tlou (olifant). Hierdie stukkie is  
 het elk 'n afsonderlike naam en staan bekend as:

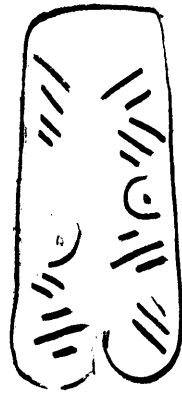
- (i) Legwame : Ou man met wit kop, hoof van die stel.
- (ii) Thwagadima : Ou vrou, vrou van (i).
- (iii) Tshilume<sup>1)</sup> : Jong seun.
- (iv) Lengwana : Jong meisie.

Die belangrikheid van hierdie vier stukke in die dolosstel van die Bamasemola soos uiteengesit deur Eiselen, is inderdaad ook waar t.o.v. die Mamabolo: „There are four pieces which are not only the most important ones, but without which divination is not even possible. They "rule over" all the other bones and according to the way in which they fall, relative to one another, the general position of the bones is determined. While a set which lacks some of the minor bones can still be used subject to certain limitations, it would not be possible to give any interpretation whatsoever without these four major objects."<sup>2)</sup> Versierings word op slegs een kant van hierdie ivoorstukkies aangebring en bestaan uit 'n aantal reguit snytjies sowel as 'n reeks kolletjies met kringetjies daarom. Lg. vorm van versiering word ook by die Venda aangetref.<sup>3)</sup> Die grootte van hierdie bestanddele varieer van  $1\frac{1}{4}$ " tot  $1\frac{1}{2}$ " in lengte en  $\frac{3}{4}$ " tot 1" in breedte. Twee hiervan is manlik en die ander twee vroulik. Vroulike dolosse word uitgeken aan die kepie wat onder ingesny is. Die volgende sketse is van die tlou uit Mothapo se stel.

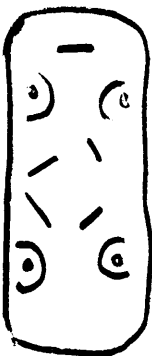
- 
- 1) Hierdie benaming word ook deur die Venda gebruik.
  - 2) Eiselen W.M., a.w., bl. 4.
  - 3) Vgl. Stayt H.A., a.w., bls. 284-285. Sien ook Coertze P.J., a.w., bl. 4.



1. Legwame (mokgalabje)



2. Thwagadima (mokgekolo)



3. Tshilume (mošemane)



4. Lengwana (mosetsana)

Benewens die bg. kernbestanddele bevat die dolosstel ook nog twee ander belangrike groepe voorwerpies wat bekend staan as die tša-meetse (van die water) en die tša-naga (van die veld). Die tša-meetse is 'n verskeidenheid van skulpies en word aangedui met dieselfde name as die kernbestanddele nl.:

- (i) Ronde wit skulpie (legwame).
- (ii) Groot rooibontskulp (thwagadima).
- (iii) Langwerpige gespikkelde skulp (tshilume).
- (iv) Langwerpige rooibontskulp (lengwana).

Die tša-naga wat bestaan uit die onderste voorpunt van skilpaddoppies word ook met die bg. name aangedui. Van hierdie skilpaddoppies is die thwagadima die grootste. Die legwame is weer groter as die tshilume en die lengwana. Lg. twee is ewe groot/....

groot en daarom is dit ook moeilik om tussen hulle te onderskei. Soos later aangedui sal word, dien die tša-meetse en die tša-naga slegs ter ondersteuning van die tlou by 'n interpretasie van die dolosse se verskillende valwyses.

Aanvullend tot die bg. basiese bestanddele is daar ook twee van elk van die volgende soorte voorwerpies in die dolosstel, manlik en vroulik:

(i) Astragali van die erdvark. Dit stel Modimo voor. As rede hiervoor word aangegee dat die erdvark alle mense en diere help net soos Modimo dit doen. Wanneer 'n mens of dier op vlug is, kan hy in 'n erdvarkgat kruip vir beskerming.

(ii) Astragali van die wildevarke. Dit stel die Mamabolo- of kolobe-mense voor. Die grootste een van die twee verteenwoordig ook hedendaags 'n predikant (moruti) en die kleiner een alle toordokters in die stamgebied.

(iii) Astragali van die steenbok. Hierdie beentjies verteenwoordig polisiemanne of enige hooggeëerde persoon. Die beentjies kan egter ook, afhangende van die wyse waarop hulle val t.o.v. die kernbestanddele,<sup>1)</sup> skelms en kwaadwillige toornaars voorstel.

(iv) Astragali van die bees. Indien hierdie beentjies op 'n bepaalde wyse val, voorspel dit moeilikheid. Geen bepaalde persone of groepe mense word deur die beentjies voorgestel nie.

(v) Astragali van die wolf. Ook hierdie beentjies het geen betrekking op mense nie. Die valwyse daarvan kan voorspoed beteken.

(vi) Astragali van die bobbejaan. Die wyse waarop dit val, kan daarop dui dat 'n persoon sy werk gaan verloor.

(vii) Rivierklippies. Hierdie klippies stel die dolosgooier in staat om vas te stel of 'n persoon op reis sal gaan.

(viii) Astragali van die bosbok. 'n Ongetroude man of vrou word deur hierdie beentjies voorgestel. Dit dui ook soms op

moeilikheid/...

---

1) In alle gevalle kan die valwyse van die astragali slegs vertolk word in samehang met die valwyse van die tlou of kernbestanddele.

moeilikhed met 'n persoon behorende tot 'n ander stam.

(ix) Astragali van die rooibok. Die betekenis van hierdie beentjies kan slegs verklaar word wanneer dit in samehang met die voetwortelbeentjie<sup>1)</sup> van 'n leeu gelees word. Enigiets wat betrekking het op blankes word deur hierdie beentjies aangedui.

(x) Astragali van die rietbok. Hierdie beentjies stel ook blankes voor, want net soos die rietbok, hou hulle baie van water. Waar blankes is, is daar altyd water. Deur die wyse waarop hierdie beentjies val, kan die gesindheid van die blankes bepaal word.

(xi) Astragali van die boerbok. Vendamense word deur hierdie beentjies verteenwoordig. Indien daar van 'n persoon se vee wegraak en die klippies val op 'n bepaalde wyse, dan beteken dit dat die vee deur 'n Venda gesteel is.

(xii) Astragali van die skaap. Dit verteenwoordig alle Ndebelemense en kan ook inligting verskaf oor vee wat wegraak.

(xiii) Astragali van die duiker. Dit stel alle Bakoni, soos die stam van Dikgale voor.

(xiv) Muntstukke. Die doel vir die aanwesigheid hiervan is om krag aan die dolosstel te gee. Dit verseker ook dat die dolosgooier suksesvol sal wees in sy beroep.

(xv) Perskepit en knoop. Christus sowel as „die ander voorvadergeeste van die blankes“ word hierdeur voorgestel.

Mothapo se dolosstel bestaan dus uit 43 voorwerpies. Hierdie getal bly egter nie konstant nie, want hy is steeds op soek na nuwe bestanddele wat hom in staat sal stel om nog meer boodskappe van die voorouergeeste te vertolk. Veral voorwerpies wat nie in die verlede in 'n dolosstel gevind is nie, word vandag bygevoeg. Hierdie feit is belangrik aangesien veranderde

lewensomstandighede/

---

1) Dit is die enigste voorwerp van sy soort wat alleen in die dolosstel voorkom.



lewensomstandighede nuwe lewensprobleme en -situasies meegebring het. Soos in die verlede bly dit steeds die taak van die dolosgooier om ook onder nuwe toestande stamlede deur middel van sy dolosse te help en aan hulle leiding te verskaf. Die dolosstel word in 'n langwerpige sakkie, die thêbêlê, wat van molvel gemaak is, gehou.

(b) Valwyses van die dolosse (Mawa a ditaola). Dit is gebruiklik dat wanneer 'n persoon die advies van 'n dolosgooier vra, so 'n persoon die dolosse self moet gooi.<sup>1)</sup> Hierdeur word die noodsaaklike kontak tussen die dolosse en die persoon bewerkstellig en ons vind ook dat hy soms oor die beentjies blaas of daarop spuug. Selfs 'n sigaretstompie kan by die beentjies gevoeg word om hierdie effek te verkry. Wanneer 'n moeder met haar kind die toordokter raadpleeg, is dit egter lg. wat self die dolosse gooi. Hy druk eers die oop kant van die thêbêlê-sakkie teen die moeder se borste en alvorens die beentjies op die grond uitgeskud word, rig hy die volgende woorde aan Modimo: „Hier is die kind, ons wil uitvind wat die siekte is. Ons weet nie wat die moeilikheid is met die kind nie, maar julle (Modimo en die badimo) weet wat die moeilikheid is." Terwyl die voorwerpies op die grond gegooi word, prewel die toordokter 'n onverstaanbare formule wat eintlik 'n gebed is aan die voorvadergeeste. Die kernbestanddele (tlou) kan op 16 alternatiewe wyses val. Soos reeds gemeld dien die ṭsa-meetse en die ṭsa-naga slegs ter ondersteuning van die tlou terwyl die funksie van die ander voorwerpies is om die beeld of boodskap wat die voorvadergeeste aan die persoon wil bring, te voltooi. Elke valwyse het 'n naam wat ontleen word aan die ligging van die tlou. Ons gee vervolgens 'n beskrywing asook 'n kursoriese verduideliking van elk van hierdie valwyses.

(i) Mohlakola. Die voorbeentjies val met patrone na onder. Dit dui daarop dat 'n persoon al sy besittings gaan  
verloor/....

---

1) Vgl. Eiselen W.M., a.w., bl. 10.

verloor of dat 'n familielid van hom gaan sterwe.

(ii) Ditaola-di-wele-mpherefere. Die gedekoreerde kante wys na bo. Alles is deurmekaar en dit voorspel moeilikheid. Indien die beentjies vroeg in die mōre op hierdie wyse val, dan dui dit ook op vyandiggesindheid van mense, sprinkane wat die gesaaides verwoes, 'n wind van orkaansterkte of swere binne die liggaam.

(iii) Morarwana. Al die beentjies buiten die legwame val met patrone na bo. Nou word daar gesê: „Mokgalabje o hwile” (Die ou man is dood). In hierdie geval het 'n persoon moeilikheid met sy bors of hy ly aan angs.

(iv) Thwagadima. Al die beentjies behalwe die thwagadima val met patrone na onder. Hierdie valwyse het betrekking op vuur, weerlig, geweerkoeëls, geld en telegramme waarmee die persoon in die nabye toekoms te doen mag kry. Dit is terselfdertyd 'n aanduiding dat 'n jongmeisie van haar minnaar geld verlang. Kwale van die bloed of oë word ook deur die thwagadima-val gediagnoseer.

(v) Tlhapa-diba. Die tshilume en lengwana val met patrone na bo. Dit beteken dat 'n persoon moeilikheid het met sy niere of blaas. Vir 'n jongman is dit 'n versekering dat die jongmeisie in wie hy belangstel eendag vir hom water sal aandra, m.a.w. hulle gaan trou.

(vi) Tshilume. Al die beentjies, behalwe die tshilume, val met patrone na onder. Dit dui op ongesteldheid in die maag of pyn in die ore. Indien dit nie die geval is nie beteken die tshilume-val dat die persoon binnekort 'n belangrike boodskap gaan ontvang. Vir 'n jongman is dit terselfdertyd 'n aanduiding dat sy liefde vir 'n bepaalde jongmeisie nie tevergeefs is nie.

(vii) Lengwana. Al die beentjies behalwe die lengwana val met patrone na onder. Die persoon het moeilikheid met sy hart of die sagte onderste puntjie van die borsbeen (xiphisternum). Dit mag ook wees dat hy baie kwellinge het en gedurig aan onaangename dinge dink. Hierdie valwyse kan ook sukses

in/.....

in hofmakery voorspel asook dat die persoon 'n geskenk gaan ontvang.

(viii) Makgolela. Die legwame, thwagadima en die tshilume val met patrone na bo. In die verlede het dit 'n aanval deur 'n vreemde stam op die Mamabolo voorspel. Dit het ook beteken dat die vyande al meer en meer en al sterker en sterker sou word. Hedendaags is dit 'n aanduiding dat 'n persoon se werk sal vermeerder of die siekte waaraan hy ly, sal vererger. Hoë bloeddruk, die „groot bloed wat na die kop opdruk en by die neus uitkom“, word ook deur hierdie valwyse gediagnoseer. Vir 'n jongman wat op troue staan, is dit 'n bevestiging dat die huwelik sal plaasvind; hy moet dadelik begin om die nodige magadi te vind.

(ix) Morupi. Die tshilume en die thwagadima val met patrone na bo. Moeilikheid met die bloed word op hierdie wyse vasgestel. Vanaf 'n bepaalde plek in sy liggaam stoot die pasiënt se bloed op tot in sy linker- of regterbors. Van so 'n persoon word gesê: „O hlabilwe ke madi“ (Hy is deur die bloed gesteek). Indien die pasiënt 'n baba is, beteken die morupi-val dat die kind siek geword het omdat hy aan sy moeder drink. Hy kon ook die siekte van sy pa gekry het terwyl lg. gedurende swangerskap met die moeder omgang gehad het. Vir 'n jongman is dit 'n duidelike teken dat hy geen sukses gaan behaal in sy pogings om die jongmeisie in wie hy belangstel, se liefde te wen nie.

(x) Sehlako.<sup>1)</sup> Die legwame en lengwana val met patrone na bo. Die persoon ondervind 'n hewige hoofpyn. Hy het by 'n vrou geslaap wat 'n miskraam gehad het. Dit is ook 'n waarskuwing aan 'n jongman dat hy met baie probleme te doen gaan kry indien hy 'n bepaalde meisie die hof wil maak.

(xi) Mabjana. Al die beentjies, behalwe die thwagadima, val met patrone na bo. Dit diagnoseer moeilikheid met die

bloed/...

---

1) Suid-Sothoowoord wat „skoer“ of „skildvel“ beteken.

bloed sowel as swere binne die liggaam. Die pasiënt se suster of tante aan vaderskant is gewoonlik hiervoor verantwoordelik indien die persoon se gedrag teenoor hulle nie na wense is nie.

(xii) Bokgatha. Hierdie valwyse staan ook bekend as dikhuru-tša-basadi (die-knieë-van-die-vrouens). Die thwagadima en die lengwana val met patrone na bo. Dit dui daarop dat die vrouens wat op hulle knieë sit, sleg praat van die persoon. Ook kan dit beteken dat die pasiënt moeilikheid het met sy rug en dat die kwaad eintlik in sy geslagsdele setel. Vir 'n getroude vrou is die bokgatha-val 'n bevestiging dat sy swanger is.

(xiii) Moraro-o-mogolo. Al die beentjies, behalwe die tshilume, val met patrone na bo. Dit dui op onenigheid en twis tussen gesins- of familielede. Diefstal wat deur 'n familielid gepleeg is, word ook op hierdie wyse aan die lig gebring. Indien 'n persoon kla van pyn, op enige plek in sy liggaam, dan beteken hierdie valwyse dat die oorsaak van die pyn in die maag setel.

(xiv) Mašupja. Die legwame en tshilume val met patrone na bo. As 'n persoon se maag opblaas of uitswel sonder dat hy iets geëet het, word gesê dat daar 'n wind in is wat deur die makgoma-siekte (go kgoma - om aan te tas) veroorsaak is. Die makgoma is dus eintlik 'n soort aansteeklike siekte wat by onreine plekke, veral 'n begrafnis opgedoen kan word.<sup>1)</sup>

(xv) Mogoluri. Die legwame en thwagadima val met patrone na bo. Dit dui daarop dat die persoon se maag ontsteld is. Hierdie toestand kan aanleiding gee tot baie ander kwale, want soos Mothapo dit stel „as die kamer nie skoon is nie kan die mens ook nie lekker daarin woon nie. As die maag vuil is, sal 'n mens op baie plekke in jou liggaam ook nie lekker voel nie“. „Vuilheid“ in die maag bewerkstellig ook dat 'n vrou

se/.....

---

1) Op 'n later stadium word die begrip onreinheid soos dit by die Mamabolo aangetref word, volledig behandel.

se menstruasie in die aand begin en nie in die dag „soos dit behoort te wees nie“. Die oorsaak van opgeswelde voete en bene word ook deur hierdie valwyse gediagnoseer.

(xvi) Legwame. Al die beentjies, behalwe die legwame, val met patrone na onder. Die oorsaak van buitengewone duiseligheid word deur hierdie valwyse verklaar. Gewoonlik word dit toegeskryf aan die feit dat die kind van die persoon wat die dolosgooier raadpleeg, se fontanel nog nie toe is nie. Die duiseligheid sal voortduur totdat die fontanel met behulp van die toordokter se medisyne toegegroeï het.

Dit moet beklemtoon word dat daar in die bg. kursoriese uiteensetting van die verskillende valwyses van die tlou geen aanspraak gemaak word op volledigheid nie. Dolosgooiery is inderdaad 'n baie ingewikkelde tegniek en dit is slegs die molaodi self wat, nadat hy jare lank hierdie kuns beoefen het, die wyse waarop sy dolosse val, duidelik en korrek kan interpreteer. In die lig hiervan gee ons vervolgens ook 'n paar voorbeelde van hoe die boodskappe van die tlou verklaar word in samehang met die ander bestanddele van die dolosstel.

(i) Gestel die valwyse van die tlou is thwagadima en die van die tša-naga en tša-meetse is onderskeidelik morarwana en mabjana. Volgens die ligging van die tlou kan die dolosgooier vasstel dat die persoon wat hom raadpleeg een of ander bloedsiekte het. Die tša-naga bring aan die lig dat die siekte in die bors setel. Die tša-meetse omskryf die bloedkwaal nog verder deur aan te dui dat dit al reeds swere in die bors veroorsaak het.

(ii) Gestel die valwyse van die tlou is morupi en die van die tša-naga en tša-meetse is onderskeidelik thwagadima en makgolela. Beide die tlou en tša-naga dui op moeilikheid met die bloed. Hierdie diagnose word deur die tša-meetse bevestig met die verdere waarskuwing dat die kwaal sal vererger.

(iii) Wanneer die tlou op die morupi-wyse val en die astragali van die erdvark - wat Modimo voorstel - met die punte  
na/.....

na bo te lande kom, beteken dit dat die pasiënt nie hoef te vrees nie, want Modimo sal hom gesond maak. Indien een van die erdvarkbeentjies egter so val dat dit regop staan, is dit 'n aanduiding dat 'n familielid gaan sterf.

(iv) Gestel die tlou val op die thwagadima-wyse en een van die steenbokbeentjies op die regtersy, dan voorspel dit dat die persoon se huis deur weerlig getref sal word. Wanneer die tlou op die morupi-wyse te lande kom en een van die steenbokbeentjies op die linkersy, dan loop die persoon gevaar om blootgestel te word aan kwaadwillige towery.

(v) Indien die valwyse van die tlou thlapa-diba is en die twee rivierklippies kom tussen die tlou en die persoon te lande dui dit op 'n lang reis en dat die persoon ook oor 'n rivier sal moet gaan.

(c) Prysliedere. Melding moet ook gemaak word van die prysliedere wat by elke valwyse, soos aangedui deur die tlou, „gesing” word. Hieronder kan die boodskap van die dolosse nie geïnterpreteer word nie. Oor die probleme wat hy ondervind het met die opteken van prysliedere by die Bamasemola skryf Eiselen as volg: „The direto are problematic in more than one way. First of all the language used is poetic and archaic SeSotho. Secondly it would be quite contrary to all the principles of divination to have oracular sayings expressed in clearcut sentences which everybody can understand. They must on the contrary be of a cryptic nature to serve their purpose really well. [ The chant itself is not an interpretation but a fixed formula which merely serves as basis for the interpretation, and therefore clarity of expression would be a defect rather than an asset. Thirdly these songs are recited with what seems to be periodical emphasis. I was not able to understand the laws governing this rhythmical recitation and the Natives themselves apparently know very little about it”.<sup>1)</sup> Ook by die Mamabolo het ons met dieselfde probleme te doen gekry.

In/.....

---

1) Eiselen W.M., a.w., bl. 10.

In die opteken van die volgende 16 prysliedere is daar egter staat gemaak op die hulp van dr. Th. Endemann, professor in Bantoetale aan die Universiteitskollege van die Noorde, wat deur die loop van jare self aantekeninge gemaak het van die verskillende dirêto. Ons vertrou dus dat die volgende weergawe naasteby korrek is:

MOHLAKOLA

Mohlakolana wa matsepe,  
wo o hlakots<sup>✓</sup>eng mogats<sup>✓</sup>'a kgoš<sup>✓</sup>i dits<sup>✓</sup>waro,  
o re: ke bona lesea le mo teng.  
Modiš<sup>✓</sup>a wa kgomo tša badimo,  
o diš<sup>✓</sup>e di ye merothobolo, beng ba fete ba lekola.  
Wena koko mmakokolane, o besa mabebe ka noš<sup>✓</sup>i.  
Ditlhogolwana di ile kae?  
Di ile koti sehunamatolo,  
phate ke laḡla ngope.  
Tlou-kgolo di boa Bolepš<sup>✓</sup>e,  
'phebele di boa Bokgalaka bja Makhura.

Vertaling:

Dit ontrafel die oudste knope van die voorvaders,  
wat ontbloot selfs dit wat onder die kapteinsvrou  
se bo-bekleedsels verborge lê.  
Hulle sê ook: Wagter, laat die vee by die bouvalle  
wei,  
sodat die voorvadergeeste hulle kan besigtig.  
Ouma, jy wat al verdor is,  
hoekom moet jy self stronke bymekaar maak vir vuur-  
maak?  
Waarheen is dan jou kleinkinders?  
Is hulle al na die grot waar 'n mens met geboë  
knieë gehurk sit?  
Ja, ons die droës verwys na die beeste -  
oor die groot olifant van Bolepš<sup>✓</sup>e, en  
oor die oer olifant uit die weelderige Bokgalaka.

MPHEREFERE

Dihlako di wele mpherefere;  
di re: bjo bo ferekaneng bo ferekane,  
ga go na modiša mogakwa ke yabo.  
Lesolo la kgogo le rapilwe,  
le thuntše lethogobe lerole molapong.  
Le le bonang ke baleetšana,  
bakhuswane ra tlotlomêla.  
Kgaka ge e fofa ke ye ntsho;  
mabala a bonala e hwile.  
Nkabe di enwa ditšie,  
noka ya Odi di ka e fetša;  
tša fetša lenthate la matlakala-  
noka ya manyoga ka tshwapi.  
Kgomo tše ditšhupša di a lwa;  
go lwa Molepo le Mamabolo.  
Ga di na lerole ditšie;  
role la tšona ke diphego.  
Ge go sa tle dira, go tla tsie.

Vertaling:

(Die Mpherefere-val voorspel onheil in die vorm van vyande wat die mense wil aanval. Dit mag ock onheil in die algemeen voorspel)

Die dolosse het die Mperefere-val ingeneem.  
Hulle sê: Wat verstrengel is, is op sy ergste.  
Iedere beeswagter ken egter sy eie beeste uit.  
Die jag op die hoenders is reeds by die rivier bepaal.  
Die stofwolke trek toe by die drif se kant;  
alleen diesulkes met lang bene kan dit gewaar,  
terwyl die wat kort is op hulle tone moet staan.  
In vlug is die tarentaal se kleur swart.  
By sy dood kom die wit kolle uit, want  
as sprinkane water kon drink  
sou hulle die Limpopo leeg drink;

selfs/....



selfs die Lentharivier in vloed sou leeg word -  
die wye rivier wat 'n mens net met 'n tou oorgaan.  
Die vaal-grys bulle baklei met mekaar.  
Dit is Molepo en Mamabolo.  
Sprinkane maak geen stofwolk nie.  
Wat ons gewaar is maar hulle vlerke.  
As dit nie sprinkane is wat aankom nie  
dan is dit vyandige leërs.

MORARWANA

Di re: Seduma-mphapa ke sa kgwale le leeba;  
ngwana wa kgwale ga tshoge go bone.  
Ntheke ke meetse a lefiso marakalal'a falala.  
A fulfula mohloga, mafsi a kgomo a lebese.  
Ge o le kukile le a phumega,  
wa se lesele ke a selekega;  
ke selekwa ke ntshi mafsing.  
Mašoboro matsiololo,  
barwa ba mmasekodi se a bela,  
ba se kgokele ntshi mogala.

Vertaling:

Hulle sê: Senuweesiekte is die lot van die fisant en die  
duif;  
die fisant-kuiken is nie verniet bang vir die lig nie.  
Hulle sê ook: Dit is die wye bek skottel wat die water  
laat uitspat.  
Dit is kokende melk wat deur 'n nou opening uitborrel,  
al verwyder jy dit van die vuur sal dit tog oorkook.  
Wat jou naar maak is vir my ook walglik.  
'n Vlieg in die melk is vir my walglik.  
Dit is die streke van die onontgroendes,  
hulle met hul onuitputlike kaskenades -  
wat selfs 'n lyn deur die vlieg se oogholtes deurtrek.

THWAGADIMA

Thwagadima ye kgolo ke letletle,  
ke mogolo wa legwame.

Sebeša-mollo tukutuku,  
morago phofa di a swa.

Thwagadima ya marutla koma,  
letsatši la mosadi ke motshebo,  
mahlasedi a tšwa ka maboto.

Vertaling:

Die groot Thwagadima, die mooie;  
sy wat ouer is as die 'ou-man';  
sy is die groot vuur-aansteker,  
wat alle vere laat verteer.

Die blits wat selfs die hut van die besnydenisskool  
wegwaaï;

Die toorn van 'n vrou is soos 'n pyl,  
as sy vies is flits dit deur die muuropeninge.

TLHAPADIBA

Tlhapadiba, 'tšibogo le wēla Bakwena,  
Bakgaga ba wetše ka lona batho ba Mmakobela'moratho.

Tlhapa-solla ke go wela,  
Tlhapa-solla gape ke go nyoga.

Ke hlapile le rangwane 'tšibogong,  
a ntlhapiša ka legobogobo,  
a bona mabala a nakedi ya ka.

Vertaling:

Dit is Tlhapadiba-val.

Dit verwys na die drif waar die Bakwena oorgegaan het  
waar ook die Bakgaga, mense wat goed oor 'n smal brug  
gegaan het, oorgegaan het.

Duik en drywe is 'n manier van oorgaan.

Duik en deurswem is om uiteindelik oor 'n drif te gaan.

Saam met my oom het ek by die drif gaan swem,  
en hy het my rug met growwe sand geskuur  
want hy was afgunstig oor my stinkhond-kleure.

TSHILUME

Di re: sa re kgoo molapong ga bo tshilume,  
dinama di a wa.

Nkwana ke ya potlapotla,  
phaga ya mangana'magolo.

Tshilume ke tau e a ja,  
moswe o namêla seolo.

O bona t<sup>✓</sup>sa ga malome di e-ya,  
wa fologa, wa bona di boya.

Ke Tshilume sa mathabatheba.

Vertaling:

Hulle sê: Dit is by die rivier by Tshilume,  
die vleise val.

Die neus is vinnig,  
die wildekat is 'n perd van my ouma se kind.

Tshilume is 'n leeu hy eet,  
die meerkat hardloop na die miershoop.

Hy sien die (beeste) van my oom wei,  
die (meerkat) klim af en hy sien die (beeste) terugkeer.

Dit is Tshilume wat sekere soort siektes veroorsaak.

LENGWANA

Dihlako di wele Lengwana;

Lengwana ke laola ba<sup>✓</sup>sabi,  
se laole kgo<sup>✓</sup>si e dut<sup>✓</sup>še.

Lengwana le kgaet<sup>✓</sup>šedi ya bahula ba Nape,  
le le hut<sup>✓</sup>šeng tlou ka thebola,  
mogolo a hwa a se na leroba.

E ile t<sup>✓</sup>siri thamaga naka la boa le madi.

Ke swere lefodi, laka la thelela;  
ka <sup>✓</sup>šala ke nkgā diatla.

Mmane mma Molatelo,

ka bolawa ke meno a nkapeela lewa.

Molwet<sup>✓</sup>si wa tangwa ga a fole,

wa mphuralela ke a hlaba,

wa/....

wa ntebelela ke a hlaba.

O se re o efa ngwana wa lehlabula, wa se mmotšise,  
gore o kgoše, o ne tlala;  
o tla fihla ka ntle a lahla.

Mo go sêrang digopa le dithokamano di sêra gona.

Vertaling:

Die dolosse het die Lengwana-val ingeneem.

Die Lengwana-val wat na die behoeftiges verwys;  
na gevestigde kapteins verwys hulle nie.

Dit is die val wat verwys na die skutters met pyl-en-boog.

Die skutters wat die olifant met pyle beseer het,  
en die grote is sonder wond gedood,

en die dodelike pyl het sonder bloed teruggekom.

My tante, die moeder van Molatelo,

wanneer my oë seer is maak sy vir my misvuur,

en as my tande my pynig, kook sy vir my bone met klippies  
daarin.

Die ontevrede sieke word dus nooit gesond nie

want as jy hom jou rug gee, bly sy hart altyd seer;

en as jy hom onbeskroomd aankyk, bly sy hart tog nog seer.

As jy 'n kind die vroegste ceste aanbied

vra eers of hy honger of versadig is,

anders smyt hy dit daar buite neer.

Wat die ingewyde meisies doen,

doen die onontgroendes hulle later na.

MAKGOLELA

Dihlako di wele makgolela;

di re: Nare ye kgolo ke Letsoalo,

bo-Maruma ke dinasana.

Tlou-kgolo lenaka o lahle,

se sešweu se a bolaiša,

Makgola a mmakgolela morula.

Di re: Morula towe, o molohlanyi;

o lwešitše Setodi le Setotolo.

Wa/....

Wa re: tšhemong wa ratšha,  
wa re: ntle wa ratšha.  
Wona morula wa kgong di ome;  
o kgonwa ke phefo le thokana tša bašimanyana.

Vertaling:

Die bene het volgens Makgolela geval.  
Hulle sê: Letsoalo is die groot buffel,  
Maruma-hulle is buffeltjies.  
Groot olifant gooi weg die slagtande,  
wat wit van kleur is, lei tot die dood.  
Dit wat die maroela-vrugte in hulle duisende laat neerstort  
sê:

Jy die maroelaboom bring twis tussen die mense.  
Jy het twis gebring tussen Setodi en Setotolo;  
want op die gesaaides het jy in duisende neergestort,  
en orals buite het jy in duisende neergestort.  
Alleen 'n sterk storm en die seuns se kieries  
kan verdroogde takkies uit die boom neervervel.

MOROPI

Dihlako di wele moropi;  
di re: Sefara o fara lehlaka,  
tshwêlê la fara le entswe.  
Di re: phathakgolle nkwana e tšhetšê;  
moeki imêla letsôgô, sephathakga se a imêla.  
Fegollang sa godimo, mampša a lapa melala;  
sebata se hwile phagong,  
mampša a hlabja ke marapo;  
dikobô tša hlaba baapari.  
Letswêlê la mma le a hlaba;  
le ntlhabile ka mekgato.  
  
Mofêma-tsôgô la moraba o fêma se a se swereng.  
Kobutu a Ramašamaite;  
Tinti a bo-Marwala ôpa kgolo, o ôpe nnyane.

Vertaling/...

Vertaling

Die beendere het volgens moropi geval.

Hulle sê: Sefara gee geboorte aan die stam,  
die dik koringaar is die vrug daarvan.

Hulle sê: Werp van jou drag neer  
want ook die wat behoeftig is, het genoeg;  
laat die drag vir die arm swaar wees,  
want wat op die arm gedra word is swaar.  
Gee wat begeer word voordat daar ongeduld is.

Die ondier is dood in die holte,  
die honde word deur sy bene gesteek;  
die klere steek die draers daarvan.

My moeder se bors spuit,  
dit raak my met melk.

Die een wat die hand van die dolos-sak toehou  
hou terug wat hy het.

SEHLAKO

Sehlako sa Bathokwa le Bathopeng,  
batho ba gaTauyatswala a Molefe.  
Di re: ntšha mphaka o kgaole hlame,  
a boe le sa gagwe;  
mokgolodi a boe le sa gagwe.  
Selo ke sa bo-hlame, mašchla-leeto wa Bokgalaka.  
Bofa sehlako se tie, o se ke wa ba monyatš'i wa leeto.

Sa mphapa ke sa mphapa.

Vertaling:

Dit is 'n twis tussen die Bathokwa en die Bathopeng.  
Die mense van Molefe, die leeu met 'n groot abbavel.  
Hulle sê: Neem 'n mes en sny middeldeer,  
die slangevanger moet sy deel kry,  
en die sprinkaanvoël ook sy deel.

Eintlik lê die saak by die sprinkaanvoëls,  
hulle, die onheilbringers op die pad na die Noorde.

Reisiger/....

Reisiger maak die veter van jou skoen vas,  
moenie die reis se moeilikhede onderskat nie.  
Wat die middelaar toekom moet gegee word.

#### MABJANA

Mabjana makatikati  
a mmabahlale babedi ga ba fohlelane peba.  
Sebetla-mphenye wa kgadi o betle wo motelele,  
le mose ga noka o a lema.  
Kgadi o ne malala-mabe,  
legowa le gowa notwana,  
le gowa kgaetšedi, dira di ya mosebe.

#### Vertaling:

Dit is die Mabjana-val hierdie  
wat wys op bedekte vyandigheid,  
die slues wat mekaar nie kan oortref nie.  
Groottante se skoffelpik moet 'n lang steel hê  
want sy mag ook oorkant die rivier 'n akker eis.  
Dit is die groottante wat slaaploos is.  
Die hamergeluide wat weergalm,  
is die gehamer van pyle teen die suster.

#### BOKGATA

Bokgata khuru tša basadi,  
basadi ba-nwa-morula;  
ba ya nokeng ka lekôkô,  
ba boe ba boe ka lekôkô.  
Basadi lahlang serepa;  
seboka motho se a mo ja.  
Ngwana wa motho ga a repiwe.  
Pudi ya fata borôkô, e a lala,  
ya se lale, e a folotša.  
Bogara bja go garanya ngaka  
le mothokgodi wa dihlako.

#### Vertaling:

(Die eerste reël kon nie vertaal word nie) Vrouens/....

Vrouens wat maroelabier drink.  
Hulle loop in enkel gelid na die rivier;  
hulle kom terug in enkel gelid.  
Vrouens, vermy die skindergroep!  
Die groep sal julle laat onder gaan.  
Die mens se kind word nie beskinder nie!  
Die bok wat sy slaap wegkrap  
sal nie kan rus nie.  
Sonder rus sal die ooi ontydig afwerp.  
Sake wat die toornaar en selfs die verklaarder  
van die dolosse verwar.

MORARO

Di re: sa moraro ga se kgole;  
se mabulelong a diphika,  
se mokgahlo ga nko le molomo.  
Sedikwe-dikwe ke lebalêlô,  
thete ya motse ke legora,  
mala a ntlo ke dibjana,  
mogodu wa ntlo ke sebešo.  
O iphahla leši wa lla,  
o llele nko, o llela molomo.  
Monye wa motse o a logana,  
tswetla ge le hwile ga o laole.  
O tšhaba dihlako go gontšha,  
O aketša balata, basêhla o agileng nabô.  
Senyaka nku ya mokou,  
o nyaka dirêrôdibe, mafori a re wa nyaka.

Vertaling:

Hulle sê: Die uitlegging van die probleem is nie ver te  
soek nie;  
dit is by die hek van die kraal;  
dit is net tussen die neus en die mond.  
Dit wat ons om die bos lei is 'n ligte sluier.  
Die omtrek van die stat is die omheining,  
die/....



die ingewande van die huis is die skottelgoed,  
die maag van die huis is die vuurherd.  
As 'n mens jouself in 'n moeilikheid bring  
beskuldig maar jou neus en jou mond.  
Die vader van die huis het met buitestandere saangesweer,  
wetende dat wanneer die toordokter dood is,  
niemand dit dan sal uitwys nie.  
Wat hy doen is om die minderes en armes te belieg.  
Hy wat bedel vir 'n maer skaap soek slegte geselskap,  
terwyl hy eintlik nie die leuen gesoek het nie.

✓  
MASUPJA

A re taba re bola kgorotswane,  
khupamarama re hwa nayo.  
Ke na letš<sup>✓</sup>upi, ke na mmele,  
ke na le bjalwa bjo bo sa beleng.  
Sepipimpi ke difala,  
khupamarama re hwa nayo;  
ke ya le yona badimong.  
Betolla ke betiet<sup>✓</sup>se,  
nawa nkabe di bipela;  
nkabe di bipela Batš<sup>✓</sup>hadiba,  
batho ba Mmaseboto sa nwa.

Vertaling:

Van geheime verklik ons net die kleintjies,  
die toemondgeheime behou ons tot die dood toe.  
Aan die eenkant het ek die klein gedaante,  
aan die ander het ek die grootlyf.  
En bier wat nie wil gis nie.  
Die verborge geheim laat selfs 'n graanskuur oorloop.  
Nogtans moet die toemondgeheim verborge bly.  
En daarmee gaan hy na die voorvadergode toe.  
Maak oop die bot-toe deksel,  
al het jy dit digtoe gesmeer.

Alleen/....

Alleen verrotte vleis gee 'n sterk reuk af;  
en as bone kon hardlywig maak,  
sou hulle die Batshadiba konstipeer,  
hulle die liefhebbers van bone van Mmaseboto.

MOGOLURI

Di re: Ntlogolo ya mōsate  
ye e ileng ditšhitšhidi,  
ya maphene-magolo;  
waka nkete-pele ke go šale morago.  
Sa re: Phuru-mokgoko ya ntlo o a ya,  
kodumela mo šware, kodumela mo lese.  
Kolobe tše pedi di tharo ke Mamabolo Seolwane;  
ye nngwe ke molepo a Mmašwane a Bošega;  
ye nngwe ke Morodi a Mphela.  
Phepele di boa Bokgalaka;  
ye nngwe ke Morodi a Mphela,  
ye nngwe ke Mojamohlaha wa Lebola.

Vertaling:

Hulle sê: Die groot kapteinshuis wemel van luise,  
en is oorlaai met groot kakkerlakke wat mekaar jaag.  
Spring die een omhoog dan val die ander af.  
Daarna is dit: Gaan af en haal hom, gaan saam  
en laat hom gaan.  
Die bosvarke is twee - hulle is ook drie saam.  
Die een is Mamabolo van Seolwana,  
die ander Molepo uit Mmašwane van Bošega;  
die ander een is weer Morodi van Mphela.  
Hierdie olifant kom uit Rhodesië;  
die een is Morodi van Mphela,  
die ander een is Mojamohlola van Lebola.

(146)

LEGWAME

Dihlako di wele legwame,  
Legwame o re: ga se bolele;  
ma<sup>v</sup>sonya<sup>v</sup>sonya a t<sup>v</sup>swa kae?  
Ra re: a sego ke laola modimo;  
ra re: ge a gona ke laola magaba.  
Hunela moswini-letete, mogolo ga a hloke thokgola.  
Go rwala gakaa ga ke gane,  
e kaa ga tlou kat<sup>v</sup>sana;  
e kaa makhukhu a noka.  
Bo-mohlotlopudi ba lla ba re:  
Re tla rwala ka eng?  
Hlogo t<sup>v</sup>sa rena di le mololoma.  
Bo-sepaapsa ba sega moriri-mo<sup>v</sup>sweu lehlogonolo,  
Wo bahu ba hwileng ba o lla.  
O se welwe ke ntlo ya tshwatla legodimo,  
ga le wele motho.  
Goroga o lot<sup>v</sup>she moeng,  
o se dule le marumo tshwatla.

Vertaling:

Die bene het op die Legwame-val geval.  
Hulle sê: Ons het niks besonders te vertel nie.  
Maar waarvandaan die onderhandse bedrywigheid?  
Want as vader afwesig is dan dui hulle op die voorvaders,  
en as vader teenwoordig is dui hulle op die jongeres.  
Bind maar liever jou peester in 'n knoop,  
want selfs die bejaarde moet deur die dolosse ondersoek  
word.  
Want wie sal weier om 'n groot las te dra,  
en wie sal die groot las van 'n olifant wyer.  
al sou dit so groot soos die rivier se opdrifsels wees?  
Die groen sprinkaan kla en sê:  
waarop sal ons dit kan dra, ons koppe is maar net skerp  
punte.

Sorg/.....

Sorg daarvoor dat niks op jou hoof val nie en dit verpletter,

want niemand se hoof behoort verpletter te word nie voordat hy oud is.

(Jy die hoogmoedige) kom binne en groet die vreemdeling, moet nie daar buite met assegaai pronk nie.

(iv) Toormiddels en die aanwending daarvan. Alhoewel daar onder die Noord-Sotho spesialiste is in die genesing van siektes, beskerming van landerye en mense, die maak van reën ens., vind ons dat by die Mamabolo alle vertakkings van die aanwending van towerkrag ten goede, deur alle toordokters beoefen word. Die tegniek wat aangewend word om die towerkragte te hanteer, berus gewoonlik op die toepassing van een of meer van die volgende beginsels:

(a) Die reël van similia similibus,<sup>1)</sup> d.w.s. deur die gelyke sal 'n gelyke resultaat bewerkstellig word: Om bv. reënvolke te voorskyn te roep, word rookwolke gemaak; om te laat reën, word druppels water op die lande gespreinkel; om 'n persoon seer te maak, kan 'n poppie gemaak word en 'n naald in die persoon gesteek word deur die naald in die poppie te steek; in 'n riet kan gefluit word en dan sal die wind waai, ens.

(b) Die reël van besmetting deur aanraking. Enigiets waarmee 'n persoon in aanraking was, kan gebruik word om die persoon self mee te toor. Afvalmateriaal soos stukkies lap, papier, kos ens. kan dus as toormiddels aangewend word.

(c) Die reël van die deel staan vir die geheel. As die toordokter 'n deel van enige persoon soos hare, naels ens. in die hande kan kry, kan dit as toormiddel aangewend word.

(d) By die behandeling van pasiënte is dit nie slegs die medisyne wat toegedien word wat belangrik is nie, maar veral die wyse waarop dit toegedien word.

Die/....

---

1) Hierdie towertegniek word ook bespreek deur : Beals R.L. en Hoijer H. : 1959 : An Introduction to Anthropology, bl. 551. Sien ook Keesing F.M.: 1958: Cultural Anthropology, bl. 334.

Die doel in hierdie afdeling is slegs om 'n paar voorbeelde te gee van hoe toormiddels in die alledaagse lewe aangewend word. In 'n volgende hoofstuk, waarin daar gewys word op die belangrikheid van toormiddels en magiese praktyke in die verskillende kultuuraspekte, word weer aandag hieraan gegee.

(1) Genesing. In die geval van siekte moet die toordokter eers deur middel van sy dolosse vasstel of dit suiwer fisies is of die gevolg is van straf van die voorvadergeeste of miskien die gevolg is van bose towerkrag wat 'n ander dokter aangewend het om die sieke te benadeel. Die aard van die „mediese” voorskrifte word dan ook bepaal deur bg. kennis. Uit die aard van die saak sal dit onmoontlik wees om in 'n studie soos hierdie 'n beskrywing te gee van hoe alle siektes deur die Mamabolo behandel word; dit sou inderdaad boekdele beslaan. Ter illustrasie van die magiese krag wat in die toormiddels of medisynes aanwesig is, is dit egter voldoende om slegs die behandeling van enkele kwale te beskryf.

Vallende siekte. Afhangende van die lewenstadium waarin die pasiënt verkeer, word hierdie siekte by die Mamabolo met drie verskillende name aangedui nl.: (a) Seebana (bietjie slaap). Dit is slegs klein kindertjies wat seebana kan opdoen. (b) Tsa dithabeng (van die berge - die ou manne vertel dat dit 'n siekte is wat onder die bobbejane wat in die berge woon, voorkom). Hierdie term word gebruik om vallende siekte by jongmense aan te dui. (c) Dikotwane (iets wat maklik val). Slegs volwassenes kan die dikotwane-siekte opdoen. Alhoewel die behandeling van vallende siekte by kinders, jongmense en volwassenes basies dieselfde is, is daar nogtans ook verskille. Vervolgens word 'n beskrywing gegee van die verskillende soorte medisynes en hoe dit aangewend word in elk van die drie bg. gevalle:

(a) Seebana. Die geneesmiddel bestaan uit die volgende bestanddele:

(1)/...

(1) Die kop van 'n duifie (mankwetlana). Aangesien hierdie duifie soms deur die lug tuimel, word dit in verband gebring met vallende siekte. Die mankwetlana-duifies verlaat ook gewoonlik hulle nessies nadat die eiers uitgebrou is en keer nie weer daarheen terug nie. Hierdie feit sinspeel daarop dat indien die kind gesond word, hy/sy nie weer in die toekoms die seebana-siekte sal opdoen nie.

(2) 'n Paar paddavissies (ditolotsane). Paddavissies hou in koue water en dit het die magiese uitwerking dat die kind se fontanel ook sal koel bly wat belangrik is vir 'n spoedige herstel. 'n Paddavissie verander; hy verloor sy stert en word 'n padda. So moet die kind ook verander; hy moet gesond word.

(3) 'n Stukkie vel van die bobbejaan (mōkgopha oa tshwene). 'n Bobbejaan is altyd vol energie. Hy spring van die grond af in 'n boom en van die een tak na die ander. Netso vol lewenslus moet die kind ook word nadat hy van sy siekte genees het.

Die bg. bestanddele word fyngestamp of -gekerf en in 'n potskerf gegooi. Hierna word die volgende bygevoeg:

(1) 'n Veldluis (ramaesela). 'n Mens kan sien hoe die fontanel van 'n klein kindjie kloppende bewegings maak en dit is nie goed vir vallende siekte nie. Omdat 'n ramaesela die grond of sandjies laat beweeg, is dit ook in staat om die fontanel van 'n kind te laat toegaan.

(2) Naels van die bobbejaan (dinala tša tshwene). 'n Kind wat aan vallende siekte ly, het die manier om homself soms in die gesig of oë te krap. Die naels van die bobbejaan bewerkstellig dat hy dit nie weer sal doen nie.

(3) Naels van die pasiënt (dinala tša molwetši). Dit het dieselfde uitwerking as die naels van die bobbejaan.

(4) Hare van die pasiënt. Die hare word beskou as die "sout" van die mengsel en dit word bygevoeg sodat die medisyne veral 'n uitwerking op die pasiënt se kop kan hê.

Gloeiende /....

Gloeiende kole word nou in die potskerf by die mengsel ge-  
gooi wat 'n dik rook veroorsaak. Die kind word in die rook  
bo-oor die potskerf gehou en om te sorg dat daar nie van die  
rook verlore gaan nie, word 'n kombers oor die kind en die pot-  
skerf gehou. Dit is belangrik dat die kind soveel as moontlik  
van die rook moet inasem en hy word slegs onder die kombers  
uitgehaal wanneer hy in die rook begin stik. Daarna word die  
kind weer met die kombers toegemaak en hierdie behandeling word  
herhaal so dikwels as wat die ngaka dit goed dink. Nadat die  
genesende bestanddele alles uitgebrand het, word dit saam met  
die kole fyngemaal tot 'n poeier. Hierdie poeier word nou  
in die ore, neus en armholtes van die kind ingevryf. Die  
moeder kry verder opdrag om vir die volgende twee dae, vroeg in  
die môre net nadat die son opgekom het, die kind op 'n soort-  
gelyke wyse met die oorblywende poeier te behandel.

(b) Tsa dithabeng. Die hele mengsel soos hierbo  
beskryf, word ook aangewend om 'n jongmens van tša dithabeng  
te genees. Om die medisyne egter nog meer doeltreffend te  
maak, word 'n stukkie elandvel (mokgophana oa phokhu) bygevoeg.  
Die magiese krag van hierdie bestanddeel word as volg gesien:  
Wanneer 'n eland stilstaan, hou hy altyd sy nek op 'n kragtige  
wyse agteroor. Die stukkie elandvel bring nou mee dat die  
pasiënt se nek ook sterk word en nie na een kant toe val sodat  
hy 'n aanval van tša dithabeng sal kry nie. Soos in die geval  
met 'n klein kind, moet die pasiënt ook met 'n kombers oor sy  
kop soveel as moontlik van die rook inasem en daarna met die  
poeier behandel word. Om seker te maak dat die sieke van sy  
kwaal sal genees, word klein reguit snytjies langs sy slape  
aangebring en met die poeier toegesmeer.

(c) Dikotwane. Dieselfde medisyne soos hierbo  
beskryf, word gebruik om 'n volwassene van vallende siekte te  
genees. Om die mengsel egter sterker te maak, word die volgen-  
de bestanddele bygevoeg:

- (1) 'n Paar slakke (dikgopa). 'n Slak besit oor  
die/.....

die vermoë om hom in sy dop terug te trek en nie weer uit te kom nie. Daarom word geglo dat indien 'n slak by die medisyne gevoeg word, die siekte ook sal terugtrek en nie weer sal terugkeer nie.

(2) Wortel van die tshidikwane-ya-thaba-plant. Dit is 'n kruidagtige plant met regop stingels en aromatiese oranje-geel blommetjies en blare, algemeen bekend as wilde dagga (*Leonotis leonuris*). Daar word geglo dat vallende siekte veroorsaak word deur moeilikheid in die maag. Die doel van hierdie wortel is om die ongesteldheid in die maag te genees.

(3) Nes van die duif (hlaga sa leeba). Die magiese krag van hierdie bestanddeel word as volg gesien: Nadat die jong duifies uitgebroei het, verlaat hulle na 'n tydjie die nes. As deel van die medisyne het die duifnes nou die uitwerking dat die dikotwane ook „uitbroei" en dan die pasiënt verlaat.

Die wyse waarop die behandeling toegedien word, is presies dieselfde soos beskryf in die geval van 'n jong mens wat aan t<sup>v</sup>sa dithabeng ly. In die geval van 'n volwassene vind daar egter nog 'n verdere behandeling plaas, nadat genesing reeds ingetree het. Die wortel van die letsididi-plant word fyn-gemaal en in 'n pot met water gegooi. Hierna word die stert van 'n blouwildebees in die vloeistof nat gemaak en dan word die persoon daarmee besprinkel. Die doel van hierdie behandeling is om die persoon koel te hou en te verseker dat hy nie weer siek sal word nie. Selfs persone wat nog nooit vallende siekte gehad het nie, onderwerp hulle soms aan sodanige besprinkeling om te verseker dat hulle van hierdie gevreesde siekte gevrywaar sal bly. Dit word terselfdertyd ook beskou as 'n doeltreffende voorsorgmaatreël teen griep- en pokke-epidemies asook 'n metode om koorsigheid te verlig.

Pokke (sekobonyane). A.g.v. mediese dienste wat deur die blanke owerheid daargestel is, kom pokke vandag baie selde voor in die Mamabologebied. Dit bly egter nog 'n gevreesde siekte en ons vind dat daar nog steeds van tradisionele metodes gebruik/....



gebruik gemaak word om dit te bestry. Sodra dit bekend word dat iemand pokke opgedoen het, word soos reeds hierbo vermeld, van die letsididi-mengsel gebruik gemaak om stamlede teen die siekte te beskerm. Gewoonlik word ook sand by die mengsel gevoeg en nadat dit geroer is, word alle persone wat nog nie die siekte opgedoen het nie daarmee besprinkel. Hierdie voorkomingshandeling staan bekend as go thiba difate (om die poort toe te maak). 'n Ander voorsorgmaatreël wat teen pokke getref word, gerus op 'n algemeen medies-erkende wetenskaplike grondslag. Die ngaka krap nl. van die etter uit pokkeswere op siek mense, maak snytjies op die liggame van gesondes en vryf dan die etter daarop in. Van die oudste stamlede het ons verseker dat die Mamabolo alreeds hierdie metode toegepas het lank voordat daar met die witman en sy dokters kontak gemaak is.

As geneesmiddel teen pokke word hoofsaaklik gebruik gemaak van die moiliso-medisyne. Die bestanddele daarvan is die volgende:

- (1) Wortel van die letsididi-plant. Dit hou die pasiënt koel.
- (2) Bas van 'n doringboom (mphoka mahwa).
- (3) Bas van die mphata-boom.
- (4) Wortel van die moekatswele-plant.
- (5) Bas van die mosehla-boom.
- (6) Bas van die morula-boom.
- (7) Excreta van die wolf (masepa a phiri).
- (8) Excreta van die krokodil (masepa a kwêna).
- (9) Urine van mense (mereto ya batho). Alhoewel so genoem, is dit eintlik nie die urine self wat gebruik word nie, maar wel die nat sand of grond waar 'n persoon geurineer het. Dit word met 'n hol riet van die grond af opgeskep.

Die bg. bestanddele word nou verbrand en tot 'n poeier fyn gemaal, wat die pasiënt met sy tong moet oplek. Dit word ook aan sy gesig en liggaam gesmeer.

Blaaskwale/..

Blaaskwale. Alle kwale van hierdie aard word aangedui met die term mohlapologo (go hlapologa - om te urineer). Vir die behandeling van mohlapologo word die wortels van die volgende plante gebruik:

(1) Naka-la-thôlô (horing van die koedoe). Dit is 'n plant met lang gedraaide vlesige bywortels behorende tot die lelie-familie. (Bulbine tortifolia).

(2) Die matsana-plant. Die wortel van hierdie plant is bekend as „rooistorm“.

(3) Lesitšane-plant. Dit is eintlik 'n klein-groeiende struik met dubbel-saamgestelde blare. Die dik vlesige wortels is rooierig van kleur. (Elephantorrhiza elephantipes).

(4) Die mmilo-plant, ook bekend as mispel. Dit is 'n inheemse struik met eetbare vrugte en fluweelagtige blare. (Vangueria infausta).

Die wortels van die bg. plante word saam in 'n pot gekook en dan word die vloeistof in 'n bottel gegooi. Hierdie medisyne moet in die oggend en aand gedrink word.

Rooiwater (bilharzia) word ook op dieselfde wyse behandel.

Sifilis. Die medisyne wat aangewend word teen hierdie siekte word uit die volgende bestanddele berei:

(1) Die wortel van die tshidikwane-ye-kgolo-plant, ook bekend as vermeerbos. Dit is 'n meerjarige half-kruidagtige plant met dun naaldvormige blare. (Geigeria burkei).

(2) Wortel van 'n granaatboom.

(3) Wortel van die mogatla-wa-mpja-plant. Dit is 'n meerjarige kruidagtige plant met dik vlesige wortels. Die sade bevat wit wolpluise. (Pachycarpus schinzianus).

(4) 'n Soort vetplant, ook bekend as hotnosvy. (Carpobrotus edulis).

Die bg. bestanddele word in 'n pot met water gekook op 'n vuur wat spesiaal vir hierdie doel gemaak is. Hierna word die medisyne in bottels gegooi waarvan die proppe deur die ngaka self opgesit word. Vir 'n week lank moet die pasiënt nou elke

oggend/....

oggend en aand van hierdie medisyne drink.

Madi-a-mogolo (siekte van die groot bloed). Die volgende simptome is 'n aanduiding dat 'n persoon aan hierdie siekte ly: Sy voete en liggaam swel op, swart kolle verskyn op die gesig en daar kom dikwels bloed by sy neus en tandvleis uit. Vir 'n behandeling van hierdie kwaal is die volgende bestanddele noodsaaklik:

- (1) Naka la thsukudu (horing van die renoster).
- (2) 'n Ou beeshoring waar wurms in is.
- (3) Wortel van die moōmane-plant. Dit is 'n kleinerige struik met 'n taamlike dik wortel. (Vitex sp.)
- (4) Die droë vel van 'n klipspringer.

Al hierdie bestanddele word in 'n potskerf met gloeiende kole gesit. Sodra dit rook begin afgee as gevolg van die verbranding wat plaasvind, moet die pasiënt sy gesig in die rook hou en daarvan inasem soveel as hy kan. Die pasiënt en die potskerf met sy brandende inhoud word vervolgens met 'n kombers toegemaak om te verhoed dat daar nie van die rook verlore gaan nie. Intussen word die wortel van die moōmane-plant in 'n pot met water gekook op 'n vuur wat spesiaal vir daardie doel gemaak is. Wanneer die pasiënt nou volgens die ngaka genoeg van die rook ingeasem het, moet hy onmiddellik van die moōmane-medisyne drink terwyl dit nog baie warm is. Die behandeling is egter nog nie klaar nie, want hierna moet die volgende dinge in 'n pot met water gekook word:

- (1) Bas van die doringboom.
- (2) Bas van die mphata-boom.
- (3) Bas van die mosehla-boom.
- (4) Bas van die morula-boom.
- (5) Excreta van die wildevarc (masepa a kolobe).

Net voordat die water met die bg. bestanddele daarin begin kook, word die inhoud van 'n volstruiseier, genoem die setima-mollō (uitblusser van die vuur) daarby gevoeg. Die doel hiervan is om te verhoed dat die water nie die pasiënt sal/....

sal brand nie. Aanvanklik is daar ook onder die pot in die vuur 'n aantal klippe gesit. Hierdie warm klippe word nou met behulp van 'n graaf of ander skeping in die pot met kokende water geplaas. Vervolgens moet die pasiënt sy gesig so na as moontlik aan die kokende water hou en van die opstygende wasem inasem. Om te verseker dat hy soveel as moontlik van die wasem inkry, word daar ook 'n kombors oor hom en die pot gegooi. Die doel hiervan is om die pasiënt te laat sweet. By 'n geleentheid het ons gesien dat dit vir die pasiënt so ongemaklik word onder die kombors dat hy dit van hom wou afgooi. In opdrag van die ngaka is hy egter deur omstanders vasgedruk. Dit is onnodig om te sê dat 'n pasiënt na so 'n behandeling in 'n taamlike uitgeputte toestand verkeer.

Die bestanddele wat in die potskerf verbrand is, word nou fyngemaal tot 'n poeier. Vir die volgende paar dae moet die pasiënt gereeld hiervan in sy neus opsnuif.

Siekte van die fontanel. Dit is gevaarlik indien 'n kind se fontanel nie wil toegaan nie en daarom word dit ook as 'n siekte beskou. 'n Poeier wat berei word uit die volgende bestanddele word aangewend om dit te laat toegroei:

(1) Wortel van die mmankgolo-a-fore-plant. Dit is 'n eenjarige kruidagtige plantjie met peultjies wat van 10" tot 12" hoog groei. (*Crotalaria lotoides*).

(2) Wortel van die tolamo-plant. Dit is 'n platgroeien-de kruidagtige peulplant. (*Tephrosia tzaneensis*).

(3) Stukkies vel en been van 'n bobbejaan.

(4) Stukkies vel van 'n eland.

(5) Stukkies vel en been van 'n olifant.

(6) Fyngemaalde sandklip.

Hierdie bestanddele word in 'n potskerf met gloeiende kole verbrand en soos reeds by 'n ander geleentheid beskryf, moet die kind van die rook inasem. Vervolgens word daar met 'n skerp voorwerp snytjies gemaak aan die kind se voorkop, agterkop, nek, by sy ribbes en ook teen sy slape. Die as van die

bg. /....

bg. bestanddele word nou fyngemaal en op die snytjies ingevryf. By die fontanel word ook 'n snytjie gemaak en van die moeder se melk daarop ingevryf.

Onvrugbaarheid by vrouens. Hierdie toestand by vrouens word deur die Mamabolo aan siekte toegeskryf. Deur sy dolosse te raadpleeg, kan die toordokter vasstel watter een van die volgende kwale verantwoordelik is vir 'n vrou se onvrugbaarheid:

(a) Sekgalaka (swere in die baarmoeder). Soos reeds gemeld, word hierdie siekte gediagnoseer indien die dolosse op die ditaola-di-wele-mpherefere-wyse val. Vir 'n behandeling teen sekgalaka is die volgende twee plantsoorte noodsaaklik:

(1) Hlokoa-la-tsela (gras van die pad). Dit is 'n meerjarige grasagtige kruid met 'n taamlik housterige wortel. (Dianthus zeyheri).

(2) Morotelatshoši. Dit is 'n plantjie met lang onderaardse stingel en klein ovaalvormige blaartjies. (Cassia obovata).

Die wortels en blare van hierdie plante word fyn gestamp en gemaal en in 'n kleiskotteltjie (leshapelo) gesit. Water waarmee die vrou se man sy gesig en hande gewas het, word nou by die mengsel gegooi. Vir die volgende paar dae moet die vrou elke oggend, voordat sy haar hut verlaat, van die medisyne gebruik. Sy kan nie eers uitgaan en dan terugkom om dit te drink nie. Sodra daar nie meer van die medisyne oor is nie, word die ngaka weer geroep om die behandeling voort te sit. By hierdie geleentheid versoek hy die vrou sowel as haar man om in 'n kleipot te urineer. Vervolgens gooi hy stukkies bas van bome en die wortels en blare van sekere plantsoorte in 'n potskerf. Gloeiende kole word hierby gevoeg en sodra die genoemde bestanddele uitgebrand het, word die as in die kleipot waar die urine in is, gegooi. Hierdie mengsel word die tshidi-medisyne genoem. Met 'n skerp voorwerp word daar nou vier snytjies op die maag van die vrou sowel as haar man, gemaak. Sodra daar bloed begin uitkom, steek die ngaka sy vinger/...

vinger in die medisyne, vryf dit oor een van die snytjies op die man se maag, steek weer sy vinger in die medisyne en vryf dit dan oor 'n snytjie op die vrou se maag. Hierdie proses word herhaal totdat al die snytjies behandel is. Snytjies word ook op die arm- en beengewrigte van die man en vrou gemaak en op dieselfde wyse soos hierbo beskryf, met die tshidi-medisyne behandel. Hierna moet albei van die medisyne drink.

(b) Onvrugbaarheid by 'n vrou kan ook toegeskryf word aan die feit dat sy baie kwellinge het. Soos reeds gemeld, word dit deur die dolosse bevestig wanneer die beentjies op die lengwana-wyse val. Die vrou se hart moet nou „skoongemaak” word en dit kan op twee maniere geskied, nl.:

(1) Die mmapeloana-plantjie, met klein ovaalvormige blare en dik houtagtige wortel (*Alysicarpus rugosus*), word in water gekook. In die aand voor sy gaan slaap, moet die vrou van hierdie medisyne drink.

(2) 'n Takkie met blare van die setsile-boom (*Pavetta* sp.) word fyngemaal tot 'n poeier. Daarna word dit in die son gedroog en dan moet die vrou dit met haar tong oplek.

Jack Mothapo vertel dat vrouens wat die stamgebied verlaat het en nie daarin kan slaag om swanger te word nie, dikwels per brief met hom in verbinding tree en vra om vir hulle van hierdie poeier aan te stuur. Aanvraag het al selfs sover gekom as vanaf Maitland, Kaapstad.

Dit kan op hierdie stadium gemeld word dat die Mamabolo blykbaar geen metode het om vrugbaarheid by diere te bewerkstellig nie.

Daar is feitlik geen kwaal waarvoor die Mamabolo ngaka nie raad het nie. Indien 'n persoon moeilikheid het met sy bors, keel, blaaië of skouers, word die saad van 'n stinkolie-struik fyngemaal, met vet gemeng en dan op die seer ledemate ingevryf. Vir 'n ongestelde maag word die wortel van die bogosola-plant fyngemaal en by 'n bietjie kafferkoringpap  
gevoeg/...

gevoeg wat die persoon dan moet eet. 'n Hewige hoofpyn kan verlig word deur die sap van 'n bitterappel op die persoon se kop te smeer. So bestaan daar ook raad vir tand- en oorpyne, pyne in die arms en bene, rumatiek, aanhoudende moegheid, hartkloppings ens. Soos reeds aangetoon, sal dit 'n studie op sigself wees om 'n beskrywing te gee van hoe alle kwale behandel word. Ons beskou die bg. voorbeelde egter as genoegsame aanduiding van die sterk geloof wat daar bestaan in die magiese krag van die medisynes of toormiddels wat aangewend word.

Dit moet ook genoem word dat siektes wat die dood ten gevolge het, nieteenstaande die behandeling van die ngaka, gewoonlik toegeskryf word aan Modimo of die badimo. Geen ngaka is in staat om siektes van hierdie aard te genees nie; geen persoon kan die gees van 'n mens in hom hou wanneer die badimo dit kom haal nie. Siektes wat veroorsaak word deur kwaadwillige towery, kan slegs genees word indien die medisyne van die ngaka sterker is as die toormiddels van die kwaadwillige toornaar.

Gewoonlik word 'n ngaka goed betaal vir sy dienste. In die verlede het vergoeding altyd in die vorm van beeste of ander lewende hawe geskied, maar hedendaags word dit ook in geld gedoen. Vir die behandeling van 'n siekte soos die madi-a-mogolo, word soms groot bedrae geld gevra en dit kan wissel van R10 tot R15. In die geval van mindere ernstige siektes word 'n hoender of selfs 'n pot bier as voldoende betaling beskou.

## (2) Opwekking van liefde en goeie gesindheid

Soos reeds voorheen gemeld, is die dolosse in staat om te voorspel of 'n jongman die liefde van 'n sekere meisie gaan wen of nie. Indien die beentjies op die morupi-wyse val, sal die toordokter by voorbaat geen poging aanwend om die jongman te help nie. Al die ander valwyses dui op moontlike sukses en die probleme wat die jongman mag ondervind, kan deur die

toedien/....

toedien van die regte medisynes oorbrug word. Die middel wat gewoonlik aangewend word, is 'n soort poeier wat gemaak word deur die wortels van verskillende plantsoorte fyn te stamp en te maal. Alhoewel die poeier in die meeste gevalle berei word uit al die voorgeskrewe wortelsoorte, kan ook kombinasies daarvan of slegs enkele wortels gebruik word; dit hang alles af van die besondere omstandighede of behoeftes en probleme waarmee die jongman te doen het. Wortels van die volgende plantsoorte word gebruik:

(1) Bjere. Dit bewerkstellig die goeie gesindheid van mense en help ook 'n persoon om iemand anders van sy standpunt te oortuig. Dit het tot ons wete gekom dat selfs Bantoeopolisiedienaars soms 'n ngaka besoek om 'n stukkie van die bjere-wortel te kry. Wanneer hulle 'n lapa binnegaan om 'n saak te ondersoek, word die wortel fyn gekou. Hierdeur word die welwillendheid en samewerking van die mense verkry.

(2) Hlokoa-la-tsela. Hierdie bestanddeel het die uitwerking dat die jongvrou eerlik en openhartig sal wees met die jongman. Sy sal ook al haar geheime aan hom openbaar.

(3) Mohlatsi. Die aanwending van hierdie bestanddeel het ten gevolge dat die jongmeisie in haar gesprekke met die jongman altyd die waarheid praat. Soms word die wortel ook fyngemaal en op 'n brief gestrooi wat die jongman aan die meisie skryf. Dit bring mee dat die brief spoedig beantwoord sal word. Selfs wanneer 'n persoon 'n brief skryf aan iemand wat hom geld skuld, kan van hierdie poeier daarop gestrooi word. Dit word geglo dat hy die geld per kerende pos sal ontvang.

(4) Mokulawe. Die doel hiervan is om die jongman welsprekend te maak sodat hy die meisie met sy woorde kan betower. Wanneer dit gebeur, sê die Mamabolo: „Mantsoe a gago a be bose” (Die woorde word soet). Selfs die kaptein en sy hoofmanne smeer soms van die mokulawe-poeier aan hulle lippe sodat hulle welsprekend kan wees tydens stamvergaderings.

(5)/....



(5) Dithupa (latte). Dit verminder mense se weerstand en word deur die jongman aangewend wanneer hy met die meisie wil vry. Die dithupa-poeier kan ook aan 'n persoon se gesig gesmeer word wanneer sy vyande hom leed wil aandoen. Dit het onmiddellik die uitwerking dat hulle hulle agressiewe planne laat vaar.

(6) Mphêre. Dit is 'n groterige struik met lig-groen blare. (*Osyris compressa*). Die doel hiervan is om aan die meisie 'n sagte geaardheid te gee. Om te verseker dat alles vlot verloop tydens 'n bruilof of ander feestelikeid, word daar ook soms van die mphêra-poeier aan mense se gesigte gesmeer. Moeilikheid en bakleiery word hierdeur uitgeskakel.

(7) Maime. Dit is 'n klein kruidagtige plantjie met 'n effens vlesige wortel. (*Cyathula* sp.). Deur die aanwending van hierdie bestanddeel kom die jongman vir die meisie baie groot voor in gestalte. Terselfdertyd het dit die uitwerking dat wanneer die twee in mekaar se teenwoordigheid is, die jongmeisie baie klein voel.

(8) Dira-ga-di-bonwe (dit word nie gesien nie). Die jongman se planne en bewegings word hierdeur verberg. Ander jongmanne wat ook moontlik in die meisie belangstel, word dus hierdeur 'n rat voor die oë gedraai.

(9) Mokhufsi. Dit het dieselfde uitwerking as die wortel van die dira-ga-di-bonwe.

(10) Ntebelêlê (kyk na my). Hierdie benaming is blykbaar afkomstig uit die volgende Mamabologesegde: „Ntebelêlê nna ke le tee” (Kyk na my alleen). Dit bring mee dat die jongmeisie belangstelling in ander mans verloor.

Die poeier wat uit die bg. bestanddele deur die ngaka berei is, staan bekend as die thêbêlê-ya-masoto (sakkie van geluk). Dit word in 'n klein velsakkie gesit en aan die jongman oorhandig. Elke keer wanneer hy vir die jongmeisie gaan kuier, smeer hy 'n bietjie daarvan aan sy gesig.

In die jongste tyd word hierdie medisyne ook gebruik as

hulpmiddel/.....

hulpmiddel om werk te kry. Dit word veral aangewend deur stamlede wat na blanke gebiede gaan. Indien die persoon wat werk soek die thêbêlê-ya-masoto-poeier aan sy gesig smeer, word die blanke werkgewer op 'n magiese wyse oorreed om hom in diens te neem. Die poeier veroorsaak ook dat die werkgewer die werknemer spoedig „liefkry". Op dié manier kry hy meer geld en klere van hom as die ander werknemers.

(3) Versterking van krygs- en sportmanne.

Alhoewel stamoorloë vandag iets van die verlede is, was dit nogtans moontlik om inligting te verkry aangaande die bestanddele van medisyne wat in die verlede aangewend is om die krygsmanne te versterk. Insameling van hierdie feite was moontlik omdat die meeste van die bestanddele van die oorlog-medisynê vandag aangewend word om sukses op die sportveld te verseker. Uit die aard van die saak is die volgende gegewens aangaande die wyse waarop die leër in vroeër tye behandel is, slegs 'n rekonstruksie van tradisionele prosedures, soos vertel deur van die oudste stamlede.

Indien omstandighede dit toegelaat het, is daar nooit met ander stamme oorlog gemaak alvorens die kaptein se ngaka nie eers al die regimente behoorlik behandel en versterk het nie. Nadat al die krygsmanne vroeg in die môre hulle opwagting by die mosate gemaak het, was dit die taak van die ngaka om eers die kaptein, dan die bakgomana en mantona en laastens die soldate met 'n medisyne te besprinkel. Hierdie medisyne is uit die volgende bestanddele saamgestel:

(1) Die slymerigheid aan die veloppervlakte van palings. Dit word met kweekgras van die palings afgekrap. Die doel hiervan is om die krygers glad te maak sodat hulle, indien nodig, die vyand maklik sal kan ontglip.

(2) Knol van die kokodi-plant. Dit is 'n meerjarige kruid met 'n groot ondergrondse vlesige knol. (Talinum caffrum).

(3)/....

(3) Wortel van die kgato-plant. Dit is 'n plat-groeiende kruidagtige plant waarvan die kleur verander van groen na swart nadat dit uit die grond gehaal is. (*Cygnium adonense*). Hierdie bestanddeel het die uitwerking dat die vyand se bewegings vertraag word.

(4) Die bene (marapo) van gesneuweldes wat op die slagveld opgetel is. Om mense te verwar, verwys die ngaka egter na hierdie bene as tshetlo.

(5) 'n Opening word aan die een kant van 'n volstruiseier gemaak, die inhoud daarvan verwyder en met die oop kant na die wind gehou. Nadat die fyngemaalde wortel van 'n mphêra-plant nou in die dop gesit is, word die opening met bywas toegestop. Die doel van hierdie bestanddeel is om die vyande se spiese stomp te maak. Dit word dan ook die setima-digale (uitblusser van die spiese) genoem.

(6) Wortel van die phagabašemane-plant. Die naam is blykbaar afgelei van die werkwoord go phaga (om cop te maak). Dit het die uitwerking dat daar vir die krygsmanne 'n pad tussen die vyand oopgemaak word.

Nadat die bg. bestanddele fyngemaal en in 'n pot (lešapê-lô) met water gekook is, is dit die mphoka-wa-marumô-medisyne (versterker van die wapens) genoem. Soos reeds gemeld, is die krygsmanne nou met die medisyne besprinkel. Die stert van 'n blouwildebees is in die medisyne gedoop en vir hierdie doel gebruik.

Dit was ook noodsaaklik dat die soldate se wapens behandel moes word. Die as (nêpo) van verbrande swaeltjies is deur die ngaka aan die soldate se spies- of assegaaipunte gesmeer. Die benaming nêpo is blykbaar afgelei van die werkwoord go nêpa (om te korrel). Dit is juis swaeltjies wat in staat is om insekte in die lug te vang en daarom bekend is vir hulle vermoë om goed te korrel. Hierdie eienskap moes ook op die wapens oorgeplant word. Alhoewel hy nie na spesifieke stamme verwys nie, maak Hoffmann ook melding dat daar

onder/....

onder sekere stamme in die „Holzbuschgebirge" 'n dodelike gif aan die spiespunte gesmeer is.<sup>1)</sup> Volgens ons informante was dit egter nie die geval by die Mamabolo nie. Terwyl die besprinkeling van die soldate en behandeling van die wapens aan die gang was, het almal teenwoordig 'n oorlogsdans bekend as die monti-kwadi-ya-marumô, uitgevoer. Prysliedere van beroemde krygsmanne is ook by sulke geleenthede gesing.

Die versterking van die leër het verder daaruit bestaan dat gebraaide stukke vleis van beeste wat vroeg in die oggend geslag is, tussen die takke van wag-'n-bietjie-bome gegooi is. Sonder om hulle hande te gebruik, moes die krygsmanne nou hulle koppe tussen die takke en dorings insteek en die vleis eet. Hierdie handeling het ten doel gehad om hulle taai te maak, sodat hulle die vyand kon „byt".

Alhoewel die toedien daarvan op 'n ander wyse geskied, word, soos reeds gemeld, die mphoka-wa-marumô-medisyne vandag aangewend om sukses op die sportveld te verseker. Dit is 'n algemene praktyk dat die ngaka die aand voor 'n sokkerwedstryd van hierdie medisyne in poeiervorm op die hoeke van die speelveld strooi. Hierdeur word die span wat van sy dienste gebruikmaak se kanse op oorwinning groter. Indien dit nie vir die ngaka moontlik is om die speelterrein self te behandel nie, neem een van die spelers van die poeier saam met hom op die veld en terwyl die wedstryd aan die gang is, strooi hy dit op 'n onopsigtelike wyse op die grond uit. 'n Lid van die Universiteitskollege van die Noorde se eerste sokkerspan vertel dat hy al by geleentheid „net vir die grap" van hierdie poeier saam met hom op die veld geneem het. Die ngaka, ene Ramogale, verklaar egter dat die betrokke student hom gereeld besoek om van die poeier in die hande te kry. Hy vertel dat selfs 'n student van die Stofberg Teologiese skool al van die poeier by hom kom koop het. Soms word die poeier ook aan die

hande/....

---

1) Sien Hoffmann C. : 1937 : Sotho Texte..... Z. Eingeb. Spr. Vol. 28, bl. 188.

hande en gesigte van spelers gesmeer. Wanneer 'n skoolspan 'n wedstryd speel, is dit gewoonlik die onderwyser of afrigter van die span wat hom op hierdie wyse met die poeier behandel.

(4) Beskerming teen weerlig.

'n Klimatologiese kenmerk van die Mamabologebied is die swaar donderstorms wat gedurende die somermaande voorkom en dit gebeur dikwels dat mense en diere deur weerlig getref word. Aangesien die voorkoms van weerlig nie natuurkundig verklaar word nie, maar aan die werking van bonatuurlike kragte wat deur kwaadwillige toornaars gehanteer word, toegeskryf word, is dit verstaanbaar dat die Mamabolo in die grootste vrees hiervoor lewe. Die afwending van weerlig is dan ook een van die belangrikste take van die toordokter.

Die beskerming van huise en malapa vind gewoonlik met die aanvang van die somer plaas en dit is nie slegs heidene wat hulle in hierdie verband tot die ngaka wend nie, maar ook lidmate van die verskillende Christelike kerke. Vir hierdie doel is 'n mengsel wat uit die volgende bestanddele saamgestel word, noodsaaklik:

(1) Die pensmis (mo<sup>v</sup>soang), vet en bloed van 'n skaap wat deur die eienaar van die huis of lapa self voorsien moet word.

(2) 'n Bietjie sand uit 'n rivier waarin krokodille is.

(3) 'n Stukkies vet van 'n leeu. Toordokters reis soms ver om hierdie bestanddeel te bekom.

(4) Inhoud van die medisynesakkie (thêbêlê-ya-motse) wat in baie hutte en huise gehou word.

(5) Stukkies vet van 'n mamba of luislang.

Daar word sorg gedra dat die mengsel van die bg. bestanddele bros bly. Dit word in die middel van die nag deur die ngaka in die lapa en in die omgewing van die hutte of huis gestrooi. Die riviersand en stukkies leeu- en slangvet het elk 'n bepaalde funksie. Wanneer 'n toonaar nou die plek

nader/....

nader om dit met weerlig te „slaan“, sal hy by sy aankoms slegs krokodille, leeus en slange sien. Hy sal afsien van sy sinistere plan en onmiddellik op die vlug slaan. Die beskerming van 'n lapa bestaan ook verder daaruit dat die ngaka 'n groterige klip neem wat hy met die bg. mengsel besmeer. Vervolgens word kweekgras wat op dieselfde wyse behandel is, om die klip gebind. Nou word die klip by die hek van die lapa in die grond gesit sodat 'n gedeelte daarvan sigbaar is. Wanneer 'n toornaar nou die lapa wil binnekom, sal die klip vir hom soos 'n hoë berg lyk wat onmoontlik is om te bestyg. Die kweekgras verander weer in riviergras en die toornaar kom onder die indruk dat daar 'n groot rivier verbyvloei waardeur hy nie sal kan swem nie. Op hierdie wyse word hy dus gestuit en is dit vir hom onmoontlik om sy planne uit te voer. In vroeër tye was die beeskraal altyd deel van die lapa en kon dit saam met die hutte gelyktydig deur die ngaka beskerm word. In baie gevalle is dit vandag 'n entjie van die hutte af geleë en daarom moet dit dus afsonderlik teen die weerlig beskerm word. Die behandeling geskied op dieselfde wyse as in die geval van die lapa.

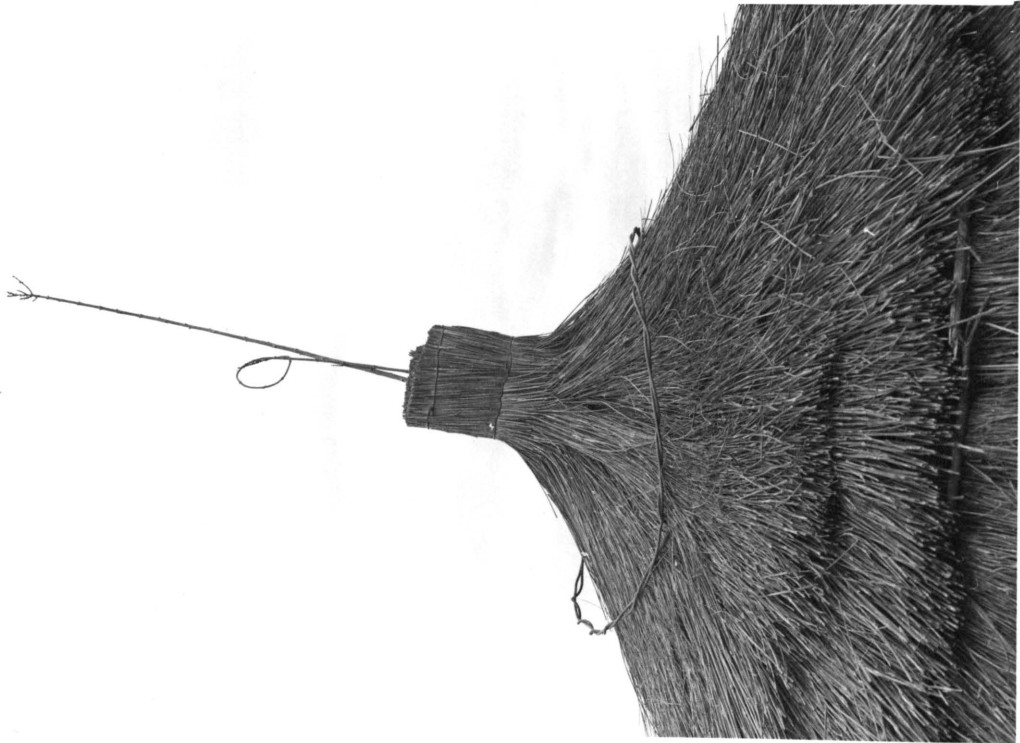
As beskerming teen weerlig word ook soms gebruik gemaak van die weerligvoël (tladi). Dit is 'n wit voël met rooi spikkels en word verder uitgeken aan sy lang snawel en loshangende keelvel. Die tladi word verbrand en die as fyngemaal. Daarna word dit in die thêbêlê-ya-motse-sakkie gegooi en in die hut bewaar.

Sommige hutte beskik ook oor „weerligafleiers“. Dit bestaan uit twee takkies wat bo-op hutte in die dakgras vasgesteek word. Die boonste punt van een takkie word omgebind sodat daar 'n oog gevorm word, terwyl die ander een reguit gelaat word. Lg. takkie dien as waarskuwing aan die weerlig dat dit moet weggaan. Sou dit nogtans naderkom aan die hut, sal dit in die oog van die ander takkie gevang word.

Werks- en bymekaarkomplekke van mense word ook teen weerlig/....



Thêbêlê-ya-motse (Medisynesakkie)



„Weerligafleier“ bo-op 'n hut.

lig beskerm. Die as van die weerligvoël word bv. met grond van die landerye gemeng en dan daarop gestrooi. Vervolgens word die gras aan die hoeke van landerye saamgebind en met die bg. mengsel besmeer. Indien daar 'n koelteboom op die land is, waar die arbeiders soms rus, word ook hierdie plek beskerm. Die takke van die boom, asook klippe wat in die omgewing mag rondlê, word met die as van die weerligvoël wat altyd in die thêbêlê-ya-motse-sakkie gehou word, gesmeer. 'n Sekere skoolhoof vertel dat hy bewus is daarvan dat meeste skole in die Mamabologebied teen weerlig beskerm is. Die behandeling van 'n skoolgebou geskied min of meer op dieselfde wyse as in die geval van 'n lapa. Ramogale vertel dat hy op 'n keer deur 'n onderwyser genader is om sy klaskamer afsonderlik te behandel aangesien die betrokke skoolhoof nie te vinde was om sy skool as 'n geheel te laat beskerm nie. Hy het toe in die nag die klaskamer binnegegaan en van die weerligmedisyne aan die deur en op die onderwyser se stoel asook in die hoeke van die kamer gesmeer. 'n Arbeider by die Universiteitskollege van die Noorde en lid van die X-kerk het ons een middag gaan wys hoe sy kerk teen weerlig beskerm is. Op plekke aan die preekstoel en bankies was daar duidelik asstrepies sigbaar. Hierdie magiese handeling wat deur 'n toordokter uitgevoer is, het blykbaar nie in botsing gekom met die betrokke persoon se Christelike opvattinge nie. Mothapo, Lekganyane sowel as Ramogale verklaar dat hulle ook gereeld genader word om winkels met weerligmedisyne te behandel.

In 'n omgewing waar mense gedurig in 'n vrees lewe dat hulle deur weerlig getref sal word, is dit verstaanbaar dat persone hulleself ook individueel sal laat beskerm. Dieselfde mengsel wat aangewend word om 'n lapa te behandel, word ook vir individue gebruik. Klein snytjies word op 'n persoon se arm- en beengewrigte gemaak en dan vryf die ngaka die mengsel daarop in. Vervolgens maak hy sy vinger in reënwater nat, druk dit in die thêbêlê-ya-motse-sakkie en vryf die klam as oor die snymerkies.



(5). Opsporing van misdadigers

Wanneer daar bv. 'n diefstal gepleeg is, word 'n ngaka ingeroep en van die misdaad in kennis gestel. Hy trek nou van die hut se dakgras uit en behandel dit met 'n poeier wat van die volgende bestanddele gemaak is:

- (1) Dorings van bome (meetloa ya dihlare). Die dorings het ten doel om die dief te steek.
- (2) Bye (dinosi). Hierdeur word die dief ook gestee.
- (3) 'n Groot giftige spinnekop (mankala). Dit sal die dief byt.
- (4) Tande van 'n slang (mênô a marabe). Hiermee word die dief ook gebyt.
- (5) 'n Perdeby (mobu). Dit sal die dief steek.
- (6) Verskeie skerp voorwerpies soos die punt van 'n spies of mes. Hierdie dinge word fyn gevyl. Soos in die bg. gevalle is die funksie hiervan ook om die skuldige te beseer.
- (7) Vet van die mamba. Hierdeur word die dief blootgestel aan die giftigheid van die mamba.
- (8) Wortel van die moromêlela-plant.
- (9) Wortel van die tawê-plant wat in Sekoekoenie-land aangetref word. Die uitwerking van hierdie bestanddeel is om die skuldige persoon te verblind.

Sodra die poeier, bekend as setopa-mono, aan die dakgras gesmeer is, word dit aan die brand gestee. Die doel van hierdie handeling is om die dief te „sien“ (go bona lehodu). Hy sal onmiddellik hewige pyne in sy liggaam ondervind en op hierdie wyse as die skuldige uitgeken word. Dit is bekend dat polisiemanne met sukses al op hierdie wyse van 'n ngaka se hulp gebruik gemaak het in die opsporing van misdadigers. 'n Voormalige polisiesersant, tans van die plaas Olyfberg naby Houtbosdorp, vertel bv. dat hy by geleentheid na 'n ngaka gegaan het om hom te help om 'n voortvlugtige te vind. 'n Dag nadat lg. die gras en die setopa-mono-poeier verbrand het, het die misdadiger hom by die polisiekantoor op Duiwelskloof aangemeld en/.....

en gekla dat hy baie siek is. Die logiese verklaring vir hierdie gebeurtenis is die feit dat dit tot sy wete moes gekom het dat die hulp van 'n ngaka ingeroep is om hom op te spoor. Uit vrees vir wat met hom kon gebeur, het hy hom toe maar self aan die polisie oorgelewer. Hierdie voorval is 'n goeie illustrasie van die besondere posisie wat die toordokter beklee in die Mamabolosamelewing en van die sterk geloof wat stamlede het in sy vermoëns.

(6) Bestraffing van kwaadwilligheid

Voordurende vyandiggesindheid van een persoon teenoor 'n ander word sterk deur die Mamabolo afgekeer en indien iemand in sy kwaadwilligheid volhard, kan hy selfs deur 'n ngaka op 'n magiese wyse gestraf word. Die ngaka gee nl. aan 'n persoon die bol van 'n plant bekend as makatla-a-pôgô (testikels van die bul) om in sy mond te hou wanneer hy met die kwaadwillige persoon in aanraking kom en met hom gesels. Lg. sal kort hierna begin opswel. Dit is egter noodsaaklik om weer binne 'n tydperk van hoogstens drie dae met hom in verbinding te tree en met hom te praat sodat hy kan herstel. Indien dit nie gebeur nie, loop die persoon gevaar om te sterf en sal die ngaka wat slegs bedoel het om hom te straf as 'n kwaadwillige toornaar bestempel word.

(7) Behandeling teen onreinheid

Wanneer daar van onreinheid gepraat word, kan dit baie dinge beteken:<sup>1)</sup> 'n Vrou wat 'n miskraam gehad het of wat menstrueer, verkeer in 'n onreine toestand; so ook 'n vrou wat na geboorte van 'n kind nie van die plasenta kan ontslae raak nie. Kinders wie se voete by geboorte eerste uitkom of eerste botande kry, en plekke of persone wat deur weerlig getref is, word as onrein beskou. Ook die plek waar 'n sterfgeval plaasgevind het en die persone wat met die dooie in aanraking was, word as onrein bestempel. Selfs die dolosse van die toordokter  
wat/....

---

1) Vgl. Hoffmann C. : 1929 : Sotho Texte.... Z. Eingeb. Spr. Vol. 19, bls. 300-305.

wat die oorsaak van die dood moes vasstel, word by so 'n geleentheid onrein. Onreinheid word as uiters gevaarlik beskou, want die hele gemeenskap kan daardeur aangesteek en dus verontreinig word. Hierdie toestand kan egter deur die ngaka beëindig word. Die wyse waarop hy dit doen, word beskryf in die volgende enkele voorbeelde:

'n Vrou wat 'n miskraam gehad het, word gereinig deur die „vullis te verwyder" (go tloša setshila). Om dit te bewerkstellig, moet sy 'n medisyne, bekend as sebōfō, drink. Hierdie benaming is blykbaar afgelei van die werkwoord go bōfa (om vas te maak). Die sebōfō word gemaak deur die wortels van die volgende plante met 'n stukkie grastou in 'n bondel saam te bind en dan in 'n pot met water te kook:

- (1) Mmilo - 'n inheemse struik met eetbare vrugte en fluweelagtige blare. (Vangueria infausta).
- (2) Mohutasēla - meerjarige kruidagtige plant, min of meer 18" hoog met houtagtige wortel. (Truinfetta sonderi).
- (3) Maphumadifala - meerjarige bolplant met lelie-agtige blare en prominente midderif. (Scilla sp.).

Die vrou mag nie van die medisyne drink alvorens die ngaka dit nie eers aan die voorvadergeeste getoon het deur 'n bietjie daarvan op die titikwane-plant uit te gooi nie. Deur hierdie offerande word die medisyne versterk, sodat dit die vrou se onreinheid kan verwyder. Dit „maak haar ook vas" sodat sy nie weer 'n miskraam sal kry nie. Soms word 'n bietjie van die moiliso-poeier, wat aangewend word vir die genesing van pokke, ook aan die vrou gegee wat sy met haar tong moet oplêk. Wanneer dit egter vir hierdie doel gebruik word, word dit die tshidi-poeier genoem.

Indien 'n vrou nadat sy geboorte gegee het aan 'n kind nie van die plasenta kan ontslae raak nie, word 'n ngaka dadelik ingeroep om haar uit hierdie toestand van onreinheid te bevry. Hy kook die wortel van 'n klein boompie met papieragtige/...

agtige bas (*Heteromorpha trifoliata*), bekend as die mmakatlala, in water. Die vrou moet van hierdie mengsel drink terwyl dit nog baie warm is. Indien die plasenta hierna nog nie wil afkom nie, plaas die ngaka 'n molslangetjie of skaapstekertjie op gloeiende kole in 'n potskerf. Sodra daar a.g.v. die verbranding rook begin vorm, moet die vrou buk en haar geslagsdele so na as moontlik aan die potskerf hou. Om te verhoed dat daar van die rook verlore gaan - dit is veronderstel dat soveel daarvan as moontlik by die vagina moet ingaan - word daar ook 'n kombors oor haar gegooi. Dit gebeur soms dat 'n ngaka met hierdie behandeling ook nie daarin slaag om die plasenta te laat afkom nie. In so 'n geval word die inhoud van die potskerf, nadat dit uitgebrand en afgekoel het, tot 'n poeier fynemaal. Die ngaka steek dan sy vinger in die poeier en trek daarmee 'n streep op die vrou se liggaam vanaf haar keel tot by die vagina. 'n Soortgelyke streep word op haar rug getrek vanaf die nek tot by die rectum. Die doel van hierdie handeling is om die plasenta as't ware af te stoot of uit te druk. Wanneer die plasenta afgekom het, word die wortels van die maphumadifala- en mohutasêla-plante in water gekook. Deur van hierdie mengsel te drink, word die pyn wat die vrou ondervind, verlig.

Dit is belangrik dat alle plekke wat deur weerlig getref is, gereinig moet word. Dieselfde poeier wat aangewend is vir die genesing van pokke en verwydering van onreinheid by 'n vrou, word ook in hierdie geval gebruik. Nou word dit egter die mphoko-poeier genoem. Die benaming mphoko is blykbaar afgelei van die werkwoord go foka - om te waai. Deur die aanwending van hierdie poeier word die onreinheid "weggewaai" van die plek wat deur weerlig getref is. Die mphoko word in 'n pot met water gegooi. Nou word die stertkwas van 'n blouwildebees in die mengsel nat gemaak en die plek waar die weerlig geslaan het asook die nabye omgewing daarmee besprinkel. Dieselfde prosedure word herhaal met  
die/....

die tladi-poeier wat in die thêbêlê-ya-motse-sakkie gehou word. Terwyl die ngaka nou besig is met hierdie besprinkeling, uiter hy die volgende woorde: „Ge ele motho a di bônê; ge e le Modimo ga rena taba” (As dit 'n mens is, laat hy dit sien; as dit Modimo is, dan het ons geen saak nie). Eintlik is dit 'n wens wat uitgespreek word dat indien dit 'n mens is wat verantwoordelik was vir die weerlig, hy rampspoed moet ondervind.

Wanneer 'n persoon deur 'n weerligstraal getref is en in 'n bewustelose toestand verkeer, word hy op die volgende wyse behandel: Die wortels van die sehlako, 'n regopgroeiende sukkulente struik wat tot 3' hoog groei (Cotyledun wickensii), word fyngestamp en-gemaal. Sodra die poeier droog is, word 'n bietjie daarvan in die pasiënt se neusgate ingesit. Vervolgens plaas die ngaka sy mond oor die neus van die bewustelose persoon en blaas die poeier nog dieper in die neusgate in. Dit het gewoonlik die uitwerking dat die persoon nies en na 'n tydjie sy bewussyn herwin. Hierna word hy met die mphoko-medisyne besprinkel. Vervolgens word daar snytjies op sy bors-en armgewrigte gemaak en van die poeier in die thêbêlê-ya-motse-sakkie daarop ingevryf. Die persoon word verder gereinig deur hom te laat vermeer. Dit word bewerkstellig deur hom groot hoeveelhede melk of water te laat drink. Persone wat nie self deur die weerlig getref is nie, maar wel in die nabyheid was van die plek waar dit geslaan het, moet ook gereinig word. In sulke gevalle kan dit geskied deur slegs te vermeer. Die algemene opvatting by die Mamabolo is dat persone wat nalaat om hulle te laat reinig, met verloop van tyd van hulle verstand af sal raak.

Onreinheid by mense kan ook veroorsaak word deur die oortreding van taboebepalings. Voorbeelde van sodanige verbodsbepalings in die Mamabologemeenskap is die voorskrifte wat nagekom moet word t.o.v. die totem,<sup>1)</sup> talryke reëls  
 i.v.m./...

1) Totemisme word in 'n volgende afdeling behandel.

i.v.m. landbou en die verbod op die gebruik van die eerste vrugte voor die dankfees.<sup>1)</sup> Verder bestaan daar reëls betreffende bloedskande en die nakoming van verbodsbepalings tussen skoonogter of -seun en skoonouers. Dit is ook ten strengste verbode om geslagtelike omgang te hê met 'n vrou wat 'n miskraam gehad het. Oortreding van hierdie reëls bewerkstellig die loslating van 'n bonatuurlike krag wat gewoonlik die gevolg het dat nie slegs die oortreder nie, maar soms ook 'n hele gemeenskap onrein en dus siek word. Die gevare waaraan 'n persoon homself blootstel indien hy 'n verbodsbepaling oortree en die metodes wat aangewend word om hom weer te reinig en te genees, blyk duidelik uit die volgende voorbeeld:

Soos reeds gemeld, moet 'n vrou wat 'n miskraam gehad het eers met die sebôfô-medisyne behandel word, alvorens 'n man weer met haar gemeenskap kan hê. Word hierdie verbod oortree, kan die betrokke man met verloop van tyd akute maag- en hoofpyn ondervind. Hierdie pyne word veroorsaak deur die onreine bloed van die vrou wat hy tydens die geslagsdaad in sy gestel opgeneem het en wat nou na die maag en kop opstyg.<sup>2)</sup> Soms gebeur dit ook dat die man klem in die kaak kry en dat sy geslagsdele begin opswel. Indien die oortreder nie nou spoedig behandel word nadat hy omgang gehad het met 'n onreine vrou nie, kan alle vrouens met wie hy in die vervolg intiem verkeer deur hierdie onreinheid aangesteek word.

Om die man van sy onreinheid te bevry, moet die miskraam en plasenta van die vrou weer opgegrawe word. Dit word verbrand en tot 'n poeier, bekend as tshukane, fyngemaal. Daarna maak die ngaka snytjies op die enkels, knieë en arms van die man en vryf die poeier daarop in sodat dit saam met die bloedstroom na die kop kan gaan. Snytjies word ook langs die slape en bo-op die kop gemaak en van die poeier daarop ingevryf/....

- 
- 1) 'n Beskrywing hiervan word in 'n volgende hoofstuk gegee.
  - 2) Hierdie verklaring van die pyne word deur al drie genoemde toordokters gegee.

vryf. Vervolgens word 'n gloeiende kooltjie op die snytjie bo-op die kop gesit om die poeier as't ware in te brand.

## 2. Totemisme

Alhoewel Durkheim se teorie dat die oorsprong en wese van die godsdienste in totemisme gewortel is,<sup>1)</sup> nie meer vandag deur volkekundiges aanvaar word nie, het ondersoek by die onderhawige stamme aan die lig gebring dat ons nogtans hier te doen het met 'n vorm van onpersoonlike supernaturalisme.<sup>2)</sup> Die geloof bestaan dat daar vanuit die totemdier 'n magiese krag uitgaan wat op die hele totemgroep inwerk. As sodanig is die verwantskap tussen lede van die totemgroep gebaseer op hul deelgenootskap aan die magiese krag van die totem. Hierdie bevinding dien ter ondersteuning van Dittmer se stelling dat „...men van een dier individueel magische krachten kan krijgen en dat men dit dier als helper voor zijn gehele leven kan winnen”.<sup>3)</sup> Hy skryf verder dat „...een groep (clan) voelt zich verwant, niet op grond van bloedverwantschap maar van een gemeenschappelijke mystieke relatie tot een totem.”<sup>4)</sup> By dieselfde skrywer lees ons ook: „De hecht in zijn sibbe gewortelde primitiewe mens beschouwt de relatie tot zijn totemdier als gelijk aan die welke tussen sibbegenoten, bestaat.”<sup>5)</sup> Wat die Mamabolo aanbetref, sou liefs verklaar kon word dat die onderlinge verhouding tussen lede van 'n totemgroep gelyk is aan die verhouding tussen mens en totemdier. In die volgende paragraawe word 'n uiteensetting gegee van die magiese kragte soos beliggaam in die stamtotem van die Mamabolo, die uitwerking daarvan op stamlede, asook hulle houding teenoor die totemdier.

'n Kenmerkende eienskap van die kolobe is dat dit nie baie hoog/....

---

1) Vgl. Hoofstuk I, bls. 17-19.

2) Totemisme word by die Venda selfs in verband gebring met voorouerverering. (Vgl. Junod H.A. : 1920 : „Some Features of the Religion of the Ba-Venda” in S. Afr. J. Sci., vol. 27, bls. 218-220).

3) Dittmer K. : 1962 : Algemene Volkenkunde, bl.105. (Uit die oorspronklike Duits vertaal deur Triebels L.F. en Kolsteren A.)

4) t.a.p. bl. 102

5) t.a.p. bl. 103.

hoog word nie. Om hierdie rede is dit vir hom moontlik om selfs die grootste dier van onder af met sy skerp tande aan te val. Alle persone wat die kolobe as totem het en die voorgeskrewe gedragsreëls wat daarmee in verband staan, nakom, ontvang op 'n magiese wyse hierdie vermoë van die totemdier. In die bg. verband word die volgende uitdrukking dikwels gehoor: „Mamabolo seoloana sa mmataladi sa go kgopa banna matolo” (Mamabolo die klein miershoop wat plat is wat manne se knieë stamp). So kon die Mamabolo bv. daarin slaag om met die magiese hulp van die kolobe die tlou-mense van Thema te verslaan en die bg. uitdrukking is dan ook 'n sinspeling op hierdie gebeurtenis. Selfs onder huidige omstandighede is hierdie eienskap van die kolobe vir stamlede tot groot hulp. Segsmanne vertel bv. dat dit maklik is vir 'n Mamabolo om by blankes werk te kry. Die kolobe maak nie slegs van hulle goeie krygsmanne nie, maar ook goeie arbeiders. Geen taak is vir 'n Mamabolo te groot of te moeilik nie.

Wanneer gevaar dreig, neem 'n kolobe altyd stelling in teen 'n boom, sodat hy nie van agter aangeval kan word nie. 'n Kolobe word dus nooit onverhoeds betrap nie en omdat hy so 'n goeie vegter is, moet sy aanvaller gewoonlik die aftog blaas. Selfs luiperds en honde is nie in staat om 'n kolobe te dood nie. So is dit ook met die Mamabolo. Hulle vyande slaag nooit daarin om hulle van agter aan te val nie en die vermoë van die Mamabolo om te veg, is gelykstaande aan dié van die kolobe.

Dit is bekend dat die kolobe vanweë 'n dik vetlaag onder die vel teen slangbyt bestand is. Hierdie immuniteit word op magiese wyse oorgedra op lede van die totemgroep sowel as alle stamlede wat die totem na buite eerbiedig. In 'n omgewing waar daar baie slange voorkom, is dit belangrik om daarteen beskerm te wees.

Omrede die feit dat die kolobe gewoonlik in kloue hou, word geglo dat dit teen alle aanvallers beskerm is. Dit

is/. . . .



is ook gevaarlik om 'n kolobe onder sulke omstandighede teë te kom, want in 'n omgewing wat aan hom goed bekend is, kan hy 'n mens of dier maklik vaskeer. Nie slegs voer die totemdier 'n beskermende lewe nie, maar hierdie veilige bestaanswyse word ook op alle stamlede oorgedra. Ten einde hom van gevare te vrywaar, maak 'n Mamabolo wat op reis gaan gewoonlik die identiteit van sy totem bekend sodra hy in 'n vreemde omgewing kom. Hoffmann beweer dat 'n stamlid wat nalaat om dit te doen van ontrouheid teenoor die totemdier beskuldig word en in die verlede selfs met die dood hiervoor gestraf kon word.<sup>1)</sup>

Ten einde die magiese band wat daar tussen totemdier en totemgroep bestaan nie te verbreek nie, moet daar, soos reeds gemeld, sekere voorskrifte en taboebepalings i.v.m. die totemdier nagekom word. So was dit bv. in die verlede verbode om die kolobe te dood en van sy vleis te eet. Op een of ander stadium in die geskiedenis van die Mamabolo is hierdie verbod egter opgehef en in die plek hiervan is die gebruik van die geelhoutboom vir vuurmaak- en ander doeleindes as verbode verklaar. Die boom moet in alle opsigte ongeskonde bly en selfs nie 'n takkie mag daarvan afgebreek word nie. Sodra 'n lid van die totemgroep daarvan bewus word dat hy langs 'n vuur sit waarin daar 'n geelhoutstomp brand, moet hy dadelik die plek verlaat.<sup>2)</sup> Indien hy nalaat om dit te doen, verkeer hy in gevaar dat sy oë verbrand kan word deur die vuurvonke wat die geelhoutstomp afgee. Saam met die verbod op die gebruik van die geelhoutboom is daar ook een geplaas op die eet van paddavleis.<sup>3)</sup> Alhoewel Hoffmann<sup>4)</sup> in sy „Sotho-Texte“ oor totemisme, waarin hy spesifiek na die Mamabolo verwys, nie melding maak van die verbod op die eet van vis nie, het

persoonlike/...

- 
- 1) Sien Hoffmann C. : 1931: Sotho Texte.... Z. Eingeb. Spr. Vol. 21. bl. 104.  
2) t.a.p. bl. 99.  
3) t.a.p.  
4) t.a.p. bls. 99-108.

persoonlike ondersoek aan die lig gebring dat daar wel so 'n verbod bestaan. Hierdie verbod word in die geval van sekere persone so streng toegepas dat hulle selfs weier om viskoekies, vissmeer en enige voedsel wat met vis in aanraking was, te eet.<sup>1)</sup>

Dit moet beklemtoon word dat die verbod wat daar geplaas is op die gebruik van die geelhoutboom en die eet van paddavleis en vis slegs ten doel het om die vleis van die kolobe as voedselsoort vry te stel. Die kolobe word steeds as totem beskou en nie deur die geelhoutboom, padda of vis vervang nie. Hierdie taboeverplasing spruit blykbaar uit praktiese redes. Aangesien gewone varke as soortgelyk aan wildevarke beskou word, bring 'n verbod op die eet van die kolobe mee dat 'n groot vleisbron vir die Mamabolo daardeur gesluit word. By alle stamme in Noord-Transvaal word daar vandag met varke geboer en dit speel 'n belangrike rol in die voorsiening van voedsel.

Om die magiese band tussen mens en totemdier sterk te hou, is dit egter noodsaaklik om elke keer wanneer daar 'n vark geslag word van sy bloed op die titikwane-plant te gooi. By so 'n geleentheid word daar ook gebid en aan die badimo meegedeel dat die kolobe nog steeds die stamtotem is en deur die verbod wat daar geplaas is op die geelhoutboom, paddas en vis, nog steeds vereer of „gedans" word. Aangesien die badimo ook eenmaal die kolobe as totem gehad het en nie duld dat stamtradisies sonder meer verbreek word nie, is hierdie mededeling aan hulle belangrik. Nalating hiervan kan meebring dat nie slegs die betrokke familie nie, maar ook die hele stam deur ramspoed getref word. Afgesien van hierdie taboeverplasing wat deur meeste stamlede aanvaar is, weier sommige van die oudste en mees konserwatiewe persone vandag/.....

---

1) Hierdie feit is bevestig deur alle blankes te Turfloop wat kolobe-mense as huisbediendes het.

dag nog om varkveis te eet. Selfs by enkele jongvrouens is hierdie houding aangetref.

In ooreenstemming met die Venda-opvatting,<sup>1)</sup> word totemisme by die Mamabolo ook in 'n sekere sin in verband met die badimo gebring. Wanneer iemand van die kolobe droom - dit hoef nie noodwendig 'n molori te wees nie - word geglo dat dit 'n openbaring van 'n voorouergees is wat met die persoon wil praat. Na so 'n droomervaring is dit noodsaaklik om 'n dolosgooier in te roep, sodat hy die boodskap wat die gestorwene aan die lewende wil bring, kan verklaar. Ondervraging van kolobe-mense oor die bg. verskyningsvorm van die badimo, het aan die lig gebring dat daar nie eenstemmigheid by hulle i.v.m. hierdie aangeleentheid bestaan nie. Alhoewel die meeste segsmanne beweer dat die verskyning in die vorm van 'n kolobe niks te doen het met die gestalte van die gestorwenes in die geestesryk nie, is daar ook 'n geringe aantal wat meen dat sodanige verskyningsvorm wel verband hou met die gestalte van die voorvadergeeste. Dit skyn dus asof ons hier te doen het met Venda-opvattinge wat nie volledig deur die Mamabolo opgeneem of volkome in hulle godsdienstige patroon geïntegreer is nie. Die feit dat die badimo hulle in die vorm van dikolobe aan alle lede van die totemgroep en nie slegs molori nie, bekend maak, is egter volgens een segsman 'n aanduiding van die belangrikheid van die totemdier vir die badimo. Hierdie feit bring mee dat die totemdier vir die lewendes belangrik bly.

Die houding van die Mamabolo teenoor hulle totem getuig van eerbied en respek en wanneer hulle van die kolobe praat, is dit gewoonlik om sy goeie eienskappe aan te prys. Dit is met trots dat stamlede aankondig dat hulle die kolobe „dans“, of soos ook dikwels gehoor word, „sing“. Eintlik word  
die/....

---

1) So bv. glo die VhaLaudzi wat die bobbejaan as totem het dat hulle voorvaders in bobbejane verander het. Hieroor skryf Junod: „It is believed that these baboons are the Badzimo themselves. Each Mu-Laudzi, when he dies, becomes a baboon and goes to the sacred hill of Lomondo to dwell there“. (Junod H.A., a.w., bls. 218-219).

die totem van dag tot dag "gesing", want wanneer een Mamabolo 'n ander een ontmoet, sê hy: "Agee kolobe" (Goeie-dag kolobe). Volgens segsmanne is dit nie slegs 'n uiting van welwillendheid tussen stamlede onderling nie, maar ook 'n aanduiding van respek teenoor die totem. Dieselfde respek wat teenoor die kolobe openbaar word, moet ook onderling tussen lede van die totemgroep bestaan. Hierdeur word die nodige magiese kontak met die totemdier behou.

### 3. Negatiewe aanwending van onpersoonlike kragte

Dit gaan hier om die aktiwiteite van kwaadwillige toornaars (baloi) en die beoefening van bese toorkrag (boloi) wat as 'n vergryp teen die normale orde in die gemeenskap beskou word. Hierdie toornaars bestaan uit twee groepe, nl. diegene wat kwaad bedryf, sonder dat hulle daarvan bewus is, en ander wat met opset hulle kennis vir bese doeleindes gebruik.

Eersgenoemde is veral vrouens wat snags as toorgeeste hulle liggame verlaat om dan in menslike gedaante of in die vorm van diere soos bobbejane, katte en honde in duisternis hul gruweldade te verrig. Hulle is in staat om siekte sowel as dood onder mense te veroorsaak en soms vier hulle fees op die liggame van slagoffers. Soos die Venda, glo ook die Mamabolo dat hierdie nagtelike toornaars altyd nakend ronddwaal wanneer hulle besig is met hulle bese dade<sup>1)</sup> en dat, deur die aanwending van 'n sekere soort medisyne, hulle hulleself onsigbaar kan maak. Die opvatting bestaan dat hulle bedags 'n normale lewe voer. Alhoewel daar min aangaande die presiese aard van sulke toornaars se praktyke bekend is, leef stamlede in 'n gedurige vrees vir hierdie mense.

In die tweede geval het ons te doen met gewone toordokters wat soms hulle kennis vir bese doeleindes aanwend sowel as persone wat as baloi gebore word. Wanneer 'n kind wie se

moeder/....

---

1) Vgl. Stayt H.A., a.w., bl. 274.

moeder 'n toornaar (moloi) is, met die helm gebore word, is dit 'n teken dat hy/sy ook eendag 'n moloi gaan word. Indien die ouers van plan is om van die kind 'n kragtige moloi te maak, moet die baba drie dae na geboorte op 'n bepaalde wyse behandel word. 'n Muishond (nakedi), uil (leribitshi), vlermuis (mankgagane) en die bene van 'n dooie mens (tshetlo) word in 'n potskerf met gloeiende kole verbrand. Die kind word nou oor die rook gehou sodat hy soveel daarvan as moontlik kan inasem. Vervolgens word daar snytjies op sy arm- en beengewrigte gemaak, die as in die potskerf tot 'n poeier fyngehaal en dan op die snytjies ingevryf. As kind reeds verskil die gedrag van 'n moloi aansienlik van dié van ander mense. Hy hou bv. daarvan om komberse van slapende persone af te ruk, in vreemde hutte rond te snuffel en ander kinders gedurig te knyp. Indien ouers dit egter wil verhoed dat hulle kind 'n moloi word, kan die hulp van 'n ngaka ingeroep word. Hy neem van die hare en naels van die kind en verbrand dit saam met die wortels van die bolebatsa-plant in 'n potskerf met gloeiende kole. Hierna word die kind oor die rook gehou en op dieselfde wyse soos hierbo beskryf met die fyngehaalde as in die potskerf behandel.

Praktyke van die baloi. 'n Moloi maak soms gebruik van handlangers of familiere wat hy stuur om sy slagoffer skade te gaan berokken. Hierdie gediensdiges is gewoonlik katte, honde en bobbejane. Sover vasgestel kon word, kom die legendariese mensefiguurtjie tikoloshe wat soms by ander Bantoestamme in hierdie verband genoem word, nie by die Mamabolo voor nie.<sup>1)</sup> Daar bestaan egter die geloof dat 'n moloi 'n persoon wat deur hom gedood is, uit die graf kan laat opstaan. Hy smeer 'n poeier wat van die fyngehaalde bene van 'n dooie moloi gemaak is aan 'n lat en slaan daarmee in

die/....

1) Vgl. Bruwer J.P., a.w., bl. 163. Sien ook Sheddick V.G.J. : 1953 : The Southern Sotho. Ethnographic Survey of Africa, Southern Africa, Deel 2, bl. 73.

die nag op die graf. Die gestorwene verlaat die graf en staan in die vervolg volkome in diens van die moloi. Hy werk nie slegs vir hom op sy lande nie, maar voer ook alle sinistere opdragte uit.

'n Moloi is ook in staat om in die vorm van 'n kat of hond aan ander mense te verskyn, ten einde op 'n onskuldige wyse in hulle nabyheid te kom en hulle dan te benadeel. 'n Segsman wat beweer dat 'n tante van hom 'n moloi was, vertel dat sodanige metamorfose op die volgende wyse bewerkstellig kan word: Tussen die dakgras van baie hutte word 'n klei-omhulseltjie gevind waarin 'n kewer (mmamoduadwane) hou. Saam met die kewer lewe daar ook 'n soort wurm (seboko) wat met verloop van tyd in 'n mot verander. Na die eerste somerreën breek die klei-omhulsel oop en dit is dan dat die mot sy verskyning maak. 'n Klomp van hierdie motte (matapi) en kewers word bymekaar gemaak en fyngemaal en sodra die poeier droog is, smeer die moloi daarvan aan sy gesig. Die vermoë van die wurm om in 'n mot te verander, stel die moloi nou in staat om op 'n magiese wyse sy verskyning aan mense te maak in die vorm van 'n kat of hond.

Die geloof bestaan dat baloi soms in die nag bymekaarkom om fees te vier. By sulke geleenthede word groot hoeveelhede bier en mensvleis verorber asook op tromme geslaan en gedans. Dit is egter nie normale geluide wat gehoor word nie, maar die gekerm en gehuil van kinders. Aangesien baloi geen spore nalaat nie, is daar die volgende dag geen teken van hulle nagtelike bedrywighede nie. Wanneer die baloi feesvier is hulle ook altyd onsigbaar en daarom sê die Mamabolo: „Moloi ga a bonwe ka mahlô” ('n Moloi word nie met oë gesien nie).

Die vermoë wat hulle het om bonatuurlike kragte te hanteer, word deur baloi aangewend om mense siek of dood te maak. Hulle kan selfs medisyne gebruik sodat 'n bepaalde  
de/....

de plek of persoon deur die weerlig getref word. Ook is hulle in staat om die reën uit die stangebied te verdryf of die vrugbaarheid uit slagoffers se lande te steel. Wanneer towerkrag teen 'n slagoffer gerig word, is iets van sy persoon nodig om die medisyne „sterk" te maak. Dit is om hierdie rede dat stamlede so versigtig is om nie ou klere wat lank in kontak met die liggaam was sowel as laels en hare wat afgesny word, te laat rondlê nie, maar dit liefs verbrand of begrawe sodat baloi dit nie in die hande kan kry nie. Die volgende is enkele voorbeelde van hoe baloi te werk gaan om hulle kwade doel te bereik:

Segsman Mogashoa vertel dat 'n familielid van hom 'n aantal jare gelede aan slangbyt dood is. Volgens 'n mokômê wat hy geraadpleeg het, was dit egter nie 'n gewone slang wat die dood veroorsaak het nie, maar wel 'n moloi. Ook was die mokômê in staat om te verduidelik op watter wyse daar te werk gegaan is. Die moloi het nl. 'n stukkie gras geneem en 'n mengsel bestaande uit die volgende bestanddele daaraan gesmeer:

(1) Nat grond waar die slagoffer geürineer het.

(2) Excreta van die likkewaan (masepa a lehohomedi).

Dit het die uitwerking dat die stukkie gras in 'n slang verander.

(3) 'n Soort vetplant (mokhure). Hierdie bestanddeel gee krag aan die slang.

(4) Tande en vet van 'n mamba (mênô le makhura a mokôpa). Die giftigheid van die mamba word hierdeur in die mengsel bygebring.

(5) 'n Skerpioen (phepheno). Dit het dieselfde doel as die bg. bestanddeel.

Nadat die stukkie gras nou met die bg. mengsel behandel is, het die moloi dit in die lapa van sy slagoffer gegooi. Soos reeds geblyk het uit die samestelling van die mengsel, het die stukkie gras nou in 'n slang verander

en/....

en dit is hierdie „slang" wat die slagoffer se dood veroorsaak het.

'n Moloi kan ook bewerkstellig dat 'n persoon deur „sy bloed gesteeek word" (go hlabisa madi). Hy maak gebruik van klein gevulde stukkies van 'n koeël, spies, mes en byl en sit dit saam met die hare van die slagoffer in 'n hol riet met openings aan albei kante. Vervolgens spreek hy die naam van die persoon wat hy wil benadeel hardop uit, draai in die rigting van sy slagoffer en blaas so hard as moontlik op een van die openings sodat die inhoud van die riet 'n entjie verder op die grond val. Op daardie oomblik sal die slagoffer 'n hewige pyn op een of ander plek in sy liggaam ondervind.

Kranksinnigheid by mense kan ook deur die optrede van baloi veroorsaak word. Om hierdie doel te bereik, neem die moloi 'n stukkie vet van 'n hoender (makhura a kgogo) en plaas dit op die graf van 'n persoon wat tydens sy lewe 'n vreemde taal gepraat het. Klein rooi miertjies bekend as banna-ba-ga-moloto wat in die grond by die graf leef, en op die liggaam van die dooie persoon geteer het, sal nou uitkom om van die vet te eet. Die moloi neem van hierdie miertjies en maal dit fyn saam met 'n stukkie gras sowel as 'n bietjie afval kos uit die hut van sy slagoffer. Vervolgens smeer hy die mengsel aan 'n lat en sodra hy weer met die betrokke persoon in aanraking kom, slaan hy hom op spelenderwyse daarmee. Kort hierna sal die slagoffer deurmekaar in vreemde tale begin praat en uiteindelik heeltemal van sy verstand af raak.

'n Moloi is verder in staat om te verhoed dat 'n jongvrou 'n huwelik aangaan en wanneer 'n vrou op gevorderde leeftyd nog nie getroud is nie, word gesê dat sy getoor is. Hy meng nl. 'n bietjie van die grond waar die vrou getrap het met die fyngemaalde wortels van die mahlotsana-, bjere-  
en/....



en hlokoa-la-tsela-plante. Hierby voeg hy 'n fyngemaalde sprinkaan, bekend as tšie-kgalaka, wat 'n slegte reuk afgee. Die moloi smeer nou 'n bietjie van hierdie mengsel aan een van sy hande en wanneer hy met die vrou in aanraking kom, plaas hy die hand op haar skouer of rug. Deur hierdie handeling word die vrou verontreinig en indien sy nie in die toekoms deur 'n ngaka behandel word nie, sal geen man met haar trou nie.

Indien 'n moloi daarin slaag om van 'n man se semen in die hande te kry, kan hy verhoed dat die betrokke man penis erectus kry. Hy meng nl. die manlike semen met die donsies van 'n klein voëltjie bekend as letshwarelêlê en 'n fyngemaalde duisendpoot bekend as khunyedi. Vervolgens maak hy 'n opening in die pit van 'n maroelaboom, gooi die bg. mengsel daarin en stop dan weer die opening met gom toe. Die pit word nou in die hut waar die man slaap, êrens in die dak weggesteek. Die aanwesigheid hiervan veroorsaak 'n onvermoë by die man om geslagtelike omgang met 'n vrou te hê.

Moeilike geboortes word ook toegeskryf aan die kwaadwillige optrede van baloi. 'n Stuk paling (kgoka) word fyngemaal en met nat grond, waar die vrou geürineer het, gemeng. Die mengsel word in 'n stukkie kledingstuk van die vrou toegedraai en met 'n toutjie styf toegeknoop. Deur hierdie handeling word die vrou ook op 'n magiese wyse „toegeknoop” sodat sy soms vir 'n paar dae in kraam verkeer voordat haar kind gebore word of dat sy die bevalling nie oorleef nie.

'n Moloi word soms verantwoordelik gehou vir twis en vyandskap wat tussen familieleden ontstaan. Ten einde hierdie doel te bereik, maak hy van 'n mengsel gebruik wat uit die volgende bestanddele bestaan:

- (1) Die hare van 'n soort jakkals, bekend as sethuku.<sup>1)</sup>

Hierdie/...

---

1) Die Noord-Sothoowoord vir 'n gewone jakkals is phukubje.

Hierdie hare het 'n onaangename reuk en dit het die uitwerking dat daar ook onaangenaamheid tussen familieleden ontstaan.

(2) Kop van die tarentaal (hlôgo ya kgaka). Omdat tarentale nie op een plek bly nie, het hierdie bestanddeel die uitwerking dat sommige familieleden hulle verblyfplek wil verlaat.

(3) Vere van die sekretarisvoël. Die doel hiervan is dieselfde soos hierbo beskryf.

(4) Wortel van die moômane-bossie. Dit bewerkstellig dat mense begin kwaad praat van mekaar.

(5) Wortel van die moepi-plant.

Die bg. mengsel word fyngemaal en in die son gedroog. Een van twee dinge kan nou gedoen word. Die moloi gaan na die lapa waar hy die onenigheid wil bewerkstellig en smeer die mengsel aan een van die houtstompe waarmee later vuur gemaak sal word. Sodra die rook van hierdie stomp ingeasem word, ontstaan daar moeilikheid onder die mense. Soms gebeur dit ook dat die moloi die mengsel gebruik om 'n sigaret te maak. Wanneer hy by die betrokke lapa aankom, steek hy dit by 'n vuur aan. Die reuk van die sigaretrook is voldoende om onenigheid in die lapa te bewerkstellig. Dit is veral by geleentheid van 'n bruilof of ander feestelikheid dat 'n moloi poog om vyandigheid tussen mense te laat ontstaan.

In die Mamabologebied word die baloi sekerlik die meeste gevrees vanweë hulle vermoë om met die weerlig te slaan (go betha ka tladi). Dit is 'n misdad van die ergste graad en in vroeër tye was die straf hiervoor sonder uitsondering die dood. Vandag word sulke boosdoeners uit die stamgebied verban of geslaan totdat hulle feitlik bewusteloos is. Persone wat onder verdenking staan dat hulle oor die kennis beskik om met weerlig te slaan, verkeer dan ook nie in 'n benydenswaardige posisie nie en word oral sosiaal/....

sosiaal vermy. Dit is omrede hierdie feit dat dit uiters moeilik is om inligting te verkry aangaande die wyse waarop die weerlig vir bese doeleindes gemanipuleer word. Uit vrees dat hulle as „weerliggooiers” bestempel kan word, is stamlede nie bereid om te laat blyk dat hulle oor kennis omtrent hierdie aangeleentheid beskik nie. Die volgende gegewens het egter aan die lig gekom tydens 'n hofsak wat op 'n Sondag aan die begin van Desember 1963 in die stamgebied van James Mamabolo plaasgevind het.

Die beskuldigde, A, het aangevoer dat sy skoonvader, B, hom al verskeie kere benadeel en selfs liggaamlik aangerand het. Om hierdie rede het A besluit om vir opleiding na 'n moloi te gaan sodat hy B met weerlig kon dood. Met die aanvang van sy opleiding is hy egter eers op 'n magiese wyse behandel. Die moloi het met 'n skeermeslemmetjie snytjies op sy arm- en beengewrigte, bors, nek, skouers asook stuitjie (coccyx) gemaak en daarna 'n soort salf (tsikitletsô) daarop ingevryf. Vervolgens het die moloi aan hom 'n beker medisyne gegee om te drink. As betaling vir sy opleiding moes A 'n bedrag van R30 aan die moloi oorhandig. Aangesien A nie oor hierdie bedrag geld beskik het nie, het die moloi ingewillig om vereers 'n deposito van R4 te aanvaar en het toe vier weerligstokkies aan hom oorhandig. Daar is ook ooreengekom dat A die res van die weerligstokkies sou ontvang namate die uitstaande paaiemente betaal word.

Die eintlike opleiding het daarna begin. A is meegedeel dat hy gedurende donderwee twee van die stokkies waarvan die kleure rooi en groen was op 'n bepaalde plek aan die brand moes steek. Hierdie kleure herinner sterk aan die kleur van weerlig en dit sou bewerkstellig dat die weerlig daardeur aangetrek word. Nadat A nie met sy eerste poging daarin kon slaag om 'n bepaalde boom met weerlig te tref nie, het die moloi hom meegedeel dat hy eers na baie oefening/.....

oefening sukses sou behaal. In die vervolg moes hy ook, nadat hy die stokkies aan die brand gestee het, met 'n hamer op die grond slaan. Hierdie handeling sou verseker dat die weerlig aangetrek word.

'n Geleentheid om hierdie kennis toe te pas, het spoedig vir A aangebreek. Tydens 'n besoek aan 'n lapa waar bier verkoop word, het daar rusie tussen hom en 'n persoon C ontstaan. A het beweerd dat C bier van hom geneem het sonder om daarvoor te betaal. Aangesien C liggaamlik sterker is as A kon hy hom nie verweer nie en dit is toe dat hy besluit het om C met weerlig te slaan. Hy het die volgende dag met twee stokkies en 'n hamer na C se hut gegaan en terwyl hy besig was om die stokkies aan die brand te steek, is hy op heterdaad deur C betrap. A het onmiddellik op die vlug geslaan en kon daarin slaag om die huis van 'n onderwyser met veiligheid te bereik, waar hy om beskerming gevra het teen C en ander stamlede wat geëis het dat hy dood gemaak moes word. Toe die onderwyser weier om A aan sy agtervolgers oor te lewer, het C die saak by die kaptein aanhangig gemaak. Hierna is A gearresteer.

Die nuus van hierdie gebeurtenis het vinnig versprei en die feite hieromtrent is selfs in sommige skole deur onderwysers bekend gemaak. Op die dag van die hofsitting was daar meer as tweehonderd persone teenwoordig, heidene sowel as kerklidmate. A het skuld beken en gepleit om sy lewe. Daar is besluit om hom ten aanskoue van al die aanwesiges met 'n osriem te slaan om sodoende sy boosheid uit te dryf. Alhoewel hy teen die einde feitlik sy bewussyn verloor het, het A die straf verduur sonder om 'n enkele kreet te uiter. Nadat hy herstel het, het hy die kaptein bedank omdat hy nou weer bevry was van die bose kragte en gedagtes wat sy lewe beheer het. Hy het ook plegtig belowe om nooit weer in die toekoms met weerlig te probeer slaan nie.

Aan die einde van 1962 is die lapa van 'n ouderling van die N.G.-Sendingkerk deur weerlig getref. Hy was so ontsteld hieroor/....

hieroor dat hy dadelik 'n ngaka gaan spreek het. Nadat hy sy persoon en lapa laat reinig het, het hy ook uit die kerkdien bedank. As rede hiervoor het hy aangevoer dat terwyl hy ouderling is, die ngaka hom nie teen die weerlig sou kon beskerm nie. Hy het ook verklaar dat die ngaka vasgestel het dat die moloi wat hom met die weerlig wou tref van 'n hoenderhaan gebruik gemaak het. Die hoenderhaan is met rooi klei gesmeer en toe in die lug opgegooi met die opdrag dat dit weerlig is en so-en-so moet gaan tref. Volgens Stayt bestaan daar ook by die Venda die geloof dat weerlig op hierdie wyse gehanteer kan word. Hy meen ook dat hierdie opvatting van die Sotho oorgeneem is.<sup>1)</sup> Reyneke maak melding van 'n soortgelyke geloof by die Kwêna van Betsjoeanaland.<sup>2)</sup>

Dit word beweer dat baloi soms van 'n poeier gebruikmaak om weerlig te manipuleer. Hy plaas die poeier op sy handpalm en blaas dit dan in die rigting van die persoon of plek waar hy wil hê dat die weerlig moet slaan. Dit is bekend dat baloi soms van hierdie poeier teen hoë betaling aan stamlede verkoop.

Alhoewel Bantoehowe nie meer vandag oor die mag beskik om die doodvonnis uit te spreek nie, kom dit nogtans voor dat stamlede soms die wet in eie hande neem en boosdoeners of selfs vermeende boosdoeners self om die lewe bring. Dit het bv. in Januarie 1964 gebeur toe 'n aantal vrouens wat besig was om hulle landerye te bewerk 'n vreemdeling op 'n wreedaardige wyse met hulle handpikke doodgekap het. Die persoon het met sy fiets by die land verbygery toe die weerlig skielik 'n boom in die nabyheid tref. Onmiddellik het die vrouens op hom afgestorm en hom met hulle pikke om die lewe gebring. Dit het later aan die lig gekom dat die slag van die weerlig en gelyktydige verskyning van die vreemdeling

nie/....

1) Sien Stayt H.A., a.w., bl. 277.

2) Sien Reyneke J.L. : 1945 : 'n Hydrae tot die kennis van die magies-religieuse lewe van die Kwêna-stam. (Ongepubliseerde M.A. tesis), bl. 122.

nie as blote toeval deur die vrouens beskou is nie. Daar is aangevoer dat dit duidelik was uit die man se houding dat hy na die land gekom het om met die weerlig te slaan. By 'n ander geleentheid, gedurende Junie 1962, moes 'n stamlid vlug vir sy lewe en gaan skuiling soek in die kantoor van die trust-beampte, op die plaas Syferkuil. Sy agtervolgers het hom beskuldig dat hy 'n moloi is wat met die weer slaan en was van plan om hom met grawe en pikke dood te maak. Die betrokke amptenaar kon egter daarin slaag om hulle tot bedaring te bring. Later is die saak by die kaptein aangemeld, waarna die beskuldigde deur 'n stamhof veroordeel en uit die stamgebied verban is. Tydens die hofsitting het 'n groot aantal aanwesiges daarop aangedring dat die beskuldigde dadelik gestenig moes word. Ook kerklidmate het hulle by hierdie groep geskaar.

Bg. voorbeelde is genoegsame aanduiding van die Mamabolo se houding teenoor persone wat die weerlig hanteer en vir bese doeleindes aanwend. Die vrees om deur weerlig getref te word, is gedurig by stamlede aanwesig en daarom is die witman se wette wat verhoed dat boosdoeners van hierdie aard sonder meer om die lewe gebring word, vir hulle onbegryplik.

Die aanwesigheid van kwaadwillige toornaars in 'n gemeenskap hou vir elke lid daarvan 'n bedreiging in en daarom maak die Mamabolo, soos trouens ook alle Suid-Bantoe-stamme, van divinasietegnieke gebruik om sodanige boosdoeners aan die kaak te stel. Soos reeds gemeld, speel die ngaka of dolosgooier asook die mokômê 'n belangrike rol in hierdie verband. In geval van 'n volksramp soos hongersnood, droogte, epidemie of selfs wanneer 'n aantal persone gelyktydig deur die weerlig gedood word, ontbied die kaptein gewoonlik alle toordokters na die mošate sodat hulle gesamentlik kan vasstel wie die ramp veroorsaak het. So het stamhoof Dikgale bv. aan die begin van 1961 alle toordokters binne  
sy/....

sy stamgebied opdrag gegee om hulle op 'n bepaalde dag by die mošate aan te meld sodat hulle kon vasstel wie verantwoordelik was vir die dood van sewe mans wat deur die weerlig getref is. Ook Mamabolotoordokters is na hierdie geleentheid uitgenooi. Volgens segsmanne gaan die Mamabolo in krisistye op dieselfde wyse te werk en word daar dikwels van vreemde toordokters gebruik gemaak.

Die sg. oordeelstoets word dan soms op vermeende kwaadwillige toornaars toegepas. 'n Verdagte persoon kan bv. gedwing word deur die toordokter om warm water waarin die uievormige bol van die borokgohlolo-plant gekook is, te drink. Dit is uiters giftig en kan die dood veroorsaak. Sou die persoon wat die vloeistof drink, te sterwe kom, is dit 'n bewys van sy skuld, want op 'n onskuldige het dit geen invloed nie. Vir dieselfde doel word ook gebruik gemaak van die fyngemaalde brein van 'n krokodil wat in die bier van 'n verdagte persoon gegooi word. Sou hy hierna siek word, is daar geen verdere bewyse van sy skuld nodig nie. Wanneer 'n persoon onverwags te sterwe kom, is dit gebruikelik om 'n vloeistof, bekend as melekō<sup>1)</sup> op sy klere te gooi. Die uitwerking hiervan is dat, indien 'n moloi vir die dood verantwoordelik was, hy 'n aaklige dood sal sterf.

Uit die voorafgaande paragrawe is dit dus duidelik dat die dingaka en baloi in gedurige stryd met mekaar gewikkel is. Bruwer tipeer die situasie soos volg: „Die...moloi wil met sy bose en antisosiale praktyke gedurig verwoes en verniel. Maar teenoor hom staan die ... 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.”<sup>2)</sup>

4. /...

---

1) Daar kon nie in geslaag word om inligting te verkry omtrent die bestanddele van hierdie mengsel nie.

2) Bruwer J.P., a.w., bl. 164.

#### 4. Verband tussen persoonlike- en onpersoonlike supernaturalisme

Alhoewel Frazer die mening toegedaan is dat „.....religion stands in fundamental antagonism to magic, which takes for granted that the course of nature is determined.....by laws acting mechanically”,<sup>1)</sup> word dit vandag algemeen aanvaar dat die bg. kategorieë van religie nie in die praktyk van mekaar te skei is nie. Wat die Suid-Bantoe aanbetref, skryf Willoughby bv. die volgende: „Whether their ritual belongs to the domain of religion or to that of magic, is often open to question; because rudimentary forms of religion and magic, both grounded in a sense of awe in the presence of the unseen, are easily fused, and the blend is always a mode of behaviour, not a reasoned reflection on the nature of things”<sup>2)</sup> Oor die ineengestremdeheid van persoonlike- en onpersoonlike supernaturalisme by die Tswana maak Pauw die gevolgtrekking dat „.....prayers and sacrifices to the ancestral spirits were often accompanied by the use of medicines, and I suspect that generally magic played an important role even in connection with ritual that was concerned with the ancestors”<sup>3)</sup> Die verbintenis tussen hierdie twee vertakkinge van religie word ook deur Eiselen en Schapera beklemtoon: „It should here be noted that magic and religion are closely inter-related in Bantu belief and practice. Even when sacrifices are made to the ancestor gods, the meat eaten by the worshippers is often „doctored” with medicines as protection against witchcraft; while a magician charming the foundation of a hut will strengthen his medicines.....by means of a prayer addressed to his own ancestors and those of the owners of the hut.”<sup>4)</sup>

Ook/.....

- 
- 1) Frazer J.G. : 1924 : The Golden Bough, bl. 51.  
 2) Willoughby W.C.: 1928 : The Soul of the Bantu, bl. 423.  
 3) Pauw B.A.: 1960 : Religion in a Tswana Chiefdom, bl.149.  
 4) Eiselen W.M. en Schapera I.: 1953 : „Religions Beliefs and Practices” in Schapera I : (ed.) : The Bantu Speaking Tribes of South Africa, bl. 247.



Ook wat die onderhawige stamme aanbetref, is dit duidelik dat persoonlike- en onpersoonlike supernaturalisme nie twee radikaal-verskillende bonatuurlikhede is nie en dat dit mekaar dikwels oorvleuel. Die toordokter wat hom gedurig besig hou met die hantering van onpersoonlike kragte, maak bv. in sy praktyk ook staat op die hulp van die badimo. In sommige gevalle word hy juis deur die badimo tot hierdie amp geroep. Soos aangetoon, is die Mamabolo ook in staat om hom op 'n magiese wyse teen bonatuurlike kragte van 'n persoonlike aard te beskerm. Hier word verwys na die vermoë van 'n reisiger wat deur die aanwending van toormiddels vreemde voorvadergeeste dwing om hom in vrede te laat. Die vervlegdheid van persoonlike- en onpersoonlike supernaturalisme met mekaar sal verder blyk uit gegewens in die volgende hoofstuk.

Samevatting: Besonderhede aangaande onpersoonlike supernaturalisme kan nou na aanleiding van die voorafgaande soos volg opgesom word:

1. Magiese kragte wat in belang van die samelewing of individu gemanipuleer word, geskied deur middel van toordokters. Aangesien by die Mamabolo die meeste dolosgooiers terselfdertyd ook medisynedokters is, is die onderskeid wat getref word tussen medisyne- en divinasiedokters bloot teoreties van aard. In die praktyk word daar na alle toordokters, behalwe die bakômê, as dingaka verwys.

2. Benewens die feit dat die toordoktersamp in 'n sekere mate oorerflik is, moet 'n persoon ook daartoe opgelei word.

3. Soos by die Sothovolke is die gooi van dolosse by die Mamabolo by verre die belangrikste metode van divinasie. Dit stel die beoefenaar van hierdie kuns nie slegs in staat om boodskappe van die badimo te ontvang nie, maar ook om siektes te diagnoseer. Die kernbestanddele (tlou) kan op 16 alternatiewe wyses val, wat elk 'n bepaalde betekenis inhou. Die valwyse van die ander bestanddele dien slegs ter ondersteuning van/....

van die tlou.

4. By die aanwending van toormiddels berus die tegniek wat toegepas word, gewoonlik op die reëls van (i) die deel staan vir die geheel, (ii) besmetting deur aanraking en (iii) similia similibus. Toormiddels word nie slegs aangewend vir die genesing van siektes en verwydering van onreinheid wat deur die oortreding van taboebepalings veroorsaak is nie, maar tot beswel van die gemeenskap in die algemeen. Sommige van die tradisionele toormiddels word vandag vir nuwe doeleindes in nuwe lewensituasies aangewend.

5. Totemisme by die onderhawige stamme is ten nouste verbind met onpersoonlike supernaturalistiese opvattinge. Die gemeenskap word op 'n magiese wyse deur die totemdier versterk. In ooreenstemming met die Vendagebruik word totemisme by die Mamabolo in 'n sekere sin ook in verband met die badimo gebring.

6. In teenstelling met die toordokters wat goedwillige toorkuns beoefen, is daar kwaadwillige toornaars. Die Mamabolo maak in dié verband onderskeid tussen twee tipes toornaars nl. diegene wat kwaad bedryf sonder dat hulle daarvan bewus is en ander wat dit met opset doen. In die uitvoering van hulle bose planne maak lg. groep nie slegs van familiare gebruik nie, maar is ook in staat om die vorms van katte, honde en slange aan te neem. Wanneer towerkrag teen 'n slagoffer gerig word, is iets van sy persoon nodig om die medisyne „sterk" te maak.

7. Baloi is nie slegs in staat om teëspoed, siekte en dood te veroorsaak nie, maar word veral gevrees vanweë hulle vermoë om met die weerlig te slaan. Ten einde sulke boosdoeners aan die kaak te stel, word daar van verskillende divinasie-tegnieke gebruik gemaak. Nie slegs heidene nie, maar ook kerklidmate leef in gedurige vrees vir die baloi.

8. Onpersoonlike supernaturalisme is 'n vertakking van religie wat in die praktyk nie van persoonlike supernaturalisme los te maak is nie.

9. /...

(193)

9. Dit is duidelik dat sommige van die bg. opvattinge  
'n ooreenkoms toon met wat onder die Venda aangetref word.

---

## H O O F S T U K V

### Die Funksionele Waarde van Godsdiens in die Verskillende Kultuuraspekte

Net soos alle kultuuraspekte, is die religie van 'n volk met die res van sy kultuur geïntegreer. Daar sal nou moet nagegaan word in hoe 'n mate die religie van die onderhawige stamme verbonde is met ander aspekte van die kultuurpatroon en hoe dit daarin uitgeleef word.

#### A. Ekonomiese Lewe

Die belangrikheid van religie op die algemeen-kulturele vlak kom duidelik na vore by 'n betragting van die verband tussen religie en ekonomiese lewe. In die volgende paragrafe word aangetoon hoe die Mamabolo in hulle ekonomiese aktiwiteite gedurig gebruik maak van religieuse hulpmiddels ten einde voorspoed te verseker en teëspoed af te weer.

(i) Jagtogte en besigheidsondernemings. Alhoewel die jag onder hedendaagse omstandighede feitlik geen rol meer speel in die ekonomiese lewe van die Mamabolo nie, was dit nogtans moontlik om inligting te verkry oor die magiese handeling wat in die verlede uitgevoer is om sukses op jagtogte te verseker. Insameling van hierdie feite was moontlik omdat die toormiddels waarmee jagters se wapens in vroeër tye behandel is, vandag aangewend word om sukses in ekonomiese aktiwiteite van 'n ander aard te bewerkstellig.

Dit het dikwels gebeur dat die kaptein aan een van die stam se mephato opdrag gegee het om aan 'n dryfjag deel te neem. Al die lede hiervan moes nou by die mošate bymekaarkom om deur die kaptein versterk te word. 'n Toormiddel, bekend as lešoalô, is vir hierdie doel gebruik. Dit het bestaan uit die vet van verskillende wildsoorte sowel as die wortels van die volgende plante:

(1) Mahlotsšana (klein traantjies). Met die hantering van hierdie wortel word die woorde geuiter: „Mahlotsšana a bo ntelêlê; go lla ke go llèšana” (Die klein traantjies van mense wat saam met my huil; om te huil is om saam te huil). Volgens segsmanne/....

segsmanne bewerkstellig hierdie woorde die simpatie van die badimo teenoor die jagters. Hulle huil selfs saam met die jagters en wanneer dit gebeur, is die sukses van die jagtog verseker.

(2) Sebatama. Hierdie bestanddeel bewerkstellig dat alle wild in die rigting van die jagters sal beweeg.

(3) Mphêra. Dit is 'n struik met liggroen blare (*Osyris compressa*). Dit verminder die krag en spoed van die wild.

(4) Hlokoa-la-tsela. Dit is 'n meerjarige grasagtige kruid met taamlike housterige wortel (*Dianthus zeyheri*). Die uitwerking hiervan is „om die oë van die jagters oop te maak” sodat hulle die wild maklik kan sien.

(5) Kgato. Dit is 'n platgroeïende kruidagtige plant waarvan die kleur van groen na swart verander nadat dit uit die grond gehaal is. (*Cycnium adonense*). Die uitwerking van hierdie bestanddeel is om die wild „vas te druk” (go gata diphôôfôlô).

Die bg. bestanddele is nou alles in gloeiende kole verbrand. n Ou vrou wat bekend was daarvoor dat sy baie en vinnig kon praat, was aangesê om die kieres en asgaaie van die jagters oor die rook te hou. Hierna kon hulle op die jagtog vertrek met die verwagting om spoedig baie wild te vind.

Soos reeds gemeld, dien die le<sup>v</sup>soalô-middel nog steeds 'n belangrike doel in die Mamabologegebied en daar is vasgestel dat bykans alle winkeliers daarvan gebruik maak om klandisie na hulle winkels te lok. Om dit te bewerkstellig word die bestanddele van tyd tot tyd in 'n potskerf met gloeiende kole in die winkel verbrand. Om die „krag” hiervan nog sterker te maak, word die volgende ook soms bygevoeg:

(1) Vullis van die pad. (mathukhu a ditsela). Dit is stukkies afvalmateriaal soos papiertjies, kos ens. wat gevind word op die paaie wat na die winkel lei. Wanneer

sodanige/....

sodanige afvalmateriaal saam met die lešoalô verbrand word, word die persone wat daarmee in aanraking was, na die winkel „getrek“.

(2) Lewendige miere. Die byvoeging hiervan word toegeskryf aan die feit dat miere nooit terugkeer na hulle gaatjies in die grond sonder om iets met hulle saam te neem nie. Deur die miere te verbrand, word daar op 'n magiese wyse bewerkstellig dat persone nie na die winkel sal kom sonder om geld met hulle saam te bring nie.

Dit is bekend dat 'n huurmotoreienaar in die Mamabologebied ook gereeld van die lešoalô-toormiddel in 'n potskerf binne in sy motor verbrand om daardeur goeie besigheid te verseker.

Met betrekking tot die kerklike lewe in die Mamabologebied kan ook op hierdie stadium gemeld word dat 'n prediker van een van die kerke gereeld van die lešoalô gebruik maak om mense na sy kerk te lok. Hierdie feit het aan die lig gekom tydens 'n besoek aan die betrokke kerk. Op navraag wat die rede is vir die aanwesigheid van 'n pan met verkoolde wortels langs die preekstoel, was die antwoord dat die gemeente die vorige Sondag 'n offergawe aan Modimo gemaak het. Sover ons kennis strek, vorm sodanige offergawes egter nie deel van die besondere kerk se amptelike liturgie nie. 'n Vermoede dat die inhoud van die pan vir een of ander magiese doeleinde verbrand is, is later bevestig deur 'n ngaka wat verklaar het dat hy die betrokke prediker gereeld van die lešoalô-toormiddel voorsien.

(ii) Landhouseremonies. Deur die uitvoering van verskeie seremonies wat die landbou reguleer, beheer die kaptein eintlik die hele produksiemasjien van die stam. Dit is nie slegs sy plig om te sorg vir voldoende reën nie, maar ook om die stam se saad deur middel van sy persoonlike ngaka te laat dokter om dit vrugbaar te maak. Na afloop van die oes moet hy deur die instelling van die Fees van die Eerste Vrugte die gebruik van die nuwe oes oopstel. Benewens hierdie groot seremoniële handeling/....

handelinge of gebeurtenisse is daar ook nog ander magiese voorskrifte wat i.v.m. die landbou uitgevoer moet word. In die volgende paragrawe word 'n beskrywing hiervan gegee.

(a) Die reënseremonie (Go neša pula). Alvorens daar 'n aanvang gemaak word met die jaarlikse bewerking van die lande, is dit die plig van die stamhoof om te verseker dat daar genoegsame reën sal val. Opdrag word gegee aan die jongmeisies van die mosate wat nog nie gemenstrueer het nie om een oggend vroeg in klein kleipotjies rivierwater te gaan haal. Agter die slaaphut van die stamhoof is daar 'n groot kleipot wat omring is met doringtakke en sodra die jongmeisies met die water opdaag, word dit daarin gegooi. Die stamhoof versoek nou sy persoonlike ngaka om die reënmedisyne (mphoka) te maak. Die bestanddele daarvan is die volgende:

- (1) Seewaterskuim (philo la lewatele).
- (2) 'n Soort was (senyokê).
- (3) Opdrifsels van die rivier (magogodi a noka).
- (4) 'n Blomsoort wat naby 'n rivier groei (mmalewaneng oa noka).
- (5) Blare van 'n blom (mologa).
- (6) Wortel van 'n plant (mahlotšana).
- (7) Wortel van 'n plantsoort wat in berge groei (kgaši).
- (8) Bloed van 'n swart skaap (madi a nku ye ntšho).
- (9) Vet van 'n seekoei (khura la kubu).
- (10) Vet van 'n olifant (khura la tlou).
- (11) 'n Miskraam (kgomêla).

Die bg. bestanddele word fyngestamp, in die pot met rivierwater gegooi en deur die ngaka met 'n tak van die mothatswa-boom geroer. Al die mantona in die stamgebied kry nou kennis dat die mphoka gereed is en word versoek om na die mosate te kom. Hier word elkeen toegelaat om 'n paar beeshorings met die reënmedisyne te vul. In hulle onderskeie wyke gee elke ntona afsonderlik opdrag aan 'n paar jongmeisies om „die veld te/...

te reinig" (go kgaya naga). Oor die hele stangebied gaan daar dus nou groepies jongmeisies uit om, waar hulle oor 'n pad gaan, 'n bietjie van die mphoka uit die beeshorings op die grond te gooi. Elke groepie is slegs verantwoordelik vir die behandeling van die gebied of wyk waaroor hulle betrokke ntona gesag voer. Terwyl een van die meisies die reënmedisyne uitgooi, slaan die ander met latte op die grond en almal roep tegelyk uit: „Pula!“ (Reën!). Selfs die verskillende malapa binne die wyk word besoek en ook met die reënmedisyne behandel. Na afhandeling van hierdie taak moet die verskillende groepies hulle by die malapa van hulle onderskeie mantona aanmeld, waar 'n groot aantal wykslede intussen hulle opwagting gemaak het. Die meisies word versoek om 'n hut binne te gaan en terwyl hulle dit doen, word daar water oor hulle uitgegooi. Die ntona neem nou van die bloed en pensmis van 'n bees of skaap wat by hierdie geleentheid geslag is, en gooi dit op die titikwane-plant. Hy vertel aan die badimo dat a.g.v. die lang, droë winter die beeste maer is en versoek hulle om reën te stuur. Vir die res van die dag word daar fees gevier.

Indien dit na 'n paar dae nog nie in die stangebied reën nie, word 'n jongseun met slegs 'n stertriem aan gestuur na 'n plek waar dit wel gereën het om van die reënwater te gaan haal. Hierdie water word nou in die reënpot agter die stamhoof se slaaphut gegooi. Indien hierdie handeling nie die gewenste resultaat lewer nie, stuur die stamhoof weereens die jongseun na 'n plek waar dit alreeds gereën het of besig is om te reën. Daar aangekom, steek hy die punt van 'n spies in die grond en begin dadelik terughardloop na die mosate terwyl die spiespunt op die grond sleep. Die doel hiervan is om die reën te „trek“ (go gôga pula). By die mosate plaas die seun die spies in die takomheining langs die pot met reënmedisyne.

Om te verhoed dat reënwolke wat oor die stangebied saampak, deur die wind weggewaai word, kry een van die senior

ouderdomsgroepe/....



ouderdomsgroepe opdrag om wit klippe, bekend as magababyê, naby mekaar al langs die stamgrense te pak.

Indien die reën na al die bg. pogings nog steeds wegbly, word die stamhoof deur sy mantona met geskenke versoek om die reënvure te maak. Hy gee nou opdrag aan die verskillende dingaka binne sy stamgebied om vir 'n week lank, elke oggend en aand, reënvure te boor. Benewens die bestanddele van die mphoka-medisyne, word die volgende ook in die vure verbrand:

- (1) Blare van die mologa-plant.
- (2) Vuil grassies wat langs die paaie opgetel word (mafata a ditsela).
- (3) Blare van die mareollô-plant.
- (4) Blare van die bokôkôtoane-plant.

Die bg. bestanddele is gesamentlik bekend as die lešoalô la pula. Hierdie reënvure veroorsaak digte rookwolke en deur analogie-towery word egte reënwolke na die stamgebied getrek.

Volgens segsmanne het die stamhoof in vroeër tye gedurende groot droogtes ook opdrag gegee vir die instelling van die reën-jag. Die doel hiervan was om 'n tarentaal en klipspringer te vind om die reënmedisyne sterker te maak. Gedurende sodanige jagtogte waaraan al die volwasse mans van die stam deelgeneem het, is alle wild wat teëgekomp is, voor die voet doodgemaak. Die ingewande van die tarentaal en klipspringer is by die mphoka-medisyne gevoeg en die jongmeisies het opdrag gekry om die stamgebied weereens te besprinkel. Soos gemeld, word hierdie metode om reën te maak nie meer vandag deur die Mamabolo aangewend nie.

Tot dusvêr is slegs die indrukwekkende reënseremonies beskryf. Die eintlike reëndiens by die Mamabolo is egter 'n deurlopende houding van respek teenoor die badimo asook die nakoming van diens- en offerhandelinge. Dit gebeur soms dat wanneer daar 'n skaap geslag of bier gemaak word, die familiehoof 'n gedeelte daarvan na die mošate bring, waar een van die stamhoof se batseta dit namens hom in ontvangs neem. Deur

hierdie/....

hierdie geskenk aan hulle lewende verteenwoordiger op aarde, word die stamgeeste tevrede gestel. Dit is ook die plig van die familiehoof om van die bier en bloed op die titikwane-plant te gooi ten einde die familiegeeste te dank vir reën en voorspoed. By sulke geleenthede word die badimo ook versoek om hulle afstammeling nie met droogtes te teister nie, want daardeur sal hulle „kinders”, die beeste, maer word. Dit kan ook gebeur dat die voorvadergeeste bestraf word vir hulle onbehoorlike gedrag indien hulle die reën weghou. Alhoewel aanskouliker as dié van die Mamabolo, lees ons ook by Eiselen van 'n „gewone reëlmatige reëndiens” by die Pedi, wat naas die indrukwekkende reënseremonies uitgevoer word.<sup>1)</sup>

(b) Voorbereiding van die saad (Go shogêla peu).

Wanneer die saaityd nader, gaan 'n paar mantona gewoonlik na die mošate om die volgende versoek aan die stamhoof te rig: „Re kgopêla go tswêla ka ntlê” (Ons vra om buitekant toe te gaan). Hierop antwoord die kaptein: „Bosele” (Die dag het gebreek). Dit is 'n aanduiding dat daar 'n aanvang geneem kan word met die saaiery.

Alle boramotwana binne die stamgebied versoek nou 'n ngaka om die kafferkoringsaad, pampoens, waatlemoen- en marankapitte by hulle malapa te kom behandel. Dit word by 'n fyngemaalde mengsel, bekend as moshogêlô, gevoeg. Die bestanddele hiervan is die volgende:

- (1) Wortel van die kgato-plant.
- (2) Fyngemaalde swartklip (lesanaka) wat in die omgewing van Groot Spelonken gevind word.
- (3) Asbesklip (mokokomošô - dit wat dinge laat opswel). Die doel van hierdie bestanddeel is om 'n groot oes te verseker.
- (4) Opdrifsels van die rivier. Hierdeur word die vrugbaarheid van die saad en die grond vermeerder.

(5) /...

1) Sien Eiselen W. : 1928 : „Die eintlike reëndiens van die Bapedi” in S.Afr. J. Sc., Vol. XXV, bls. 387-392.

(201)

- (5) Seewaterskuim. Dit bewerkstellig dat die grond in die landerye klam en vogtig sal bly.
- (6) Vet van 'n slangsoort (makhura a letsolobolo). Diefstal op die landerye word hierdeur verhoed, want elke keer as 'n boosdoener in die nabyheid van 'n land kom, sal hy net slange sien.
- (7) Vet van 'n skaap.

Die ramotwana gooi nou 'n hoeveelheid van die bg. mengsel in 'n kalbas en neem dit na die titikwane-plant waar dit aan die badimo „gewys" word. Hy gooi 'n bietjie water, snuif, as en sout op die plant en rig die volgende woorde aan die badimo:

„Re tšwêla ka ntlê lena badimo.

Re tliilo kgopêla go lena badimo,

le re feng mabêlê.

Vertaling:

Ons gaan buitekant toe julle badimo.

Ons kom by julle vra julle badimo,

gee julle vir ons kafferkring.

Na afhandeling van hierdie seremonie ontvang elke gesins-  
hoof binne die groter gesinne-eenheid 'n bietjie van die be-  
handelde saad wat hy in die middel van sy land, sowel as op die  
vier hoeke daarvan, begrawe. Sodra die lande omgeploeg is,  
kan daar nou met die saaiery begin word.

(c) Behandeling van die lande (Go thea tšhemo).

Met die behandeling van die lande word beoog om die gesaaides  
teen bese towerkrag te beskerm en terselfdertyd te verseker  
dat die saad goed skiet en goeie oeste lewer. Die doel van  
hierdie medisinale behandeling is egter nie om gewone plae soos  
voëls, sprinkane en wurms af te weer nie. Hiervoor word ander  
magiese beskermingstegnieke gebruik.

'n Ngaka neem vyf penne, bekend as die dikôkôtwane en  
smeer dit met vet sowel as die thêbêlê ya tšhemo-medisyne.  
Die bestanddele hiervan is dieselfde as die van die mengsel

wat/....

wat aangewend word om 'n hut of lapa teen weerlig te beskerm. Hierna slaan die ngaka 'n pen in die middel van die land in, sowel as by elk van die vier hoeke daarvan. Vervolgens meng hy die thêbêlê ya tšhemo-mengsel met 'n bietjie rivier- of seesand en strooi dit op die land uit. Behandeling van landerye vind gewoonlik in die aand plaas. Die penne bly in die land totdat dit tot niet gaan of heel toevallig verwyder word. Gewoonlik verrig die ngaka hierdie werk kosteloos. Dit gebeur egter slegs indien sy welwillendheid van tyd tot tyd met bier en ander geskenke gestimuleer word.

(d) Beskerming van gesaaides tydens droogtes. 'n Beeshoring word gevul met 'n fynge maalde mengsel bestaande uit die wortel van die kgato-plant, lesanaka-klip, opdrifsels van die rivier en seewaterskuim. Water word bygevoeg sodat die mengsel 'n vloeibare vorm aanneem. Na sonder gaan die ngaka na die land en terwyl hy 'n paar keer kruis en dwars daardeur loop, sprinkel hy van die mengsel op die gesaaides. Dit bewerkstellig dat die strale van die son die volgende paar dae sal verswak.

(e) Bekamping van plae. Wanneer berig ontvang word dat 'n sprinkaanswerm besig is om die landerye van 'n naburige stam te verniel, gee die stamhoof opdrag aan 'n jongman om 'n klompie van die sprinkane te gaan vang en lewendig in 'n klein kalbassie (kgapana) na die mošate te bring. Die fynge maalde wortels van die mphêra- en maime-plante word nou met die vet gemeng en aan die sprinkane gesmeer. 'n Paar van die sprinkane word losgelaat om weg te vlieg. Die res word in die kgapana gehou en in die hut van die stamhoof se ngaka bewaar. Hierdie handeling het ten doel om „die sprinkane se tande te breek" (go kgôla tšîê mênô); dit hou die sprinkaanswerm uit die stamgebied.

Vir die bestryding van wurms word 'n mengsel bestaande uit 'n wilde ui (lehwamanyana) en die excreta van swaeltjies (masepa a dipeolane) gebruik. Die sterk reuk van die ui verdryf die wurms/....

wurms en die excreta bewerkstellig dat die swaeltjies die wurms vang. 'n Ngaka gaan nou na die land waar hy 'n vuurtjie maak met droë grassies. Die bg. mengsel, bekend as moupô, word daarin verbrand. Daardie nag mag die eienaar van die land nie gemeenskap met sy vrou hê nie, want daardeur kan hy die werk van die ngaka ongedaan maak.

Die grootste bedreiging vir die byna ryp kafferkoring is vinke (dithaga). Om hierdie voëls te bestry, word daar gebruik gemaak van 'n toormiddel bestaande uit 'n fyngestampde valk (pêkoa), klein vinkies en 'n wilde ui. Nadat hierdie bestanddele fyngemaal is, word dit in die son gedroog. Hierdie poeier word nou in 'n vuur op die land gestrooi met die doel om rookwolke te maak. Die vinke word hierdeur afgeskrik, want sodra hulle die kafferkoring wil eet, ruik hulle hulle eie kleintjies. Verder het die rook ook die uitwerking dat valke op die vinke toesak en hulle verjaag. 'n Min of meer soortgelyke metode van voëlbestryding word by die Baga Moletši aangetref.<sup>1)</sup>

(f) Fees van die Eerste Vrugte (Go loma dikenyô).

In wese is die Fees van die Eerste Vrugte 'n dankoffer aan die badimo vir die opbrengs van die oes en alvorens die seremonies verbonde aan hierdie fees nie uitgevoer is nie, mag die produkte van die nuwe oes nie gebruik word nie.

By die stam van James Mamabolo bestaan die gebruik dat alvorens die Fees van die Eerste Vrugte kan plaasvind, daar eers 'n offergawe aan die badimo teen die hang van die Mahufseberg te Byathadi gemaak moet word. Gewoonlik stuur die kaptein 'n mokgomana of ntona om namens hom en die stam die reis te onderneem en die badimo te gaan inlig aangaande die komende gebeurtenis. Gedurende Julie 1964 is hierdie taak egter deur 'n susterskind van die kaptein, stamlid X, onderneem. 'n Bekende ngaka, sowel as die skrywer, het X op sy tog vergesel.

Daar/. . . .

---

1) Sien Van Zyl H.J. : 1944 : Voedsel en Voedselvoorsiening by die Baga Moletši, bl. 39. (Ongepubliseerde M.A.-verhandeling, Univ. van Pretoria).

Daar is eers besoek afgelê by die lapa van die kaptein se kgadi. Hier moes ons toestemming verkry om na die woonplek van die badimo te gaan. Die kgadi het 'n bietjie kafferkoring-<sup>1)</sup>bier op die titikwane-plant gegooi en daarna die volgende woorde tot die badimo gerig: „Die mense wat gekom het, het gekom om julle te eer, badimo. Die witman het gekom om julle groot te maak. Seën vir X en gee aan hom alles wat hy van julle vra. Hy bring vir julle kafferkoringbier. Seën die kamera van die witman sodat hy mooi fotos neem”.

Van hier het ons vertrek na die berge naby Haenertsburg. Aangesien die Mahufseberg nie per motor bereik kan word nie, is die laaste vier myl te voet afgelê. Dit is teen die hang van hierdie berg in 'n diep grot waar die geeste van die oudste gestorwe kapteins veronderstel is om te woon. Omtrent vyftig tree vanaf die grot het X ons versoek om te gaan sit. Hier het hy ons gesigte met as gesmeer as beskerming teen die badimo en die volgende woorde<sup>2)</sup> tot die gestorwenes gerig: „Ja ek het gekom na julle, varke en olifante. Ons vra dat julle ons nie sal pla nie. Ek is saam met die toordokter en die witman. Moet hulle asseblief nie pla nie. Ons wil aan julle bekend maak dat ons op die 11<sup>e</sup> Julie 'n dankfees gaan hou. Julle moet dit seën.” Van hier het ons na die grot geklim waar X hom onmiddellik weer tot die badimo gerig het: „Ek het gekom badimo. Ek het saam met die witman gekom om 'n foto te maak om in my huis te hang. Die nuwe godsdiens van die witman het na ons gekom. Maak julle dit vir ons oop om daarin te gaan. As julle geleef het, sou julle ook na die witman se kerk gegaan het. Pas vir ons op in die witman se kerk. Ons eer julle nog soos ons julle altyd geëer het. Ek het ook getrou. Help my kinders in die skool van die witman. Dankie dat julle my hierheen gebring het. Ons sal die nuwe werk doen

soos/...

- 1) Aangesien die kgadi meer gemompel as gepraat het, was dit nie moontlik om die presiese woorde van die gebed op te teken nie.
- 2) Alhoewel die strekking hiervan juis is, kon ons nie slaag om die presiese woorde van die gebed op te teken nie.



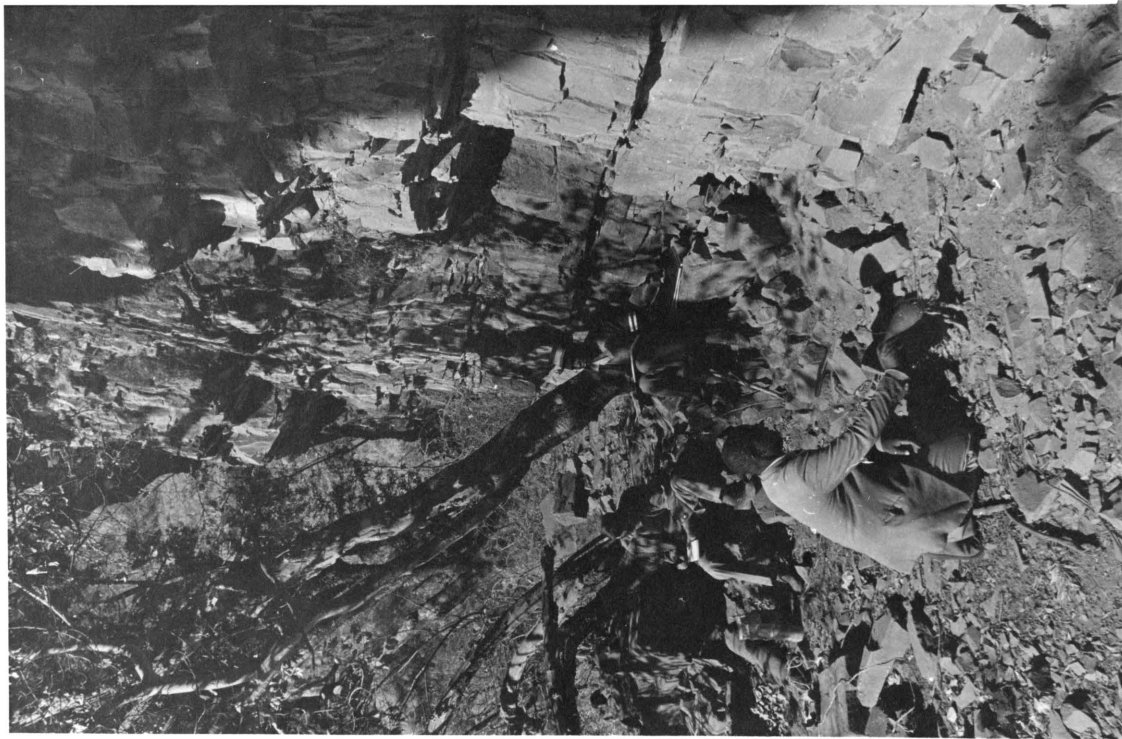
Kaptein se kgadi stel badimo in kennis van komende  
besoek aan die Mahufseberg.



Op pad na die Mahufseberg.



'n Stamlid wat bid teen die hang van die Mahufseberg.



Grot teen die hang van die Mahufseberg. Die Mamabolo glo dat die geeste van die oudste gestorwe kapteins hier woon.



soos julle die ou werk gedoen het. Laat ek so maak dat die naam van die Here Jesus vereer word. Ek het julle vertel van die dankfees wat ons gaan hou. Daar sal 'n bees geslag word op bevel van die ou man. Die tamboere sal ook geslaan word. Julle moet almal by die fees wees. Gee vir ons reën." Terwyl X gebid het, het hy kort-kort 'n bietjie kafferkoringbier uit 'n skepkalbassie gedrink. Om te verhoed dat ons blind word in teenwoordigheid van die voorvadergeeste het hy 'n brandende vuurhoutjie voor ons oë gehou. Hierna het hy die pryslied van kaptein Seoloana „gesing". X is 'n lidmaat van die N.G. Sendingkerk te Turfloop.

Die Fees van die Eerste Vrugte is een van die mees indrukwekkende rituele seremonies by die Mamabolo. Vroeg die oggend waarop die fees plaasvind, word vier of vyf beeste by die mošate geslag. Die kaptein gaan na die titikwane-plant, neem 'n bietjie kafferkoringbier in sy mond en, nadat hy dit op die plant gespuug het, rig hy die volgende woorde aan die badimo:

„Momohla re loma mabêlê a mafsa.

Lerotse le lefswa re re le lena e jang.

Re ya loma momahla,

Dijo tša lena šitši."

Vertaling:

Vandag ons byt die nuwe koring.

Dit is die nuwe boerpampoens ons sê eet julle ook.

Ons byt vandag.

Hier is julle kos.

Hierna kry die mmasetšhaba, bakgomana, mantona, boramotwana asook ander stamlede, volgens die orde van senioriteit, geleentheid om van die kafferkoringbier op die titikwane-plant te spuug en 'n paar woorde tot die badimo te rig. Soveel bier word op die titikwane gespuug dat die hele omtrek daarvan naderhand 'n groot nat pappery is. Die kinders van die mošate kry opdrag om hierdie bier wat nou bekend is as die „spuug van die oumas" van die grond af op te drink.

'n /.....

'n Aantal boerpampoene (marôtsê)is intussen gekook en in groterige grasskottels (masêlô) geskep. Die tshidi-poeier word hierby gevoeg. 'n Groot aantal stamlede vergader voor die kaptein se slaaphut waar hulle toekyk hoe hy aan die boerpampoene uit een van die grasskottels proe. Intussen maak die vrouens skril geluide deur hulle tonge vinnig heen en weer te beweeg terwyl hulle skreeu. Nadat die kaptein klaar geproe het, kry ook die mmasetshaba en daarna die verskillende borangwane, bakgomana en mantona geleentheid om aan die boerpampoene te „byt“. Terwyl hulle hiermee besig is, word die prysliedere van gestorwe kapteins „gesing“. Dit is slegs nodig om van die boerpampoene te eet, want daardeur word die gebruik van al die produkte van die nuwe oes, soos wit pampoene, soetriet, waatlemoene, marankas en kafferkoring, oopgestel.

Op die voorafgaande dag het al die boramotwana een of twee van hulle sterkste, jong osse of -verse na 'n plek ongeveer vyftien myl vanaf die mošate laat jaag. Onder toesig van die vinnigste jongmanne in die stam vind daar nou op die oggend van die feestelikheid 'n beesresies (mokatô oa dikgomo) vanaf hierdie plek na die mošate plaas. As teken dat die beeste kan begin hardloop, blaas een van die jongmanne op 'n horing van 'n swartwitpens. Gedurende die wedren mag die beeste egter nie aangeja word nie; die jongmanne moet slegs sorg dat die beeste op die regte koers bly. Wanneer die jongmanne begin moeg word, word hulle deur ander langs die roete vervang. Sodra die eerste bees die mošate binnekom, heers daar groot opgewondenheid. Daar word gedans, op die tamboere geslaan en die vrouens maak die skril geluide wat soms myle ver gehoor kan word. As offergawe aan die badimo word groot hoeveelhede bier oor die bees gegooi.

Vir die res van die dag word daar vleis geëet en bier gedrink. Alvorens die dansery egter in alle erns begin, moet die tamboere eers behandel word. Die lešoalô-mengsel word in

'n/....



Tamboerslanery tydens die Fees van die Eerste Vrugte.



Dans tydens die Fees van die Eerste Vrugte.

'n vuur gegooi en daarna word die vier tamboere wat bekend is as die tuulô, kgakollô, titimetšo en ntitinti oor die rook gehou. Die tuulô is die grootste van die vier en bestaan uit 'n sinkdrom waaroor 'n beesvel getrek is. Met hierdie tamboer word die ritme van die dans aangegee. Die ander dien slegs ter ondersteuning van die tuulô en bestaan uit uitgeholde boomstompe waaroor beesvelle getrek is. Dit is gewoonlik vrouens wat die tamboere slaan. Terwyl die mans in 'n sirkel om die tamboere dans, blaas hulle op fluitjies en maak potsierlike bokspringe. In 'n buitenste sirkel dans die vrouens wat behang is met 'n groot verskeidenheid van versierings soos arm- en beenringe en selfs bobbejaan-, slang- en springhaasvelle. Sommige het selfs manshoede op hulle koppe waarin daar vere van allerlei kleure gestee is.

Die feestelikhede eindig laat in die middag wanneer sommige van die aanwesiges gewoonlik in 'n uitgeputte toestand tussen die feesgangers aan die slaap raak.

Na afloop van die go loma dikenyô hou sommige van die groter gesinne-eenhede nog 'n verdere dankfees (mokete oa teboga - fees van dankbaarheid). Vir hierdie geleentheid word bier gemaak en 'n bees geslag. Alhoewel op kleiner skaal en met uitsondering van die beesresies, volg die feesverrigtinge min of meer dieselfde patroon as dié van die go loma dikenyô. By hierdie geleentheid is dit natuurlik die ramotwana wat eerste van die kafferkoringbier op die titikwane spuug. Die mokete oa teboga dui op 'n ooreenkoms met die Vendagebruik waar die Fees van die Eerste Vrugte grootliks 'n aangeleentheid van die verwantskapsgroep is. Na afhandeling van die thevula (dankfees) by die kaptein se stat kan liniehoofde ook dankoffers aan hulle voorvadergeeste bring.<sup>1)</sup>

(iii) Veeteelt. Die belangrike rol wat die besit van beeste in die kultuur van die Mamabolo - soos trouens by alle Suid-Bantoestamme - speel, kan skaars oorbeklemtoon word. Dat  
 daar/....

1) Sien Van Warmelo N.J. : 1960 : Contributions towards Venda History, Religion and Tribal ritual, Ethn. Publ., Vol. 3, bls. 153-164.



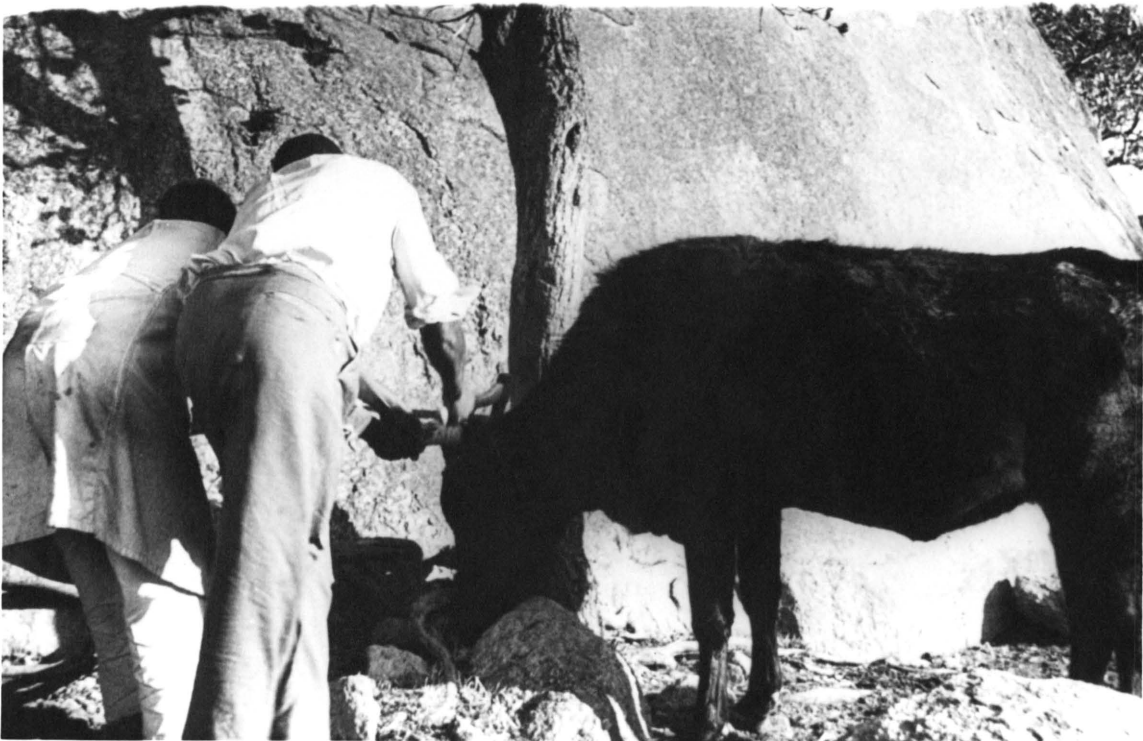
Offergawe aan die badimo tydens die mokete oa teboga.



'n Familiegroep vergader rondom die thokgola.



Dans tydens die mokete oa teboga.



'n Bees wat vir seremoniële doeleindes geslag word.

daar noulettend gewaak word oor die welstand van beeste kan dus verstaan word. Weliswaar het die sg. kafferbees 'n sterk konstitusie en is derhalwe nie aan baie kwale onderhewig nie. Siektes wat wel onder beeste voorkom, word op 'n magiese wyse behandel en bestry.

Die algemene welstand van beeste en die voorkoming van siektes word bewerkstellig deur 'n tak van die melkboom (mohlôhlôkgomo) by die ingang van die kraal te sit sodat die beeste daaroor loop. 'n Ander metode is om die fyngemaalde blare van die lebôfapôgô-struik met seekoei- en elandvet te meng en aan 'n stuk bas van 'n boom te smeer. Die bas word bo-oor die hek gesit waardeur die beeste die kraal binnegaan. Gewoonlik word beide bg. magiese tegnieke aangewend om die beeste te beskerm. Op 'n vraag aan 'n kerklidmaat waarom hy hierdie voorwerpe by sy beeskraal geplaas het, was sy antwoord dat dit ten doel het om die kraal sowel as die beeste sterk te maak. Hy het die genoemde voorwerpe voorts vergelyk met die hoeksteen van 'n gebou wat volgens hom geen ander nut het as om die gebou sowel as die mense binne in die gebou te beskerm nie.

Wanneer 'n bees aan sponssiekte (leotwana) vrek, word sy vier kloutjies in die veld begrawe. Op hierdie wyse word die siekte „weggesteek" en dit is 'n waarborg dat die ander beeste nie ook sal siek word nie.

Vir die behandeling van bek- en klouseer (tsôgoane) word 'n mengsel van die volgende bestanddele gebruik:

(1) Blare van die lebôfapôgô-struik wat in die berge by Haenertsburg groei.

(2) Wortel van die boetse-plantjie.

(3) Pensmis van 'n koedoe (moshoang oa thôlô).

Die bg. bestanddele word fyngemaal, in 'n pot met bier gegooi en aan die siek beeste gegee om te drink. Twee latte waarvan die een se punt in 'n oog gebind is, word nou met die medisyne gesmeer/....

gesmeer. Wanneer die beeste een vir een by die kraalhek uitgejaag word, swaai 'n ngaka die geknoopte lat in sy linkerhand terwyl hy elke bees met die reguit lat slaan. Hierdie handeling bewerkstellig dat die siekte nie verder versprei nie. Solank die siekte voortduur mag geen menstruerende vrou die vloer van haar hut met mis uit die beeskraal smeer nie.

Ondersoek het aan die lig gebring dat die bees nog steeds van groot sakrale betekenis is in die lewe van die onderhawige stamme. So is gevind dat beeste nie aangehou word as slagvee nie, maar die vleis daarvan word slegs geëet nadat hulle gedood is vir seremoniële doeleindes. Weliswaar het stamhoof Athlone Mamabolo ter viering van die Uniefees in 1960 vyf beeste by sy mošate laat slag, maar selfs hierdie handeling wat skynbaar vreemd is aan die tradisionele opvattinge, moet as seremoniële gebaar gesien word. Nie slegs is daar by hierdie geleentheid offergawes aan die badimo gegee en hulle prysliedere gesing nie, maar daar is ook sorg gedra dat die plek waar die feesvieringe plaasgevind het, behoorlik deur 'n ngaka op magiese wyse behandel is. Stamlede het blykbaar nie beswaar om beesvleis in 'n slaghuis te koop nie. Sulke vleis word egter nie tydens seremoniële geleenthede geëet nie. Dit is die vleis van beeste wat aan die familiegeeste onbekend is en hulle het geen behae daarin nie. Die vleis van beeste wat gevrek het, word alles geëet. Aangesien die vuur alle vleis weer „gesond” maak, bestaan daar nie vrees dat dit 'n nadelige uitwerking op die mens kan hê nie.

#### B. Sosio-Politieke Organisasie

Die instellings en gebruike wat in verband staan met die sosio-politieke struktuur van 'n volk, kan streng gesproke nie as godsdienstige of magiese uitinge en handeling bestempel word nie. Dit staan egter in so 'n noue verband met laasgenoemde dat 'n beskrywing daarvan noodsaaklik is vir 'n begrip van/....



van die Mamabolo se algemene geesteshouding.

(i) Belangrikheid van religie by geleentheid van die verskillende lewenskrisisse of oorgangstadia in die persoonlike of sosiale lewe.

(a) Swangerskap en geboorte. Sodra 'n vrou bewus is dat sy swanger is, stel sy haar skoonmoeder daarvan in kennis wat dit weer op haar beurt aan die man van die vrou meedeel. Alhoewel almal 'n verwagte moeder respekteer en in haar welvaart belangstel, gaan sy voort met haar daaglikse roetine en -take soos voorheen. Soos by die Venda, word 'n swanger vrou by die Mamabolo as 'n belangrike persoon in die gemeenskap beskou en daar word dikwels na haar verwys as die kind van Thobela.<sup>1)</sup> Alhoewel daar gedurende hierdie tydperk geen voedselbeperkinge op die vrou gelê word nie, is daar nogtans ander lewensvoorskrifte wat sy moet nakom. Dit is vir haar verbode om 'n begrafnis by te woon, want deur dit te doen, kan die gees van die gestorwene die ongebore kind benadeel. Indien 'n vrou gedurende die eerste twee maande van haar swangerskap owerspel pleeg, word geglo dat die kind nie eendag na sy vader sal lyk nie, maar na die man met wie die moeder geslagtelike omgang gehad het. Sover moontlik moet 'n verwagte vrou poog om in vrede met ander persone te lewe, want indien sy iemand haat, sál haar ongebore kind eendag dieselfde persoonlikheidseienskappe as daardie persoon toon. 'n Vrou wat haar eersteling verwag, gaan vir die laaste twee maande van haar swangerskap na haar eie moeder se huis waar die kind dan ook gebore word. Hierdie gebruik kom ook by die Venda,<sup>2)</sup> asook by ander Sotho-stamme soos die Basoeto<sup>3)</sup> van Basoetoland en die Bakgatla bagaMosêtlha,<sup>4)</sup> voor.

Sodra die vrou die kraamstadium (leshoko) binnegaan, word slegs twee of drie vroedvrouens by haar in die hut toegelaat.

Dit/....

---

1) Vgl. Stayt H.A. : 1931 : The Bavenda, bl. 85.

2) t.a.p. bl. 84.

3) Vgl. Ashton H. : 1955 : The Basuto, bl. 27.

4) Vgl. Van Zyl H.J. : 1958 : Die Bakgatla van Mosêtlha, bl. 74.

Dit is vrouens wat nie meer in staat is om self kinders te baar nie. Terwyl die vrou in 'n knielende posisie plaasneem, word sy van agter deur een van die vroedvrouens gestut wat haar skouers vashou. Soms sit sy ook op 'n lae houtbankie en een van die vroedvrouens wat voor haar stelling inneem, is gereed om die kind te vang. In geval van 'n moeilike bevalling, word die hulp van 'n ngaka ingeroep wat deur middel van sy dolosse moet vasstel of die moeite wat die vrou ondervind om geboorte te skenk, aan 'n moloi te wyte is. Word hierdie vermoede bevestig, moet die vrou van dieselfde medisyne drink wat vir onvrugbare vrouens gegee word. Gewoonlik word die ngaka nie toegelaat om op hierdie stadium self die hut binne te gaan nie. As vergoeding vir hierdie diens kan enigiets uit dankbaarheid aan hom betaal word. Slaag hy egter nie daarin om die probleme i.v.m. die bevalling op te los nie, word geglo dat die moloi se toormiddels vir hom te „sterk” is. Die hulp van 'n ander ngaka word dan ingeroep. Intussen doen die vroedvrouens hulle bes om die geboorte so spoedig as moontlik te laat plaasvind. Hulle vryf met hulle hande van bo na onder oor die vrou se maag en bind ook selfs 'n stuk tou daarom vas. Onder sulke omstandighede is dit te begrype dat doodgebore babas 'n hoë voorkomsyfer toon. In vroeër tye is sulke lykies onmiddellik binne die hut begrawe. Alhoewel dit by sommige stamlede nog die gebruik is, word die meeste doodgebore babas vandag egter buite die hut, maar nie in 'n erkende begrafplaas nie, begrawe. Met die lyk van 'n kind wat kort na geboorte sterf, word dieselfde gedoen. Dit is noodsaaklik dat na afloop van 'n geboorte die plasenta binne in die hut begrawe word, sodat baloi dit nie in die hande kan kry, om as toormiddel aan te wend nie. In geval van 'n normale geboorte word die kind se naelstring afgebind en beesmis daaraan gesmeer. Alvorens sy naelstring afgeval het, mag hy nie gewas word nie.

Ten einde die kind wat nog steeds in 'n gevaarlike toestand verkeer,/....

verkeer, te beskerm, moet hy op 'n bepaalde wyse behandel word. 'n Mengsel van die volgende bestanddele word vir hierdie doel gebruik:

(1) Wortel van die tolamo-plant. Dit is 'n plat-groeiende kruidagtige peulplant (*Tephrosia tzaneensis*).

(2) 'n Stukkie olifantbeen. Hierdeur word die kind sterk gemaak.

(3) 'n Stukkie vel van 'n eland. Dit maak die kind se nek en rugstring sterk.

(4) 'n Stukkie been van die aasvoël. Dit het dieselfde uitwerking as die bg. bestanddeel.

(5) 'n Stukkie krokodilvel. Die doel hiervan is om die kind taai te maak teen siektes en ook om aan hom 'n geduldige geaardheid te gee.

(6) 'n Stukkie bobbejaanskedel.<sup>1)</sup> Die uitwerking hiervan is dat die kind vinnig sal groei en selfstandig word.

(7) Excreta van klein kindertjies.

(8) Hare en naels van die kind.

(9) 'n Bietjie grond wat by die kruispaaie opgetel word. Dit bewerkstellig dat die kind maklik deur die lewe sal gaan.

Die bg. bestanddele word deur die ngaka fyngestamp en in 'n potskerf met gloeiende kole gegooi. Sodra verbranding begin plaasvind, word die kind oor die rook gehou. Dit is belangrik dat hy soveel as moontlik hiervan inasem en die behandeling word gestaak slegs nadat hy van die rook begin stik. Hierna word die brandende inhoud van die potskerf met water geblus, tot 'n poeier fyngemaal en op die kind se liggaam gesmeer.

Na afloop van die bg. behandeling word 'n kierende, bekend as die wagter (*modiša*), voor die deur van die hut neergelê. Die vader van die kind word nou van die geboorte in kennis gestel/....

---

1) Hierdie bestanddeel word ook deur die Venda gebruik om pasgebore babas mee te behandel. (Vgl. Stayt H., a.w., bl.87).

stel. Volgens segsmanne was hy in vroeër tye nie toegelaat om, alvorens die kind amptelik uitgebring is, die hut binne te gaan nie. Hierdie tradisionele verbodsbepaling word vandag selde nagekom. Sodra die vrou daartoe in staat is om die hut te verlaat, staan dit haar vry om so te doen. Indien sy egter die lapa wil verlaat, moet sy van 'n spesiale uitgang wat vir haar gemaak word, gebruik maak. Indien sy die lapa deur die gewone uitgang (kgôrô) verlaat, stel sy die lewe van haar kind hierdeur in gevaar. Met enkele uitsonderings word hierdie voorskrif nie deur kerklidmate nagekom nie.

Die kind word gewoonlik na sewe dae vir die eerste keer uit die hut gebring deur sy ouma aan moederskant (koko). By hierdie geleentheid drink die moeder 'n medisyne waarin die wortel van die bohutasela-plant (*Triumfetta annua*) gekook is. Die doel hiervan is om haar bloed te suiwer. Sy word ook 'n purgeermiddel, bekend as rofa-la-tau (klou van die leeu) gegee. Dit bestaan uit 'n beker melk of water waarin die fyngemaalde wortels van 'n sekere plantsoort gegooi is. Omdat die kind nou vir die eerste keer as 'n mens beskou word, is dit 'n geleentheid om fees te vier. Vir hierdie doel word daar 'n skaap geslag en bier (mapoto)<sup>1)</sup> gemaak. Familielede sowel as vriende word na die feesmaal uitgenooi. 'n Bietjie van die skaapbloed, asook bier, word as offerande aan die badimo deur die vader van die kind op die titikwane-plant uitgegooi. Die kind self word ook na die titikwane-plant geneem „om hom aan die badimo te wys" en by hierdie geleentheid uiter die vader die volgende woorde: „Badimo hier is julle kind. Sorg julle vir hom". Hierna ontvang die kind 'n naam. Hy word gewoonlik na een of ander familielid genoem. Onderzoek het aan die lig gebring, dat 'n groot aantal kerklidmate wat hulle kinders in die kerk laat doop, nog nie die bg. gebruik „om die kind uit te bring" en die daarmeegepaardgaande feestelikhede laat vaar

het/....

---

1) Benaming vir bier wat nog nie gegis het nie.

het nie.

'n Rite wat slegs by die Shangana-Tonga, Venda en Sotho voorkom, is ook by die Mamabolo gevind. Met die eerste volmaan word die kind aan die maan gewys en vir hom gesê dat dit sy vader se suster (rakgadi) is.<sup>1)</sup> Stamlede is self nie in staat om die doel van hierdie handeling te verklaar nie. Daar bestaan voorts by die Mamabolo die gebruik dat wanneer die kind se eerste tande uitkom, die verwante, aan vaders- sowel as moederskant, daarvan in kennis gestel moet word. Hierna kom hulle bymekaar om bier te drink en daar word gesê dat dit ter wille van die kind gedoen word.

Vergoeding aan die ngaka vir sy dienste wat hy tydens die geboorte van die kind gelewer het, geskied by die Mamabolo op 'n heel besondere wyse. In die geval van 'n seun word verwag dat hy eendag wanneer hy volwasse is selfs die ngaka sal vergoed omdat lg. hom gehelp het toe hy 'n baba was. Vroeër tye het die betaling gewoonlik in die vorm van 'n bees geskied, maar vandag is dit hoofsaaklik geld wat oorhandig word. Toordokters kla egter dat daar baie kinders is wat nie hierdie verpligting nakom nie. In die geval van 'n meisie word verwag dat wanneer sy in die huwelik tree, een van haar troubeeste aan die ngaka oorhandig sal word. Persone wat nalaat om sodanige skuld te vereffen, kan in 'n situasie beland waarin die ngaka weier om hulle teen siekte en ander gevare te beskerm.

(b) Inisiasie. Die bereiking van puberteit en die statusverandering wat dit vir die persoon meebring, gaan by die Bantoe gepaard met inisiasieseremonies. By die Mamabolo, soos by alle Sothovolke, is hierdie seremonies of inlywingsplegtighede 'n stamgeleentheid en die onderrig wat die jongmense by sodanige geleentheid ontvang, geskied deur  
middel/...

---

1) Vgl. Krige E.J. : 1953 : "Individual development" in Schapera I (ed.) : The Bantu Speaking Tribes of South Africa, bl.96.

middel van stamskole. Soos by die Pedi, laat 'n kaptein egter ook vreemdelinge in sy stamskool toe.<sup>1)</sup> In die geval van seuns word die verloop van die inlywingsprosedure in drie fases verdeel, nl. die aanvanklike arbeidsperiode, die kōma ya bodika (seremonie of feestelikheid van die jongmanne) en dan later die bogwêra ('n herhaalkursus) wat daarop volg.

Wanneer 'n seun van die kaptein of, indien die kaptein geen seun het nie, 'n broerskind die ouderdom nader om geïnisieer te word, ontbied die kaptein al die seuns van daardie ouderdomsgroep in die stam om 'n tyd lank vir hom te kom werk. Volgens segsmanne het alle seuns in vroeër tye aan hierdie oproep van die kaptein gehoor gegee. A.g.v. veranderde lewensomstandighede het hierdie arbeidsperiode as deel van die inisiasieverrigtinge vandag byna geheel en al verval. 'n Groot persentasie kinders is vandag in skole en is derhalwe nie meer in staat om vir 'n onafgebroke tydperk vir die kaptein te werk nie. Onder druk van nuwe ekonomiese toestande is baie ouers ook nie meer bereid om sonder die arbeid van hulle seuns klaar te kom nie. Alhoewel in 'n geringe mate, word dit vandag nogtans gevind dat sommige seuns wat in die nabyheid van die mošate woon, middag na skool vir die kaptein gaan werk. Gedurende hierdie periode staan die inisiantie bekend as mašoboro. Ook seuns wat nie vir die kaptein werk nie, maar wat op die punt staan om die eintlike inisiasieseremonie te deurloop, word met hierdie term aangedui. Segsmanne vertel dat inisiantie se kleredrag gedurende sodanige arbeidsperiodes in vroeër tye uit katsterte bestaan het.

In die verlede was dit ook van die seuns verwag om, terwyl hulle vir die kaptein gewerk het, sekere liederes te leer. Daar kon in geslaag word om die woorde van slegs een so 'n lied op te teken. Terwyl die seuns besig was met hulle take, moes hulle die volgende woorde oor en oor sing: „Banna re mokgoši  
wa/....

1) Sien Eiselen W. : 1929 : Stamskole in Suid-Afrika, bl. 30.

wa'kgomo tsa banna". (Manne ons is die geluid van die beeste van die manne). Stamlede is nie meer vandag in staat om die betekenis van hierdie woorde te verklaar nie. Die sing van liedere gedurende die arbeidsperiode vind ook by die Bamasemola plaas en 'n hele aantal hiervan is deur Eiselen<sup>1)</sup> opgeteken.

Aangesien die masoboro nóg as kinders, nóg as volwasse lede van die stam beskou word, en as sodanig buitekant die maatskaplike orde staan, is geen gedragsreëls op hulle van toepassing nie. Om hierdie rede word hulle toegelaat om sonder die vrees vir straf alle erkende reëls van welvoeglikheid te oortree. Dit gebeur dikwels dat hulle ongetroude- sowel as getroude vrouens molesteer. Van mašoboro word enigiets verwag wat vuil en onsindelik is en daar word geglo dat hulle tot alle onmoontlike dinge in staat is. Die volgende word dikwels van hulle gesê: „Matsiololo<sup>2)</sup> a se kgokella ntshi mogala” (Matsiololo kan 'n toutjie in die neus van 'n vlieg vasmaak). Wanneer die gedrag van die mašoboro dreig om in volkome losbandigheid te ontaard, roep die kaptein die bakgomana en mantona van die stam bymekaar om die saak met hulle te bespreek. Daar word gewoonlik besluit om die seuns nog dieselfde winter na die kōma ya bodika te stuur. In die verlede het die kōma (ons gebruik vervolgens hierdie woord om na die stamskool te verwys) drie maande geduur. Vandag moet dit egter saam val met die skoolvakansie en dit kan dus nie langer as 'n maand aanhou nie. Sodra die kaptein bekend maak dat daar 'n kōma gaan plaasvind, word geen ander feestelikhede in die stam verder toegelaat nie. Die volgende beskrywing van die kōma-verrigtinge geskied na aanleiding van waarnemings wat gemaak is tydens die stamskool wat gedurende Julie 1961 in die stamgebied van James Mamabolo plaasgevind het.

Op/.....

- 
- 1) Sien Eiselen W. : 1932 : Initiation Rites of the Bamasemola (Annale van die Universiteit van Stellenbosch) Vol. X, Reeks B, No. 2, bls. 4-5.
  - 2) Dit is 'n ander benaming vir mašoboro wat gewoonlik in die- bg. uitdrukking gebruik word.

Op die bepaalde dag kom die inisiante en soveel as moontlik van die mans van die stam by die kgôrô van die kaptein bymekaar. Om die seuns vreesagtig te maak, word nou aan hulle vertel wat daar in die kôma op hulle wag. Vroeg die volgende môre word die hare van die mašoboro afgeskeer en aangesien hulle van nou af in 'n uiters gevaarlike stadium verkeer, moet hulle ook op magiese wyse beskerm word. Die ngaka maak nl. snytjies op elke inisiant se bors, voorkop en maag waarna hy 'n medisyne, bekend as die thêbêlê-ya-kôma, daarop invryf. Dit is dieselfde medisyne wat aangewend word om persone teen weerlig te beskerm. Vervolgens oorhandig die ngaka twee latte, waarvan een gebuig en die punte aan mekaar geknoop is, aan een van die bakgomana. Lg. neem die geknoopte lat in sy linkerhand en die reguit lat, wat ook met die thêbêlê-ya-kôma-medisyne behandel is, in sy regterhand. Die seuns word nou volgens senioriteit gerangskik. Op die voorpunt van die ry neem die kaptein se seun wat in die kôma as hwatsê bekend sal staan, stelling in. Hy word gevolg deur die mmakôlôlô, d.w.s. die seun van die kaptein se jonger broer. Solank die kôma duur, is dit die verantwoordelikheid van die mmakôlôlô om te sorg dat die vuur wat daar aangesteek word, brandende bly. Na hierdie „vuurwagter" volg die ngaka. Dit is eintlik 'n eretitel wat aan 'n seun van een van die kaptein se jonger broers gegee word. Terwyl die stamskool aan die gang is, moet hierdie seun altyd 'n bietjie van die thêbêlê-ya-kôma-medisyne saam met hom dra, sodat hy die ander seuns daarmee kan behandel, indien nodig. Die seuns loop nou eenvir-een by die mokgomana. verby, kyk na die geknoopte lat en ontvang terselfdertyd 'n hou met die reguit lat oor die skouers. Segsmanne vertel dat die geknoopte lat die inisiante verder teen onheil beskerm terwyl die reguit lat hulle op die pad van manlikheid plaas. Hierna vertrek die seuns na die plek waar die kôma-kraal opgerig sal word. Geen vrou mag hierdie uittog aanskou nie.

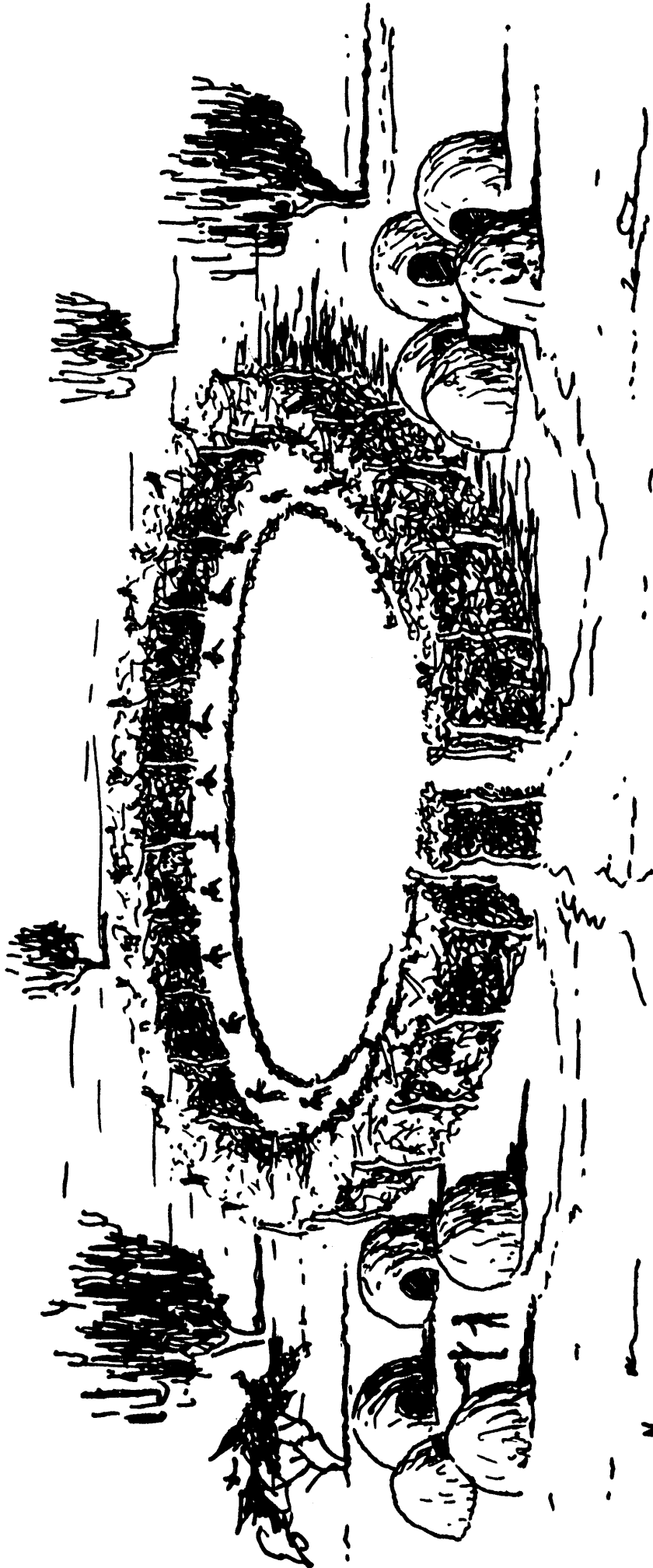
Op/....



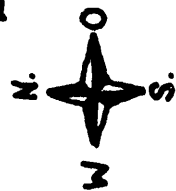
Op pad na die kôma-lokaliteit word die inisiante deur baditi<sup>1)</sup> - 'n groep jongmans wat by die onmiddellik vorige geleentheid die kôma deurloop het - met latte geslaan. Wanneer hulle hulle bestemming - gewoonlik 'n plek tussen die bosse - bereik, gaan hulle sit om vir die ouer mans wat agterna kom, te wag. Sodra lg. groep hulle opwagting maak, begin die baditi en sommige van die ouer mans onmiddellik om die kôma-kraal op te rig. Dit bestaan uit twee sirkelvormige konsentriese rye pale waarvan die openings tussenin met doringtakke toegemaak word. Die konstruksie word voltooi deur 'n dak, ook gemaak van doringtakke, daaroor te bou. Hierdie sirkelvormige lokaal dien as slaapplek vir die inisiante. Konsentrieties hiermee en aan die binnekant daarvan word 'n vuur aangepak en geboor, wat nie mag doodgaan alvorens die stamskool verby is nie. By die Mamabolo bestaan daar 'n besondere verband tussen hierdie vuur en die voortbestaan van die stam. Soos reeds gemeld, is dit die verantwoordelikheid van die mmakôlôlô om te sorg dat hierdie vuur brandende bly. Terselfdertyd word daar ook nuwe vure aangesteek by al die malapa waarvan daar seuns in die kôma is. Slegs op hierdie vure mag die kos vir die inisiante gekook word. Nadat die kôma-kraal voltooi is, word daar aan die westekant daarvan 'n aantal byekorfvormige hutte in 'n sirkel gebou. Hierdie hutte is die slaapplek van die baditi wat gedurende die kôma as leermeesters of wagers van die inisiante optree. Op dieselfde wyse word daar aan die oostekant van die kôma-kraal 'n aantal hutte gebou, waarin die rabadiya (vader of hoof van die stamskool) en ouer mans wat die kôma van tyd tot tyd mag besoek, tuisgaan. Aan die suidekant van die skoolkraal word twee openinge in die omheining gelaat. Die inisiante en die baditi maak van die een wat naaste aan lg. se slaapplek is, as in- en uitgang gebruik/...

---

1) Die Mamabolo maak nie soos sommige ander Noord-Sothostamme van die benaming mediti gebruik nie. (Sien Eiselen W. : 1929 : Stamskole in Suid-Afrika, bl. 34.



Kôma - kraal



gebruik. Slegs die ouer mans mag by die ander opening in- of uitgaan. By elk van hierdie ingange word daar ook 'n stukkie hout wat met die thêbêlê-ya-kôma-medisyne behandel is, begrawe.<sup>1)</sup>

Intussen kom die ouer mans bymekaar op 'n plek waar die besnydenis gaan plaasvind en dit is duidelik dat hulle baie opgewonde is. Die inisiante word aangesê om al hulle klere uit te trek en onder toesig van 'n paar baditi omtrent veertig treë daarvandaan te wag. Een vir een word hulle nou geroep na die groep van ouer manne waar die besnydenis plaasvind. Harries meld dat by die Pedi die verwydering van die voorhuid altyd deur 'n Ndebele of Moroka gedoen word.<sup>2)</sup> By die Mamabolo egter kan enige geïnisieerde persoon, met die nodige ervaring, dit doen. Segsmanne beweer dat daar in die verlede gewoonlik gebruik gemaak is van 'n getande asgaailem. In die jongste tyd word die jongseuns met 'n mes besny. Om moontlike nadelige gevolge wat deur towerkrag teen die kaptein se seun gerig kan wees, af te wend, word junior seuns eerste besny. Op hierdie wyse kan hulle die moontlike uitwerking van bese towerkrag op hulle trek. Sulke seuns staan by die Mamabolo bekend as „messkoonmakers” en alvorens die hwatsê die operasie ondergaan, moet eers die mmakôlôlô en daarna die ngaka besny word. Die besnydenis geskied besonder vinnig en ten einde die pynkrete van die seuns te smoor, sing die mans die volgende woorde oor en oor: „Thlou - etse! Ehe, ehe - - - ehe”.

In vroeër tye is die wonde nie behandel nie, maar gedurende die kôma van 1961 is waargeneem dat 'n paar kristalletjies kaliumpermanganaat, by die Mamabolo bekend as kgakgakga, in 'n kleipot met water gegooi is. Na afloop van die besnydenis word die penis van elke seun hiermee gewas. Daar word ook vandag selfs verdowingspille aan die inisiante gegee.

Alvorens/....

- 
- 1) Sien ingevoegde plaat vir illustrasie van die kraaluitleg asook die interne organisasie daarvan.  
 2) Sien Harries C.L. : 1929 : The Laws and Customs of the Bapedi and cognate tribes of the Transvaal, bl. 66.

Alvorens die seuns dus toelating tot die kôma-kraal verkry, word al hulle kinderlike attribute soos hare, voorhuid en klere verwyder. Van nou af is hulle volledig van hulle vorige lewe geskei en staan derhalwe buitekant die gewone maatskappy.<sup>1)</sup> Die masoboro-stadium is verby en vervolgens staan die seuns bekend as badikana. Lg. benaming word egter slegs buitekant die kôma-kraal gehoor; binne die kraal word daar na hulle verwys as baloi. Hierdie benaming word gebruik omdat die inisiant, net soos baloi, altyd nakend is. Die afgesonderdheid van die inisiant en die feit dat hulle as't ware in 'n sosiale lugleegte verkeer, word verder beklemtoon deur die feit dat hulle vir die duur van die stamskool elke oggend hulle liggame met 'n mengsel van vet, as en wit klei moet smeer. Alle bevele wat gedurende hierdie tydperk aan hulle gegee word, geskied deur middel van 'n geheime taal en vir die duur van die stamskool mag die badikana nooit stap nie, maar moet altyd op 'n drafstap beweeg. Hulle afgesonderdheid van die normale lewe kom ook duidelik na vore wanneer iemand in die stamskool te sterwe kom. So 'n persoon word, net soos in die geval van 'n suigeling wat nog nie in die stamlewe opgeneem is nie, in nat grond begrawe. Die feit van die inisiant se afsterwe word aan sy ouers bekend gemaak deur sy gebreekte kosbak aan hulle te stuur. Indien hierdie voorskrifte nie nagekom word nie, sal die reën wegbly. Dit is verder van belang om te meld dat aan meeste dinge binne die kôma nuwe name gegee word. So bv. is die benaming vir 'n byl nie meer selêpê nie, maar kôkôttô en 'n mes word nie soos gewoonlik thipa genoem nie, maar seswabudi. Ook word nuwe terme gebruik om na mense buite die kôma te verwys. Wanneer daar van 'n vrou gepraat word, word die benaming moshukudu gebruik i.p.v. mosadi. en die term vir meisie verander van motsetsana na mofalana.

Met/....

---

1) Sien Eiselen W., a.w., bl. 34.

Met die aanvang van die kôma tree daar ook veranderings en verbodsbepalings in werking vir die res van die stam. Volwasse mans wat in die stamskool onderrig gee, moet hulle vir die duur daarvan geheel en al van vrouens afsonder. Gedurende hierdie tydperk mag daar nie op tamboere gespeel word nie en mans moet hulle daarvan weerhou om hulle vrouens sowel as ander persone te slaan.

Die eerste aand nadat die seuns besny is, word hulle met rus gelaat. Koue droë pap word deur jongmeisies vanaf die verskillende malapa gebring en op 'n plek, nie te na aan die kôma-kraal nie neergesit. Hier neem die baditi die pap in ontvangs, skerts met die meisies en neem dit dan na hulle slaaphutte. Dit is die laaste geleentheid waarop die baditi van die pap eet, want in die vervolg is hulle geregtig op smaakliker kos. Een van die jongere baditi wat nog nie omgang met vrouens gehad het nie en rantšebjane genoem word, neem nou weer van die pap na die skoolkraal sodat die badikana ook daarvan kan eet. Vir die eerste twee of drie dae na die besnydenis word die badikana aan geen liggaamlike beproewingstoetse onderwerp nie. Alhoewel hulle nie bedags in die kôma-kraal mag bly nie, kry hulle geleentheid om in die veld te rus. Gedurende hierdie periode word die inisiantes gewys op watter plekke hulle in die vervolg langs die vuur moet sit. Die hwatšê neem gewoonlik plaas aan die noordekant van die kôma-kraal reg teenoor die ingang van die baditi en badikana. Aan sy regterkant sit die mmakolôlô en aan sy linkerkant die ngaka. Die ander seuns kry ook sitplekke volgens hulle sosiale rang en hoe nader iemand aan die hwatšê sit, hoe suiwerder is sy afstamming of verbintenis met die kerngroep binne die stam. Sodra die badikana voldoende herstel het na die besnydenis, word die werksaamhede van die kôma met alle erns aangepak.

Die daaglikse verrigtinge begin baie vroeg, want twee of drie uur voor sonop word die badikana/baloi alreeds deur die baditi/....

baditi wakker gemaak. Een van die ouer mans wat oor die baditi aangestel is, gee opdrag dat die baloi hulle plekke langs die vuur moet inneem. Van dan tot ongeveer seweur die oggend, wanneer daar ontbyt geneem word, ontvang die baloi onderrig in stamgebruike. Hulle word gewys op die noodsaaklikheid van respekbetoning aan alle meerderes, die betuiging van lojaliteit aan die kaptein en die eerbiediging van ander persone se huweliksregte. Hiernaas word daar seker gemaak dat elke inisiant sy eie afkomsregister sowel as dié van die kaptein ken. Van die hwatsé<sup>v^</sup> word verwag om al die afkomslyne in die stam te leer. Dit is voorts belangrik dat die seuns nie slegs die name van 'n groot aantal sterre (dinaledi) ken nie, maar ook vertrouwd moet wees met die betekenis wat die verskyning en posisie van elk van hierdie sterre op 'n bepaalde tydstip inhou. Voorbeelde hiervan is die volgende:

Die verskyning van die senakawe gedurende Maart is 'n aanduiding dat die maroelaboom se vrugte binnekort sal vrot en dat die winter naby is. Naka (canopus)<sup>1)</sup> verskyn op die 25ste Mei en hiermee word die Mamabolojaar beëindig. Van alle toordokters word nou verwag om hulleself sowel as hul dolosstelle in 'n rivier te gaan was. Hierna is dit die verantwoordelikheid van elke getroude man om 'n dolosgooier te raadpleeg oor die landboumoontlikhede van die volgende jaar. Die verskyning van die aandster (sekgopets<sup>v</sup>ana) in 'n bepaalde posisie gedurende Oktober beteken dat daar met die ploëry 'n aanvang gemaak kan word. Makgala, 'n groep sterre wat op die 25ste Junie om vyfuur in die oggend in die ooste gesien kan word, dien as bevestiging dat die nuwe jaar begin het. Gedurende die maand Makgala (Junie) mag geen bouery in die stamgebied onderneem word nie. Oortreding van hierdie verbod kan onheil en rampspoed bewerkstellig. Dit word as 'n groot skande beskou indien inisiant nie die oggendster (m<sup>v</sup>phatlalatsana) tussen ander

sterre/.....

1) Sien Franz G.H. : 1931 : "Some Customs of the Transvaal Basotho" in Bantu Studies, Vol. V, No. 3, bl. 246.

sterre kan uitken nie, want dan sal hulle nooit weet wanneer die son moet opkom nie. Aan die seuns word ook vertel dat daar 'n weerligvoël in die melkweg (molalatladi) woon.

Onderrig geskied ook deur middel van raaisels. Een van die leermeesters sê iets, waarna die baloi hom singende moet antwoord. Vir die buitestaander kom dit uiters onsinnig voor en dit is derhalwe onmoontlik om die betekenis daarvan te begryp. Selfs leermeesters van die kôma kon of wou geen verduideliking hiervan gee nie. Hulle sê slegs dat dit die gebruik is en dat die baloi die wette op hierdie manier „steek”. 'n Voorbeeld van sulke raaisels is die volgende:

Leermeester: „Phala ga e none”

(Die rooibok word nie vet nie).

Baloi: „Mmôkô o a nôna”.

(Die murg word vet).

Leermeester: „Phala ga e ete, empa mokgopha oa êta”.

(Die rooibok kuier nie, maar die vel kuier).

Baloi: „Phala ga e lle, empa naka e a lla”.

(Die rooibok huil nie, maar die horing huil).

Terwyl die seuns sing, maak hulle bewegings asof hulle met 'n spies na 'n olifant steek. Daar word gesê dat hulle nie sal kan huis toe gaan, alvorens die olifant nie dood is nie. M.a.w. alvorens die kôma tot 'n einde kom, moet die inisiant eers die wette ken.

Dit word ook van die baloi verwag om 'n groot aantal liedere te leer. Soos in die geval van die raaisels, maak die woorde van hierdie liedere skynbaar geen sin uit nie. As aansporing vir die seuns om die wette gou en deeglik te bemeester, sodat hulle kan terugkeer na hulle tuistes, word die volgende lied aan hulle geleer:<sup>1)</sup>

„Julle steek die olifant met die asgaai.

Julle wys na die maan met die fluitjie.

Wanneer/....

1) Dit was nie moontlik om die presiese Sothowoorde van hierdie lied op te teken nie. Die Afrikaanse weergawe wat hier gegee word, is egter so juis as moontlik.

Wanneer dit na die weste gaan,

moet julle die kinders huis toe laat hardloop.

Die moeders huil oor hulle kinders wat weg is.

Die kinders is tussen die vuilgoed by die boomstam'.

Die meeste van die ander liedere wat gesing word, dien as lesstukke om die belangrikheid van die nakoming van stamgebruike te beklemtoon.

Soos reeds gemeld, ontvang die baloi onderrig in al die bg. dinge gedurende die vroeë oggendure. Hulle kennis hieroor word saans, wanneer hulle van die veld af terugkeer, weer getoets. Die lesse wat die seuns moet onthou, is egter so baie dat hulle nie in staat is om al die vrae wat aan hulle gestel word, te beantwoord nie. As straf vir hierdie onvermoë word hulle ongenadiglik deur die baditi met latte oor die skouers geslaan.

Die baloi kry twee maaltye per dag, een in die oggend en een teen skemeraand. Soos reeds gemeld, bestaan hulle voedsel slegs uit koue droë pap wat deur jongmeisies vanaf die verskillende malapa gebring word. Alvorens hulle kan begin eet, moet die baloi egter eers saam met een van die baditi die badimo aanroep. Dit is 'n gebed wat al om die beurt deur die moditi en baloi opgesê word en geskied soos volg:

Moditi: „Tswêlé le etla“. (Die pap kom).

Baloi: „Re tla tshoga re le jele“. (Miskien sal ons dit eet).

Moditi: „La re go se le je?“ (As julle dit nie eet nie?)

Baloi: „Ra lefa bo tshoši“. (Ons sal dit vir die miere gee).

Moditi: „Botshoši bôna?“ (Wat sal die miere daarmee maak?)

Baloi: „Ba iša badimong“. (Hulle sal dit na die badimo neem).

Moditi: „Badimo bôna?“ (Wat sal die badimo daarmee maak?)

Baloi: „Ba ja ba fetša“ (Hulle sal dit eet en klaarmaak).

Moditi: „Moriba!“ (Laat sak die koppe!)

Hierna/....



Hierna oorhandig die baditi aan elkeen van die baloi 'n groot hoeveelheid pap en hulle moet dadelik begin eet. 'n Inisiant mag nooit die kos weier wat aan hom gegee word nie. Terwyl die baloi eet, staan die baditi en rabadiya op 'n afstand en toekyk. Indien die baloi nie na die sin van die rabadiya vinnig genoeg eet nie, storm hy op die baditi af en slaan hulle met sy kerie. Op hulle beurt slaan die baditi weer die baloi met doringtakke. So word die inisiant gedwing om geweldige groot hoeveelhede van hierdie pap te eet. Indien 'n seun van die pap laat val, word hy geslaan en as 'n lafaard bespot.

Die aard van die inisiant se aktiwiteite in die stamskool bestaan verder uit 'n verskeidenheid van beproewingstoetse. Hulle word bv. daaglik uitgedryf op jagtogte. As daaraan gedink word dat die baloi vir die duur van die stamskool nie mag water drink nie, is dit te begrype dat hulle gedurende sulke jagtogte geweldig dors word. Dit gebeur dan ook dikwels dat hierdie verbod oortree word. Nie slegs die oortreder nie, maar al die baloi word in so 'n geval met latte en doringtakke deur die baditi geslaan. By gebrek aan groter wild, word daar vandag slegs jag gemaak op voëls, hase en klein bokkies, soos duikers en steenbokke. Van die buit kry die baloi egter niks. Dit word verdeel tussen die rabadiya, kaptein en baditi.

Tesame met hierdie daaglikse jagtogte is daar ook ander beproewings wat die seuns moet deurgaen en dit is duidelik dat die baditi groot behae daarin skeep om die baloi te folter en die lewe vir hulle moeilik te maak. Nie slegs word hulle gestraf vir die geringste oortreding wat in die stamskool begaan word nie, maar ook vir ou sondes terwyl hulle nog mašoboro was. Verder word die baloi verplig om in die koue winternagte sonder enige komberse te slaap. „Bokmelk drink” is sekerlik een van die kwaaieste liggaamlike beproewings wat toegepas word. Stokkies word tussen die vingers van die betrokke/...

betrokke inisiant gesit, die vingers word baie hard teen mekaar gedruk en stadig heen en weer beweeg. Op hierdie wyse word die vleis van die vingers afgeskeur. Van die seuns word ook verwag om 'n stuk vleis wat in 'n doringbos gegooi is, met hulle tande daar uit te haal, sodat die dorings hulle in die gesig kan steek. 'n Straf wat bekend staan as die „betaal van die bogadi“, verskaf blykbaar groot genot aan die baditi. Een van die ouer mans vra aan 'n inisiant of hy 'n vrou het. Wanneer hy antwoord dat dit nie die geval is nie, word aan hom gevra of hy in staat is om te trou. Indien hy positief antwoord, kry hy opdrag om die „bogadi“ - 'n gloeiende vuurstomp - in sy hand te neem en aan sy verloofde se mense te besorg. Die inisiant moet nou die gloeiende stomp in sy hand neem en voor een van die baditi wat n ent daarvandaan staan, gaan neersit.

Gedurende die tweede helfte van die stamskool is daar 'n merkwaardige verslapping in die strengheid van die dissipline. Hierdie stadium neem 'n aanvang nadat die „voorvadergees“ aan die inisiant voorgestel is. Die ouer mans plant nl. gedurende die nag 'n paal van omtrent 24' lank in die middel van die kôma-kraal. Aan die bopunt daarvan hang die vel van 'n berghaas (hlôlô). Voordat die seuns die oggend wakker gemaak word, neem een van die mans stelling in bo-op die paal. Hy is slegs in 'n stertriem gekleed. Sodra die seuns hierdie vreemde verskynsel sien, word hulle onder die indruk gebring dat dit 'n voorvadergees is. Vervolgens spreek lg. hulle toe: „Le banna bjale, re le louleditš<sup>v</sup>e marumô, le se ke la ja letsoai“. (Julle is nou manne, ons het vir julle spiese skerp gemaak, julle moet nie die sout eet nie). Hiermee word eintlik bedoel dat die inisiant, noudat hulle besny is, nie vrouens moet oorval nie. Dit is terselfdertyd ook 'n vermaning dat die seuns, nadat hulle getroud is, nie owerspel moet pleeg nie. 'n Lewensvoorskrif word dus op hierdie wyse religieus gemotiveer. Na die verskyning van die „voorvadergees“/....

gees" sit die seuns, wanneer hulle onderrig ontvang, nie meer soos voorheen met hulle regtersye na die vuur nie, maar wel met hulle linkersye.

'n Paar dae voor die afsluiting van die kôma, word daar 'n hol torinkie met plat klippe, bekend as die phiri (wolf), buite die kraal gebou. Vyf of ses skape wat deur mantona voorsien is, word op dieselfde dag binne die skoolkraal deur die baditi met kieries doodgeslaan. Die ouer mans is geregtig op die beste gedeelte van die vleis. 'n Gedeelte van die binnegoed en voorpote gaan na die baditi en die baloi kry slegs van die binnegoed en pensmis om te eet. 'n Gedeelte van die pensmis, sowel as bene van die skape, word nou teruggestuur na die mosate sodat dit naby die grafte van gestorwe kapteins begrawe kan word. In vroeër tye is hierdie afval in die beeskraal, wat ook as begraafplaas vir die kapteins gedien het, begrawe. Die kaptein of een van die bakgomana neem vervolgens 'n bietjie bier en snuif, gooi dit op die grond uit waar die bene en pensmis begrawe is, en rig die volgende gebed aan die badimo:

„E noang joala ke jo uwe,  
le fôla ke yè uwe le yôna le tagé.  
Refêng kgotso lena bo-koko, le bo-rakgolo  
le batswadi, go tee le wêna Modimo.  
Ga re hlalole”.

Vertaling:

Daar is bier drink julle dit,  
en ook die tabak, snuif julle dit.  
Gee julle ons vrede, julle ons oumas en oupas  
en ouers, gesamentlik met jy Modimo.  
Ons onderskei nie.

Op hierdie wyse word die badimo versoek om alle stamlede te beskerm teen gevare wat hulle vir die duur van die stamskool bedreig.

Terwyl/....

Terwyl die badikana op die laaste dag van die kôma uitgedryf word om hulle, onder toesig van die baditi in 'n dam te gaan was, verbrand die ouer mans die kraal en gooi die as binne die hol torinkie. Die inisiante moet glo dat die kôma-kraal op 'n magiese wyse verdwyn. Nadat die seuns hulleself gewas het, staan hulle nie meer as badikana of baloi bekend nie, maar as dialoga (hulle wat onthef is). Die ouer mans, baditi en dialoga (ekv. : sealoga) kom nou almal op 'n plek in die veld bymekaar waar die moeders van die inisiante slaapmatte, komberse, beesvet en rooi poeier neergesit het. Elke sealoga ontvang 'n slaapmat en kombers en sodra dit donker is, beweeg die hele groep onder leiding van die rabadiya na die mošate waar die dialoga die nag in die kgôrô slaap. Eintlik is dit vir die inisiante 'n laaste beproewingstoets, want elkeen het slegs 'n kombers om homself mee te bedek en daar word geen vure aangesteek nie.

Vroeg die volgende oggend word die dialoga wakker gemaak en vergesel van 'n paar ouer mans, sowel as baditi, vertrek hulle na 'n plek omtrent drie myl vanaf die mošate. Hier word hulle van kop tot tone met rooi poeier (letsoku) gesmeer. Teen ongeveer tienuur die oggend keer die groep terug, maar dit is slegs die ouer mans en baditi wat die mošate mag binnegaan. Die dialoga word aangesê om op 'n afstand daarvandaan te wag. 'n Aantal beeste word nou in hulle rigting geja en die dialoga kan slegs die mošate binnekam nadat hulle die beeste in die kraal gejaag het. Hierna keer hulle terug na die kgôrô waar daar intussen 'n groot aantal mans bymekaar gekom het. Terwyl die seuns teen mekaar gedruk staan, sing die mans die kwadi ya marumô (lied van die oorlog)<sup>1)</sup> en beweeg al dansende rondom hulle. Volgens segsmanne is die lesstuk wat in hierdie lied vervat is, die feit dat 'n man nie gemeenskap moet hê met 'n vrou, kort nadat sy 'n miskraam gehad het/....

1) Aangesien hierdie lied/argaïese Sotho gesing word, was dit nie moontlik om die presiese woorde daarvan op te teken nie.

het nie. Vervolgens neem die dialoga weer plaas op hulle grasmatte, waarna elkeen se moeder nader geroep word, om aan hom 'n geskenkie te oorhandig. Nadat die seuns iets gekry het om te eet, oorhandig die rabadiya aan elkeen 'n lat. Hierdie latte word badiša (wagters) genoem en is deur die ngaka met die thêbêlê-ya-melekô<sup>1)</sup>-medisyne behandel. As beskerming teen bose towerkrag wat teen hulle gerig mag word, dra die seuns dan vir die volgende veertien dae hierdie latte saam met hulle. Niemand mag egter daarmee geslaan word nie, want daar word geglo dat die lat oor die krag beskik om 'n persoon van sy verstand af te laat raak. Hierna gaan die seuns weer na die dam om die letsoku van hulle liggame af te was. Wanneer hulle terug is in die mošate, ontvang elkeen van sy vader 'n nuwe naam sowel as nuwe klere. In die mošate heers daar vir die res van die dag 'n feestelike stemming. Van die seuns wat nou as magaola (ekv. : legaola) bekend staan, word daar nie verder veel notisie geneem nie. Teen die aand word hulle toegelaat om saam met hulle ouers terug te keer huis toe.

Veertien dae later moet die magaola egter weer terugkeer na die mošate. Die baditi wat by hierdie geleentheid as masogana bekend staan, is ook teenwoordig. Alhoewel hulle die seuns in beledigende taal aanspreek, word hulle egter nie toegelaat om aan hulle te slaan nie. Soos in die stamskool, word daar op hierdie dag weer kôma-liedere gesing. Alvorens die seuns teen die namiddag kan terugkeer na hulle huise, verklaar die kaptein eers amptelik dat hulle nou aan 'n nuwe en erkende ouderdomsgroep (mophato) behoort. Ook die naam van die mophato word by hierdie geleentheid bekend gemaak. In teenwoordigheid van 'n groot aantal volwasse mans word die leier van die ouderdomsgroep, d.w.s. die seun wat in die stamskool as hwatšê bekend gestaan het, nou op 'n magiese wyse behandel. 'n

Poeier/....

---

1) Die bestanddele hiervan is dieselfde as dié van die thêbêlê-ya-kôma.

Poeier bekend as melekô word oor die snytjies gevryf wat 'n ngaka op die seun se voorkop, bors, arm- en beengewrigte gemaak het. Die bestanddele van die poeier is die volgende:

(1) Die slymerigheid van die vel van 'n paling.

Dit bewerkstellig dat die seun nie maklik deur vyande gevang sal kan word nie.

(2) 'n Stukkie van 'n kwagga se voorbeen (rapo la pitsi).

Dit maak die seun sterk en verseker ook dat hy nie gou oud sal word nie.

(3) Midderif van die leeu (letsoalo la tau). Dit maak die seun vreesloos.

(4) 'n Stukkie vel van 'n olifant se slurp (mmôgô wa tlou).

Dit verleen krag aan die seun en stel hom in staat om, soos die olifant met sy slurp, ook dinge styf vas te hou in sy hande.

(5) 'n Stukkie olifantpoot (kgatô ya tlou). Dit het die uitwerking dat die seun te swaar sal wees vir sy vyande.

(6) Brein van die erdvark (bjôkô bja thakadu). Hierdeur word dit vir die seun se vyande moeilik gemaak om naby aan hom te kom.

(7) Vet van die mamba (makhura a mokôpa). Dit maak van die seun 'n vinnige en gevaarlike persoon.

(8) Vet van die seekoei (makhura a kubu). Dit het die uitwerking dat die seun altyd kalm en koel sal bly, selfs onder die moeilikste omstandighede.

(9) Swaeltjie (nêpô). Hierdie voëltjie sit nie orals rond nie. Hy skep sy water terwyl hy op 'n dam of rivier afduik en vang sy kos in die lug. Soos die swaeltjie moet die seun nooit ledig wees nie, maar altyd doenig bly.

(10) Hart van die brulpadda (pelo ya letlametlo). Die vermoë van 'n padda om lank sonder kos te kan bly, word hierdeur op die seun oorgedra.

Wanneer die leier met die poeier behandel word, is dit nie slegs hy nie, maar ook sy hele ouderdomsgroep wat daardeur ver-

sterk/....

versterk word. Hierna word hulle as volwassenes gereken en mag hulle trou.

Die bg. besoek aan die mošate en daarmee gepaardgaande handeling is blykbaar 'n resente verskynsel in die Mamabolo-gebied. Volgens segsmanne het dit in die plek gekom van die bogwêra wat in vroeër tye plaasgevind het, 'n jaar na beëindiging van die kôma. Die bogwêra het gewoonlik 'n jaar geduur en dit is duidelik dat dit slegs 'n herhaalkursus was. Gedurende hierdie tydperk het die inisiantie bekend gestaan as bogwêra. Hulle was elk gekleed in 'n gevlegte lenderokkie wat, volgens Hoffmann, vervaardig was uit die bas van 'n sekere soort doringboom<sup>1)</sup>. Die bogwêra is gewoonlik in die mošate gehou waar die seuns snags in 'n groot byekorfvormige hut geslaap het. Om hierdie rede was dit noodsaaklik om die hoofstat op 'n magiese wyse teen die aanwending van kwaadwillige towerkrag te beskerm. Bedags moes die bogwêra onder leiding van 'n groep volwasse mans gaan jag en verdere bewys lewer, dat hulle die korrekte lewensvoorskrifte van die stam ken. Soms het hulle verskillende malapa besoek om daar kos te vra. Indien daar nie op hulle versoek gereageer is nie, is geglo dat daardie betrokke lapa deur onheil en ramspoed getref sou word.

Die doel van die bogwêra was eintlik om eenheid tussen die inisiantie te bewerkstellig, sodat hulle as 'n afsonderlike regiment, onder leiding van die kaptein se seun, saamgesnoer kon word. Hierdie regimentsvorming is egter vandag iets van die verlede en soos reeds gemeld, is al wat daarvan oor gebly het die ontstaan van afsonderlike ouderdomsgroepe.

Net soos in die geval van die kôma het die afsluiting van die bogwêra plaasgevind met die verbranding van die skoolhut sowel as die klere wat gedurende die inisiasietyd gedra was.

Die/.....

---

1) Sien Hoffmann C. : 1914/1915 : „Die Mannbarkeitsschule der Bassutho im Holzbuschgebirge Transvaals" in Zeitschrift für Kolonialsprachen, Band V, bl. 81.

Die inisiasieseremonie vir meisies neem gewoonlik 'n aanvang een jaar na die beëindiging van die kôma en staan bekend as die joale of bale. Soos in die geval van die kôma, vind dit ook gedurende die wintervakansie plaas. A.g.v. sy hedendaagse lokale karakter is die joale nie meer soos in vroeër tye 'n stamaangeleentheid nie. Elke ntona is nl. vandag daarop geregtig om 'n joale by sy eie kraal te hou. Alvorens dit kan gebeur, moet die verskillende mantona egter die verlof van die kaptein daartoe verkry. 'n Paar weke voordat die joale-kursusse begin, vergader hulle almal by die mošate en by hierdie geleentheid verklaar die kaptein amptelik: „Joale bo atšwa” (Die joale kom uit). Op hierdie wyse word daar aan elke ntona wat teenwoordig is, toestemming gegee om 'n joale te hou. Die inisiasieplegtighede vind plaas onder toesig van 'n groepie ouer vrouens.

'n Groot, byekorfvormige hut word vir die inisiantie in die ntona se kgôrô opgerig. By die ingang hiervan word daar 'n stukkie hout wat met die thêbêlê-ya-kôma-medisyne behandel is, begrawe. Net soos die geval met die seuns, word ook die meisies met hierdie medisyne behandel. Hulle kry vervolgens opdrag om hulleself van kop tot tone met 'n mengsel van as en wit klei te besmeer en nadat hulle hare afgesny is, ontvang hulle lenderokkies wat van gras gemaak is.

Die meeste van die aktiwiteite in die joale is daarop gerig om die meisies voor te berei vir die huwelikstaat en moederskap. Hulle word bv. gedwing om die gewone vrouewerk onder besondere moeilike omstandighede te verrig. Eiselen meen dat die doel hiervan is „om hulle ritueel geskik te maak vir hul later werkkring”.<sup>1)</sup> Verder ontvang hulle direkte onderrig in geslagsake en dit skyn selfs of hulle op 'n magiese wyse vir die seksuele lewe en moederskap voorberei word. Miriam Ramoefo vertel bv. dat die meisies se borste met 'n  
 \_\_\_\_\_  
 poeier/....

1) Eiselen W., a.w., bl. 42.



poeier gesmeer word nadat klein snytjies daarvoor gemaak is. Een van die toordokters in die stam bevestig die feit met die mededeling dat wanneer daar 'n joale gehou word, dit sy verantwoordelikheid is om die vrouens wat in beheer daarvan is, met 'n poeier te voorsien wat vrugbaarheid bewerkstellig.

Die korrekte stangebruike en -tradisies, sowel as 'n groot aantal liedjies en danse word ook aan die meisies geleer. Hierdie onderrig geskied bedags in die oop veld. Indien 'n man in die nabyheid kom, word hy dadelik afgeransel en alvorens die vrouens hom los, moet hy 'n losprys betaal. Soms word die meisies aan die genade van vroulike baditi oorgelaat wat hulle dwing om vir lang tye plat te sit in koue water. Hierdie beproewingstoets word ook by die Venda gedurende die vusha (inisiationsereemonie) op die jongmeisies toegepas.<sup>1)</sup>

Op die laaste dag van die joale word die skoolhut verbrand. Die meisies smeer hulleself met rooi oker en vet en daarna ontvang elkeen nuwe klere, asook 'n nuwe naam. Hierna word hulle toegelaat om na hulle huise terug te keer, waar hulle feestelik ontvang word. Hulle is nou volwasse en mag in die huwelik tree.

Die kâma en joale is sekerlik twee van die instellings by die Mamabolo, waarvan die karakter feitlik ongeskonde gebly het na kontak met die Westerse beskawing. Alhoewel daar onder veranderde tydsomstandighede nuwe aanpassings gemaak moes word, soos o.a. die feit dat 'n vader vandag 'n bedrag van R2 as „skoolgeld“ vir sy seun moet betaal, het die stamskool vandag nog dieselfde funksie in die gemeenskapslewe as in vroeër tye. Dit het nie slegs ten doel om jongmense te beskerm teen gevare wat die bereiking van puberteit vir hulle inhou nie, maar dien ook om die jongere geslag vertrouwd te maak met die gebruike en tradisies van die stam. Terselfdertyd bewerkstellig dit ook by die ouere geslag 'n periodieke versterking en opwekking

---

van/....

1) Sien Van Warmelo N.J. : 1960 : Contributions towards Venda history, religion and tribal ritual, bl. 41 (Dept. of Native Affairs, Ethnological Publications, Vol. 3.)

van die benodigde gesindhede wat van die gemeenskap, waar hulle aan behoort, 'n besondere tipe gemeenskap maak.

(c) Huweliksluiting. By die Mamabolo, soos trouens by alle Bantoestamme, kom die huwelik tussen twee persone tot stand deur 'n reeks van handelingte waardeur die volgende bewerkstellig word:

(i) 'n Geleidelike verandering in die gesindheid van twee groepe - waaraan die man en vrou wat trou respektiewelik behoort - teenoor mekaar;

(ii) Die oordra van sekere regte op 'n bepaalde vrou van een groep (dié waaraan sy behoort het), na 'n ander groep (dié van haar man). Hierdie oordrag het enersyds 'n kontraktuele karakter, d.w.s. 'n transaksie word aangegaan. Andersyds het dit 'n seremoniële karakter, m.a.w. die oordrag word ritueel bewerkstellig deur sekere handelingte;

(iii) Die invoeging van 'n groepsvreemde vrou in 'n nuwe gemeenskapsgroep, wat meebring: a) 'n verandering van haar status, b) die rituele losmaking van die bande met haar lokale groep sowel as die voorvadergeeste daarvan en c) die inlywing by en die affiliasie van die vrou met 'n nuwe lokale groep en die voorvadergeeste van hierdie groep.

In die volgende beskrywing van die huweliksluiting, gebaseer op persoonlike waarneming, sowel as ondervraging van stamlede, word getrag om lig te werp op die bg. aspekte van die Mamabolohuwelik.

Alhoewel seuns en dogters na afloop van die inisiasieseremonies toegelaat word om te trou, gebeur dit in die praktyk dat hulle eers 'n paar jaar daarna in die huwelik tree. Hierdie toedrag van sake moet toegeskryf word aan die feit dat sommige seuns hedendaags selfs op twaalfjarige leeftyd geïnisieer word. Dit gebeur ook dat jongmans soms vir baie jare moet werk alvorens hulle finansiëel daartoe in staat is om te trou.

Volgens/....

Volgens tradisionele opvattinge berus die keuse van 'n huweliksmat vir 'n jongman hoofsaaklik by sy vader. Dit het dan ook in die verlede dikwels gebeur dat twee vaders ooreengekom het dat die een se seun en die ander se dogter in latere lewe met mekaar sou trou.<sup>1)</sup> Sover vasgestel kon word, vind sodanige verlowingsooreenkomste nie meer vandag by die onderhawige stamme plaas nie.

Alhoewel 'n jongman dit vandag al meer sy reg beskou om vir homself 'n huweliksmat te kies, is hierdie keuse - in geval van 'n eerste huwelik - nogtans onderhewig aan die goedkeuring van sy vader. Normaalweg sal 'n jongman deur sy moeder aan sy vader bekendmaak dat hy wil trou en ook 'n aanduiding verskaf van wie sy keuse is. Indien die vader tot so 'n verbintenis toestem, sal hy spoedig hierna besoek aflê by die vader van die betrokke meisie. Hy neem 'n leë kalbas met hom saam en terwyl hy dit oorhandig sê hy: „Re kgopêla segô sa meetse” (Ons vra die kalbas met water). Coertze<sup>2)</sup> is van mening dat met „segô sa meetse” eintlik die reprodktiewe organe van die meisie bedoel word. Deur die kalbas aan te neem, gee die vader van die meisie te kenne dat hy gewillig is om sy dogter in die huwelik af te staan, en deur hierdie handeling word die verlowing tussen die betrokke jongman en -meisie bekragtig. Vanaf hierdie oomblik moet hulle mekaar egter vermy; hulle is vir mekaar taboe.

Nadat die vader van die jongman teruggekeer het na sy lapa, roep hy onmiddellik sy oudste suster (kgadi), sy vader se suster (rakgadi),<sup>3)</sup> sy moeder se broers (bomalome), sowel as sy ouer broers (boramogolo) bymekaar om aan hulle verslag te

doen/.....

- 
- 1) Harries skryf ook oor sulke kinderverlowings by die Pedi. (Vgl. Harries C.L., a.w., bls. 9-10).  
 2) Sien Coertze P.J. : 1939 : „Die sluiting van 'n huwelik by die Ba Moletse” in Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg, No. 4, (Jaargang 3), bl. 271.  
 3) Ook by die Venda word gevind dat die vader van die jongman se oudste suster sowel as sy vader se suster geken word in die huweliksonderhandelinge. (Sien Van Warmelo N.J.:1945: Venda Law, Part I, bl. 63).

doen oor die uitslag van sy onderhandelinge. By die lapa van die jongmeisie word dit van haar vader verwag om op dieselfde wyse verslag te doen.

'n Paar dae hierna benoem die vader van die jongmeisie 'n verteenwoordiger, bekend as mmaditsela (moeder van die paaie) om namens hom verdere onderhandelinge te voer met die vader van die jongman. Hierdie mmaditsela is gewoonlik 'n vrou. Sy kry opdrag om 'n skottelmandjie (serotoana) met graan sowel as 'n snuifkalbassie (thekgô), na die lapa van die jongman te neem. Dit is gebruikelik dat, alvorens sy die lapa van die jongman binnegaan, sy haar eers by 'n naburige lapa moet aanmeld. Hier vra sy een van die vrouens om haar na haar bestemming te vergesel. In die kraal van die jongman verneem die mmaditsela dat sy welkom is, maar dat sy ongelukkig in 'n tyd van hongersnood (tlala) gekom het. Deur middel van die persoon wat haar die kraal binne gebring het, maak sy bekend dat sy 'n skottelmandjie met graan en tabak gebring het en vra ook toestemming om weer die volgende oggend terug te gaan na haar mense. Die volgende dag vertrek sy dan ook.

Dieselfde dag besluit die vader van die jongman dat daar bier gemaak moet word. Na vier dae is die bier gereed en nadat daar een of twee skape geslag is, gaan die vader van die jongman, vergesel van sy vrou, oudste suster<sup>1)</sup> en moeder na die titikwane-plant om aan die badimo bekend te maak dat 'n vreemde vrou haar binnekort by die geledere van die familiegroep gaan voeg. Nadat die vader 'n bietjie sout (letsoai), as (môlôra) en snuif (letsoko) oor die plant gestrooi het, neem hy 'n bietjie water uit 'n kalbassie in sy mond en spuug dit oor die plant. Hy rig nou die volgende gebed tot die badimo:

„Ngoana oa lena o a nyala ga Maphoto.

Re ya le tsebiša.

Lena le tsibišane kamoka ga lena

le /.....

1) Alhoewel die kgadi nie in die lapa van haar broer woon nie, is dit belangrik dat sy by hierdie geleentheid teenwoordig moet wees.

le bao re sa ba tsebego.

Motloalô, lê mabeta,<sup>1)</sup> le letsoko šitšiuwe,  
lena badimo".

Vertaling:

Julle kind trou by Maphoto.<sup>2)</sup>

Ons laat julle weet.

Julle moet dit aan mekaar meedeel

en selfs aan hulle wat ons nie ken nie.

Daar is sout, as en snuif

vir julle badimo.

Na afloop hiervan keer die groepie terug na die lapa waar 'n groot aantal van die jongman se familielede aan vaderskant bymekaarkom, om „die saak van die troubeeste" (molato oa magadi) te bespreek. Hulle vergader rondom die snuifkalbassie wat deur die mmaditsela van die jongmeisie daar gelaat is en besluit wie dit moet oopmaak. Gewoonlik val die keuse op die jongman se geskakelde suster.<sup>3)</sup> Sy kondig dan aan dat sy bereid is om die eerste troubees te skenk en hierdeur word die snuifkalbassie „oopgemaak". Streng gesproke, is dit nie die suster wat die bees lewer nie, want eintlik is die bees, waarna hier verwys word, een van 'n aantal wat haar vader vir haar as bruidsprys ontvang het. Hierdie bees word beskou as die leier van die jongman se magadi en staan bekend as die kêta-pele. Die broers van die vader dra ook tot die huweliksbeeste by, maar die aantal daarvan is nie deur gewoonte vasgestel nie. Hierna kondig die vader aan hoeveel beeste hy beskikbaar het. Dit is belangrik dat selfs die kleur daarvan genoem word. Die totale aantal beeste is gewoonlik ses stuks. Alhoewel daar in hierdie verband vandag soms gebruik gemaak word van skape, bokke en selfs geld, /...

- 
- 1) Die rede waarom die terme motloalô en mabeta gebruik word vir sout en as respektiewelik in hierdie gebed, kon nie vasgestel word nie.
  - 2) Die naam van die betrokke familie word natuurlik hier gebruik.
  - 3) „By sommige Sotho-stamme vind mens die gebruik dat broers en susters in pare met mekaar verbind word, sodat die seuns van 'n suster trou met die dogters van die broer waarmee sy verbind is". (Coertze P.J.:1942: „Die Huwelik by die Bakoni" in Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg, No.4, Jaargang 6, bl. 300.

geld, word dit altyd uitgedruk in terme van beeste. Die waarde van 'n bees word bv. gereken op R10.

Onmiddellik nadat die „saak van die troubeeste" afgehandel is, word 'n boodskapper, bekend as morongoa, na die lapa van die jongmeisie gestuur om bekend te maak dat die magadi in aantog is. Vervolgens word 'n mmaditsela, gewoonlik 'n suster van die jongman, aangewys om die magadi na die jongmeisie se kraal te neem. Alhoewel daar van haar gepraat word as die een wat die beeste aanja, word hierdie taak eintlik deur die jongman se swaers (balamo)<sup>1)</sup> verrig. Wanneer die geselskap nou die lapa van die jongmeisie nader, word hulle op 'n afstand daarvan deur 'n aantal jongmanne, by hierdie geleentheid bekend as masogana, voorgekeer. Uiteindelik slaag die jongman se mense tog daarin om die beeste in die kraal te jaag. Geen onderhandelinge vind op daardie dag plaas nie en nadat die besoekers geëet het, gaan hulle die aand vroeg slaap.

Die volgende dag staan bekend as „die saak van die skoonmense" (molato oa bagwê). Vroeg die oggend gaan die vader van die jongmeisie, vergesel van sy naaste bloedverwante, na die titikwane-plant om daar te bid en sout, as en snuif aan die badimo te offer. Die doel hiervan is om aan die badimo bekend te maak dat 'n dogter die familiegroep gaan verlaat en haar by 'n vreemde groep gaan vestig. Dit is belangrik dat die voorvadergeeste hiervan in kennis gestel moet word, aangesien hulle nog net so belangstel in wat binne hulle familiegroep gebeur as toe hulle nog gelewe het.

Hierna vergader die familie van die jongmeisie en verteenwoordigers van die jongman in afsonderlike hutte. Die mmaditsela van die jongmeisie word nou gestuur om by die mmaditsela van die jongman te gaan verneem hoeveel beeste sy gebring het en ook wat die kleur daarvan is. Indien die jongmeisie se

familie/....

---

1) Die Mamabolo gebruik ook soms die term mogoaka vir swaer.

familie tevrede is, gee die vader opdrag aan die mmaditsela om die „mes van die beeste" te gaan vra. Hierdeur word bedoel dat daar nog 'n verdere bees, bekend as mphaka, verlang word. Hierdie bees is belangrik, want, indien dit nie geslag word nie, kan die huweliksbeeste, wanneer hulle eendag vrek, nie geslag of geëet word nie. Ook by die Venda word aangetref dat daar 'n „mes" (lufhanga) as verlowingsgeskenk betaal moet word, waarmee die skoonouers die beeste kan slag. In hierdie geval is die „mes" egter nie 'n bees nie, maar 'n hoender of bok.<sup>1)</sup> Dit kan egter genoem word dat ook by die Mamabolo die mphaka-bees in die jongste tyd al meer en meer deur 'n bok of skaap vervang word.

Dieselfde dag nog vertrek die mmaditsela van die jongman en haar helpers om die mphaka te gaan haal. Sodra hulle met die bees terugkeer by die lapa van die jongmeisie, word dit geslag. Een van die voorpote word aan die mmaditsela van die jongmeisie gegee. Die kop van die bees, wat by hierdie geleentheid bekend staan as mosomo, gaan na die mmaditsela van die jongman, sodat sy dit aan lg. se vader kan gaan wys as bevestiging dat die bees geslag is. Die persone wat die bees geslag en gaar maak het, ontvang die boudvleis (serope) terwyl die res van die vleis aan die mmaditsela van die jongman en haar helpers gegee word. Lg. groep deel hierdie vleis met die jongmeisies wat tydens hulle besoeke altyd vir hulle water aangedra het. Groot hoeveelhede bier word voorgesit en vir die res van die dag word daar feesgevier. Dit is belangrik om tydens hierdie geleentheid 'n bietjie van die bees se pensmis en bloed op die titikwane-plant uit te gooi, sodat die badimo saam met hulle afstammeling kan feesvier. Die volgende dag keer die mmaditsela van die jongman en haar gevolg terug na hulle tuiste.

Na/....

---

1) Sien Van Warmelo N.J., a.w., bls. 131, 133.

Na 'n paar dae kom die jongman nou vir die eerste keer om, soos dit gestel word, met „die kgôrô van die meisie kennis te maak" (go tseba kgôrô). Hy word vergesel van een van sy broers. Alvorens hy met sy aanstaande bruid of skoonvader mag praat, moet hy egter eers die doel van sy besoek aan die jongmeisie se mmaditsela verduidelik en aan haar vertel dat hy gekom het om met die kgôrô kennis te maak. Deur middel van die mmaditsela rig die jongmeisie se vader nou die volgende woorde aan die twee besoekers: „Magae a bo lena". (Dit is julle tuiste). Op hierdie wyse word aan hulle te kenne gegee dat hulle welkom is. Die jongman se broer antwoord vervolgens dat hulle 'n bees saambring het, waarmee hulle die kgôrô wil leer ken. Hierdie bees staan bekend as die kgomo va kgôrô (bees van die kgôrô). Vanaf hierdie oomblik mag die jongman en -meisie mekaar sien en met mekaar gesels. Die taboe wat tussen hulle bestaan het, is nou opgehef. Hulle kan vry met mekaar omgaan en word selfs toegelaat om saam te slaap. Die jongman moet egter sorgdra dat hy sy toekomstige bruid nie defloreer nie, want as dit gebeur, word hy met 'n bees beboet en daar word gesê dat hy „die kombes gebeur het".<sup>1)</sup>

Dit dien gemeld te word dat baie jong paartjies hulle nie meer vandag aan die bg. verbodsbepaling steur nie en met mekaar in aanraking kom reeds lank voordat die jongman met die meisie se kgôrô „kennis gemaak het". Aangesien sulke gedrag ten sterkste deur die ouere geslag afgekeur word, geskied sodanige ontmoetings gewoonlik in die geheim. A.g.v. die feit dat sommige jongmans vandag vir lang periodes uit die stamgebied afwesig is, gebeur dit ook dat, terwyl die huweliksonderhandelinge aan die gang is, die toekomstige bruidspaar mekaar glad nie sien nie. In so 'n geval is dit die plig van 'n broer van die betrokke jongman om namens lg. met die kgôrô van die bruid

te/.....

1) By die Ba Moletse word dieselfde uitdrukking gebruik. (Vgl. Coertze P.J. : 1939 : „Die sluiting van 'n huwelik by die Ba Moletse" in Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg, No. 4, bl. 273.



te gaan kennis maak. 'n Geval is ook bekend waar die huwelik in afwesigheid van die bruidegom voltrek is, volgens die tradisionele stangebruike. Met die terugkeer van die jongman in die stangebied moes die huwelik egter finaal bevestig word en daar is toe besluit om die bruidspaar weer in die kerk te trou.

Nadat die jongman nou kennis gemaak het met die kgôrô van die jongmeisie, vertrek hy weer na sy tuiste. Deur hierdie besoek van hom is, nie slegs die weg vir die finale totstandkoming van die huwelik gebaan nie, maar het daar ook nuwe vriendskapsbande tussen die twee betrokke families ontstaan. Hierdie vriendskapsbande word verder verstewig deur die oorhandiging van geskenke deur die familie van die jongman aan die familie van die jongmeisie. Die bruid en haar moeder ontvang bv. elkeen 'n kombers en die vader 'n jas.

Sodra daar nou 'n gees van goeie gesindheid tussen die twee families bewerkstellig is, moet die jongman deur middel van sy mmaditsela 'n formele huweliksaansoek tot sy aanstaande bruid rig. Soos by vorige geleenthede onderhandel die mmaditsela van die jongman slegs met die mmaditsela van die jongmeisie. Nadat die vader van die jongmeisie van die versoek gehoor het, rig hy hom persoonlik tot die jongman se mmaditsela met die volgende woorde:

„Re ya le tloa, re nyaka kgomo yo go kgopêla mosadi“.

(Ons hoor vir julle, ons soek die bees waarmee julle die vrou kom vra).

Hierna moet die betrokke bees oorhandig word en volgens segsmanne is die doel hiervan om die skoot van die moeder te „was“ (go mo hlatswa dirope). 'n Tweede bees wat ten doel het om die jongmeisie „op die grasmate te sit“ (go mmeya legoang) moet by hierdie geleentheid gelewer word. Hierna word daar op 'n datum besluit vir die huweliksfees en die jongman se mmaditsela keer weer terug na haar tuiste. Die jongman word nie toegelaat om teenwoordig te wees by die bg. onderhandelinge nie.

Voorbereidings/....

Vorbereidings vir die huweliksfees word nou deur die betrokke families getref. Vroeg een oggend gaan die vader en moeder van die jongmeisie na die titikwane-plant om aan die badimo te offer en hulle in te lig aangaande die komende huweliksfees. Nadat die vader as, sout en snuif op die plant gegooi het, doen hy die volgende gebed:

„Ngoana oa lena o a bekoa

o ya ga - - - -

Re ya le tsebiša,

lena badimo".

Vertaling:

Julle kind word getrou,

sy gaan by (so en so)

Ons laat julle weet,

julle badimo.

Dieselfde dag nog word die ngaka geroep om die lapa te kom versterk. 'n Poeier bestaande uit die fyngemaalde wortels van die dithupa-, mame-, bjêrê- en mphêra-plante<sup>1)</sup> en wat bekend is as thêbêlê-ya-melekô, word vir hierdie doel gebruik. Dit word op alle plekke binne die lapa en selfs ook daarbuite rondgestrooi. Hierdeur word persone wat deur die aanwending van bese towerkrag die huweliksverrigtinge wil laat skipbreukly, se planne gedwarsboom. Die thêbêlê-ya-melekô-poeier verseker bv. dat die bier nie in bloed sal verander nie en dat die vleis goed sal gaar word. Dit is ook gebruiklik om die fyngemaalde wortels van die mphêra- en bjêrê-plante in die bierpotte te gooi. Hierdeur word verseker dat op die huweliks-dag alles vreedsaam sal verloop en wanneer die gaste van die bier drink, daar geen bakleiery ontstaan nie.

Dieselfde voorsorgmaatreëls word by die lapa van die jongman getref. Vroeg een oggend gaan sy ouers na die

titikwane-plant/..

---

1) Soos reeds in 'n vorige hoofstuk beskryf, word die wortels van hierdie plante ook gebruik om die thêbêlê-ya-masoto-poeier mee te maak wat ten doel het die opwekking van liefde en goeie gesindheid by mense.

titikwane-plant en nadat die vader 'n bietjie sout, as en snuif daaroor gestrooi het, rig hy die volgende woorde tot die badimo:

„Ngoana oa lena o tliša mosadi ka gae,  
re ya le tsebisa lena badimo.

Ke mma oa lena”.

Vertaling:

Julle kind bring die vrou by die huis,

ons laat julle weet julle badimo.

Sy is julle moeder.<sup>1)</sup>

Volgens segsmanne is hierdie 'n versoek aan die badimo dat hulle die nuweling, sodra sy die familiegroep binnegebring word, moet versorg en beskerm, netsoos haar eie badimo dit voorheen gedoen het.

Vroeg die oggend op die dag van die huweliksfees smeer 'n ngaka 'n poeier, bestaande uit die fyngemaalde wortels van die modumela-, mahlotjana-, hlokoa-la-tsela- en mohlatsi-plante op die kop van die jongvrou. Dit het die uitwerking dat sy gelukkig sal wees. Intussen word daar ook een of twee beeste geslag. Sodra die bruidegom en sy familie hulle opwagting maak, neem die bruid en haar gevolg, bestaande uit vier of vyf jongmeisies, plaas op 'n grasmatjie in die middel van die lapa. In die verlede is hulle hier met 'n rooi poeier gesmeer, maar hierdie gebruik word vandag selde nagekom. Die rede hiervoor is blykbaar die feit dat die bruid vandag dikwels in 'n wit trourok gekleed is, aangesien die seremonie wat hier beskryf word, gewoonlik volg op die voltrekking van die huwelik in 'n kerk. Vervolgens ontvang die bruid 'n geskenk asook 'n nuwe naam van haar rakgadi. Dit is die plig van lg. om nou in teenwoordigheid van al die aanwesiges die bruid in te lig oor hoe sy haar moet gedra teenoor haar man en sy familie. Hierna kry die vader en moeder van die bruid ook geleentheid om geskenke aan hulle dogter te oorhandig en woorde van advies

---

aan/....

1) O.i. word hiermee bedoel dat die jongvrou in die toekoms vir die badimo sal sorg soos 'n moeder, deur toe te sien dat daar genoeg bier sal wees om aan hulle te offer.

aan haar te rig. Na afloop hiervan word daar vir die res van die dag fees gevier. In vroeër tye was die bruid en haar gevolg (diphelesi) nie toegelaat om aan die feesverrigtinge deel te neem nie, maar moes hulleself in een van die hutte afsonder.

Die volgende dag vertrek die bruidegom en sy familie, vergesel van die bruid en haar familie na eg. se lapa waar 'n tweede huweliksfees gehou word. Langs die pad gaan die bruidsgroep by elke spruitjie of diep sloot sit en weier om verder te loop, totdat hulle daartoe met klein geskenkies oorgehaal word. Dit gebeur veral wanneer hulle by die bruidegom se lapa aanland en binne genooi word. Die bruidegom se familie is nou verplig om geskenke in die vorm van bokke, hoenders of geld aan die bruid se mmaditsela te oorhandig wat dit namens die bruidsgroep in ontvangs neem. By die lapa van die bruidegom word die hele groep feestelik ontvang, maar die bruid en haar gevolg gedra hulle baie stil. Hierdie gereserveerde optrede is 'n aanduiding van die bruid se onwilligheid om die onbekende omgewing van haar man se mense binne te gaan, waar daar moontlik vreemde magiese kragte werksaam mag wees. 'n Spesiale hut word vir die bruid en haar gevolg aangewys om die nag in deur te bring.

Die volgende oggend word daar een of twee beeste geslag. Weereens neem die bruid en haar gevolg plaas op die grasmatjie in die middel van die lapa en by hierdie geleentheid ontvang sy 'n nuwe naam van haar man se rakgadi, asook geskenke van haar skoonouers. In die vervolg word sy altyd op hierdie naam aangespreek en dit kom ook algemeen voor dat dit hierdie naam is wat op bewysboekies aangebring word. Nadat die bruidegom se rakgadi, sowel as sy vader, in teenwoordigheid van al die aanwesiges die bruid ingelig het oor wat van haar in haar nuwe omgewing verwag word, word daar 'n aanvang geneem met die feestelikheid. Hierdie tweede huweliksfees kan soms vir 'n paar dae lank duur; dit hang af van hoeveel vleis en bier daar beskikbaar/....

beskikbaar is. Gedurende hierdie dae is dit nie slegs die lewendes wat verheug is, oor die huwelik wat tot stand gekom het nie, maar ook die badimo. Om hierdie rede moet die vader van die bruidegom dan sorg dat daar genoeg bier op die titikwane-plant uitgegooi word. Alvorens die familie van die bruid kan terugkeer na hulle tuistes, moet hulle eers help om die lapa skoon te maak en met mis te smeer.

In die lapa van haar man moet die bruid haar besonder nederig gedra en vir die eerste paar maande word sy aan 'n streng dissipline onderwerp. Dit word bv. van haar verwag om alreeds om vieruur in die oggend op te staan en met haar dagtaak te begin. Die ander vrouens van die lapa plaas ook baie van hulle verpligtinge, soos die haal van water en maal van koring, op haar skouers. Dit is vir die jongvrou taboe om met haar man se broers of enige van sy manlike verwante te praat alvorens hulle nie 'n klein geskenkie aan haar oorhandig het nie. Daar word dikwels getalm met die gee van sulke geskenkies en segsmanne vertel dat 'n jongvrou om hierdie rede soms vir 'n jaar of selfs langer nie met sekere persone mag praat nie.

Na verloop van 'n paar maande gee die vrou deur haar gedrag te kenne dat sy nie meer tevrede is met die wyse waarop sy behandel word nie. Wanneer sy moet pap maak, gooi sy net 'n bietjie water in die pot en wanneer sy die lapa vee, word die vuilgoed op 'n plek gelaat waar almal dit kan sien. Sodanige gedragswyse is 'n aanduiding dat die tyd aangebreek het dat sy moet teruggaan na haar mense om, soos die Mamabolo dit stel, „die toestand van bruidskap uit te gooi” (go tšholla bongwetš*ī*). Vergesel van twee jongvrouens vertrek sy nou na die lapa van haar ouers. Na 'n paar dae keer die twee vrouens terug, maar die bruid vertoef vir 'n maand of selfs langer by haar ouers. Aan die einde van hierdie tydperk stuur lg. haar egter self terug na die lapa van haar man, waar sy nou as volwaardige vrou aanvaar word.

In /....

In die voorafgaande beskrywing is reeds melding gemaak van die feit dat die huweliksluiting wat in die Mamabologebied in die reël volgens Bantoegewoontereg geskied, ook soms gepaard gaan met 'n kerklike seremonie. Dit sal op hierdie stadium insiggewend wees om die feitlike situasie voor oë te neem, soos dit hom voordoen in 'n monstergroep van 50 getroude mans. Die volgende tabel toon aan die wyses van huweliksluiting volgens persentasie, waarmee die huwelik van die mans in die monstergroep gesluit is:

Huweliksform	Aantal	Persentasie
Bantoegewoontereg	26	52
Kerklik	2	4
Bantoegewoontereg en kerklik	22	44
Siviel	-	-
Totaal	50	100

Soos uit bostaande blyk, kom die huweliksluiting volgens Bantoegewoontereg nog die meeste voor in die Mamabologebied. Dit moet as die algemene toedrag van sake beskou word vir die Bantoegebiede. Kerklike huwelike<sup>1)</sup> word meestal deur die jongere geslag aangegaan, maar dit word in baie gevalle slegs beskou as 'n seremoniële toevoeging tot die ou tradisionele gebruike. 'n Stamlid het bv. verklaar dat dit hedendaags noodsaaklik is om vandag ook in die kerk te trou, want daardeur word die voorvadergeeste van die witman tevrede gestel. As verdere verklaring van hierdie verskynsel kan ook genoem word dat 'n kerkhuwelik aan stamlede die geleentheid gee om spoggerig te vertoon in blanke kleredrag.

Huwelik/.....

1) In die kerk verloop die plegtigheid volgens die gebruik in die betrokke kerk.

Huwelik van die troonopvolger.<sup>1)</sup> Die seuns van die kaptein trou op dieselfde wyse as ander stamlede. Ook die troonopvolger kan na deurloping van die inisiasieseremonie, deur bemiddeling van sy vader, op die gewone manier in die huwelik tree. Op een of ander stadium moet hy egter met 'n vrou trou wat deur die stam aan hom gegee word, en dan word daar 'n spesiale prosedure gevolg. Sy vader, ooms aan vaderskant (borangwane), ooms aan moederskant (bomalome) en rakgadi kom bymekaar om vir hom 'n vrou, bekend as „moeder van die stam“ (mmasetshaba), te kies. As voorkeurhuwelike in hierdie verband, geld die volgende in volgorde van belangrikheid:

- (1) Huwelik met die malome se dogter.
- (2) Huwelik met die rangwane se dogter.
- (3) Huwelik met die dogter van 'n ander kaptein.

Alhoewel 'n huwelik met die malome se dogter as eerste voorkeurhuwelik geld, is Athlone Mamabolo getroud met die dogter van stamhoof Mphahlêlê naby Tshwenespoort en James Mamabolo<sup>2)</sup> met die dogter van stamhoof Matshaka van die Batlôkwa naby Soekmekaar.

Anders as in die geval met 'n gewone huwelik, is dit nie die kaptein self wat namens sy seun die eerste huweliksonderhandelinge aanknoop nie. Dit geskied vanaf die begin deur 'n mmaditsela. Lg. is gewoonlik 'n ntona. Wanneer die onderhandelinge aan die gang is, dra hierdie mmaditsela altyd 'n stok met swart volstruisvere aan die punt saam met hom. Afgesien van die feit dat die troubeeste vir die mmasetshaba deur die verskillende mantona gelewer moet word, en aansienlik meer is as wat vir 'n gewone vrou oorhandig word, geskied die verdere verrigtinge min of meer op dieselfde patroon as in die geval van 'n burgerlike huwelik. Die badimo moet in kennis gestel word van die komende gebeurtenis en deur sout, as en  
 \_\_\_\_\_  
 snuif/....

- 1) Gedurende ons tydperk van navorsing het daar geen sodanige huwelik in die Mamabologebied plaasgevind nie. Die beskrywing wat hier gegee word, is gebaseer op mededelings van stamhoof James Mamabolo en sy raadslede.
- 2) Benewens sy hoofvrou het stamhoof James Mamabolo nog vier ander vrouens.

snuif op die titikwane-plant te gooi, word hulle goeie gesindheid verkry. Dit is ook noodsaaklik dat 'n ngaka die mo<sup>v</sup>sate met die thêbêlê-ya-melekô-poeier moet versterk sodat alles tydens die huweliksfees ordelik sal verloop. Alles geskied natuurlik op 'n meer luisterryke wyse as in die geval van 'n gewone huwelik. Insteede van 'n jas of kombers, ontvang die ouers van die bruid pragtige karosse wat van luiperdvel gemaak is. Die prysliedere van gestorwe kapteins word gesing en spesiale dansuitvoerings gelewer. Aangesien die huwelik van die mmaset<sup>v</sup>shaba 'n aangeleentheid is waarby almal belang het, is feitlik alle stamlede op die dag van die huweliksfees teenwoordig.

Indien die mmaset<sup>v</sup>shaba tot vrou geneem word, nadat haar man reeds sy vader as stamhoof opgevolg het, word alle vure in die stam op die troudag doodgemaak. Hierna is dit die taak van 'n paar bakgomana om 'n nuwe vuur in die kgôrô van die kaptein te boor. Die verskillende mantona neem nou elk 'n brandende stomp uit hierdie vuur, waarmee hulle in hulle onderskeie dikgôrô ook nuwe vure aansteek. Hier kan die verskillende boramotwana weer brandende stompe kry, om by hulle eie tuis-tes mee vuur te maak. Uiteindelik kan alle vrouens by die vure van die boramotwana brandende stompe kom haal. As die huwelik plaasvind voor die bruidegom sy vader as stamhoof opgevolg het, word die vure nie geblus nie.

(d) Dood en begrafnis. Soos ander Bantoesamme verklaar ook die Mamabolo die verskynsel van die dood deur middel van 'n ou legende. Daar word vertel dat Modimo 'n verkleurmannetjie (legobu) gestuur het met 'n boodskap van ewige lewe aan die mens. Die akkedis (kgêtoane) het egter hiervan gehoor en toe besluit om aan die mense te gaan vertel dat hulle wel sal sterwe. Intussen het legobu langs die pad getalm en dit het aan kgêtoane die geleentheid gegee om eerste met sy droewige storie by die mense aan te land. Toe legobu uiteindelik sy boodskap aflewer, was dit te laat. Die mense het aan hom gesê dat, aangesien die waarheid altyd eerste kom, hulle/....



hulle nou moet glo wat kgêtoane vertel het. Vanaf daardie dag het die mense gesterf.

Dit gebeur selde dat die dood aan natuurlike oorsake toegeskryf word. In hierdie verband het die Mamabolo die volgende uitdrukking: „Letlalô la motho ga le bapoleloe” (Die vel van die mens word nie sommer in die veld gelaat nie). Wanneer die dood intree, word daar onmiddellik 'n dolosgooier geraadpleeg om deur middel van sy ditaola vas te stel wat die oorsaak daarvan is. Alhoewel dit selde gebeur, word die dood van 'n persoon soms aan die badimo toegeskryf en dan word daar gesê dat hy deur die badimo geroep is. (O bidit<sup>v</sup>swe ke badimo) Die meeste sterfgevälle word egter veroorsaak deur baloi en die kwaadwillige aanwending van towerkrag.

Die talryke gebruike, verbonde aan die dood en begrafnis onder die Bantoe, dui duidelik op die geloof dat die dood nie die einde van die mens beteken nie. So is dit ook by die Mamabolo. Die begrafnis en al die gebruike wat daarmee gepaard gaan, word slegs beskou as 'n oorgangstadium waardeur die gestorwene seremonieel gehelp word om vanaf 'n aardse lewensfase oor te gaan na 'n nuwe supernaturalistiese lewensfase.

Sodra die dood intree, begin die vroulike familieleden luidkeels ween en aan almal in die omtrek word die tyding uitgestuur. As beskerming teen hese magte wat die gestorwene mag bedreig, word die lyk nooit alleen gelaat nie; totdat die begrafnis plaasvind, word dit deur 'n paar verwante opgepas. Alvorens rigor mortis intree, word die liggaam in embrioniese posisie, met knieë teen die bors, geplaas, met die nat bas (manti) van 'n boom vasgebind en daarna in 'n beesvel of kombers toegedraai. Alle fotos en prente wat teen die muur hang, word omgedraai, sodat niemand, behalwe die familie aan vaderskant, die lyk mag sien nie. Indien die sterfgeval gedurende die nag of vroeg in die oggend plaasgevind het, is dit opvallend om te sien hoeveel vroulike familieleden en vriende deur die loop van die dag hulle opwagting maak by die lapa van/....

van die gestorwene. By geleentheid van die dood van 'n invloedryke man was daar op een stadium, gedurende die dag, nie minder nie as sestig vrouens wat met geboë hoofde in die warm son gesit het.

Indien 'n persoon vroeg in die oggend sterwe, vind die begrafnis nog dieselfde dag plaas. Tree die dood gedurende die middag in, word die dooie die volgende dag ter aarde bestel. Alhoewel die Mamabolo hulle oorledenes gewoonlik in die dag begrawe, kom daar nogtans, in ooreenstemming met die Venda-gebruik, enkele gevalle voor waar die begrafnis eers ná sononder plaasvind<sup>1)</sup>. Afgesien van Eiselen se mededeling in sy „Sekopa-Tekste“ dat „al die mense in die nag begrawe word, sodat geen kind by die begrafnis sou by wees nie“,<sup>2)</sup> word hierdie gebruik nie algemeen in die Sothowêreld aangetref nie.

Op die dag van die teraardebestelling word die begrafnis-bees, bekend as setlhabelo sa mogo, geslag. Dit is die taak van die senior manlike persoon binne die familie, om die bees met 'n byl agter die horings te kap. Sodra die bees op die grond neerslaan, word die bloed in 'n skottel opgevang. Die genoemde persoon gaan onmiddellik hiermee na die titikwane-plant en gooi dit daaroor. Hier versoek hy die badimo om die gees van die gestorwene te kom haal en die dooie, sowel as sy familieleden teen bose magte te beskerm. Dit is gebruikelik om, terwyl die bees nog stuiptrekkings gee, sy regter agterbeen af te slag en dadelik gaar te maak. 'n Ngaka word ingeroep om sy dolosse te gooi en indien hy vasstel dat 'n moloi vir die dood verantwoordelik is, word gesê dat „'n wolf die oorledene gevat het“.

Indien die oorledene 'n familiehoof of ander belangrike persoon is, word daar vir hom 'n graf onder die omheining van die beeskraal gegrawe. Ander persone word op enige plek buite

die/....

1) Sien Stayt H.A., a.w., bl. 162.

2) Eiselen W. : 1928 : „Nuwe Sesoeto Tekste van Volkekundige Belang“ in Annale v.d. Univ. van Stell., Jaargang VI, Reeks B, Afl. 3, bl. 43.

die kraal begrawe. Die graf is gewoonlik 'n vlak gat wat aan die een kant uitgehol is. Alhoewel in 'n mindere mate as in die verlede, gebeur dit vandag ook nog dat jong kindertjies in die hut waarin hulle gesterf het, begrawe word. In die jongste tyd vind teraardebestellings al meer en meer in erkende begraafplase plaas.

Dit is die taak van die oorledene se naaste manlike bloedverwante om hom na sy graf te dra. Dikwels word die lyk deur 'n spesiale opening van die huismuur of deur 'n venster na buite geneem. Selfs in die geval van kerklidmate word daar nie van die gewone ingang gebruik gemaak nie. Op pad na die graf mag geen vrouens in die nabyheid van die lyk kom nie. Hulle volg slegs op 'n afstand. Hierdie skeiding tussen die twee geslagte word ook gehandhaaf wanneer die lyk in die graf neergelaat word; behalwe die oorledene se kgadi en rakgadi, mag geen vrou dit aanskou nie. 'n Bietjie kafferkoring (mabêlêthôrô), tabak (letsoko), waatlemoenpitte (thôtsê tšā magapu) en pampoenpitte (thôtsê tšā maphotse) word saam met die lyk in die graf geplaas. In die geval van 'n nisgraf, word die holte waarin die lyk met sy kop na die ooste gesit is, eerste toegepak met klippe. Sodra die graf heeltemal opgevol is met grond, word daar 'n aantal doringtakke op geplaas. Volgens segsmanne is die doel hiervan om „bose geeste van die gestorwene af weg te hou“, asook om vir hom „'n skaduwee te besorg“. Dit is opvallend dat geen persoon wat by die teraardebestelling aanwesig is, die graf verlaat alvorens dit nie eers toegegooi en behoorlik met doringtakke beskerm is nie. Terwyl hierdie taak deur die mans verrig word, kan die geweeklaag van die vrouens op 'n ver afstand gehoor word. Daar word nie by die graf gebid nie.

Aangesien die dood altyd 'n rituele besoedeling meebring, moet alle begrafnisgangers 'n seremoniële reiniging ondergaan. By die terugkeer na die stat gooi die ngaka 'n hoeveelheid

tshidi-poeier/...

tshidi-poeier<sup>1)</sup> in 'n skottel (mogopo) met water. In volgorde van senioriteit kry almal nou geleentheid om 'n bietjie van hierdie mengsel te drink. Hierna was almal hulle hande en gesigte met water wat spesiaal vir hierdie doel by 'n rivier of spruit gehaal is. Die naaste bloedverwante van die gestorwene se hare word op hulle koppe afgesny en die vrouens moet krale en ander versierings van hulle liggame verwyder. Ongesoute vleis van die sethabelo sa mogo-bees en pap word nou aan die begrafnisgangers voorgesit. Die gestorwene se malome is by hierdie geleentheid geregtig op die nekvleis (molala). Hierdie maaltyd is eintlik 'n reinigingsrite en staan bekend as die setšhela-fees.

Indien die oorledene 'n man was, word sy vrou of vrouens vir die volgende ses maande as onrein beskou en derhalwe mag hulle geen geslagtelike omgang hê met 'n broer van die gestorwene of enige ander persoon nie. Alle minder belangrike werksaamhede word ook gedurende hierdie tydperk gestaak en geen versierings mag gedra word nie. Wanneer die routyd ten einde loop, word daar 'n tweede reinigingsfees gehou. By hierdie geleentheid word die oorledene se besittings ten toon gestel en volgens gebruik onder familieleden uitgedeel. 'n Bees wat bekend staan as die tsalela kgôrô-bees, word geslag, met die doel om „die pad na die hut van die gestorwene toe te maak“. Familieleden neem van die bloed in hulle monde en spuug dit op die titikwane-plant. Geen gebede word egter opgesê nie. Van die bene van die tsalela-kgôrô-bees word nou in die nabyheid van die oorledene se graf begrawe. Deur hierdie handeling ontvang die ontslapene 'n bees as geskenk in die geesteswêreld en sal hy in die vervolg die lewendes goedgesind wees. Sover moontlik woon alle persone wat op die begrafnis teenwoordig was, hierdie tweede reinigingsfees by. Vleis en bier word bedien en terwyl die maaltyd aan die gang is, word die prysliedere

van/....

---

1) Dit is dieselfde poeier wat aangewend word vir die behandeling van 'n onreine vrou en vir die genesing van pokke.

van die gestorwene deur die aanwesige vrouens gesing. Met hierdie fees word die rouperiode beëindig.

Wanneer 'n familiehoof of ramotwana te sterwe kom, gebeur dit soms dat sy naam aan 'n jong bulkalfie, bekend as die thokgola-bees, gegee word. Hierdie bees mag nooit geslag word nie en indien dit sou vrek, moet 'n ander een in die plek daarvan gevind word. Die thokgola word beskou as die lewende verteenwoordiger van die badimo op aarde. Soms word hier oor sy rug gegooi as offerande aan die voorvadergeeste.

Selfs by kerkklidmate is die beskouing aangaande die dood ryklik deurspek met tradisionele opvattinge en daar word gevind dat die agtergeblewenes nog streng sommige van die tradisionele gebruike navolg. In sommige gevalle is dit slegs die roudiens in die kerk en die feit dat die oorledene in 'n kis begrawe word, wat 'n Christelike kleur aan die begrafnis verleen. Selfs by die begrafnis van die seun van 'n bekende prediker in die Mamabologebied, was daar tydens die roudiens en teraardebestelling heelwat van die tradisionele gebruike merkbaar. Die setlhabelo sa mogo-bees is bv. die oggend van die begrafnis op die gebruikelike wyse geslag. Gedurende die loop van die dag het vrouens van heinde en verre gekom om aan die geweeklaag deel te neem. Gedurende die roudiens het verskeie persone gepraat oor die goeie eienskappe van die oorledene. Die ooreenkoms tussen hierdie eerbetuigings en die tradisionele prysliedere was opvallend, want elke persoon het, kort nadat hy aan de woord gekom het, op dieselfde toonhoogte begin praat as waarin die prysliedere „gesing” word. Dit kan ook genoem word dat, alhoewel die diens volgens die liturgie van die betrokke kerk verloop het, die korrekte innerlike houding teenoor die Christelike seremoniële handeling by die kerkgangers afwesig was. Die eerbiedwaardige stilte wat die Christen openbaar in die teenwoordigheid van die dood, het geheel en al ontbreek. Gedurende die verloop van die diens het daar gedurig mense die kerk binnegekome en hulle is op luidrugtige wyse deur 'n jongman/...

man aangesê waar om te sit. Selfs die prediker het met 'n hemp sonder 'n kraag die kerk binnegekom en met groot vertoon in teenwoordigheid van almal sy toga omgehang. Na die diens is die kis op 'n klein vragmotortjie geplaas en, aangesien daar nie genoeg voertuie was om almal na die begraafplaas te vervoer nie, het sommige vrouens op die „lykswa" en selfs bo-op die kis stelling ingeneem. Die lykstoet het, ten spyte van die slegte pad, teen 'n spoed van tussen veertig en vyftig myl per uur na die begraafplaas beweeg. In ooreenstemming met die tradisionele gebruik, het slegs die mans rondom die graf vergader, terwyl die vrouens bymekaar op 'n afstand daarvandaan gestaan het. Eers nadat 'n paar mans die graf toegooi en met takke bedek het, het die aanwesiges die begraafplaas verlaat. By die huis van die gestorwene se vader het familielede en vriende hulle hande en gesigte gewas. Hierna is die begrafnismaal, bestaande uit ongesoute vleis en pap, bedien.

Begrafnis van die stamhoof<sup>1)</sup> Indien 'n stamhoof te sterwe kom, word sy dood geheim gehou. Die lyk word deur twee of drie bakgomana versorg en soos in die geval van 'n gewone persoon, in 'n embrioniese posisie geplaas. 'n Swart bul word gedood deur hom met 'n spies in die hart te steek. Met die afslag word daar baie vinnig te werk gegaan, sodat die bakgomana die oorledene so gou as moontlik in die vel kan toedraai. Hierdeur word die gees van die gestorwene beskerm teen bese kragte wat dit moontlik kan benadeel. Sodra almal in die mo<sup>v</sup>sate tot ruste gekom het vir die nag, word daar 'n nisgraf onder die omheining van die beeskraal gegrawe. Die teraardebestelling van die kaptein vind plaas voor sonop die volgende môre. Waatlemoen en pampoenpitte, sowel as 'n bietjie kafferkoring word saam met hom in die graf geplaas. Volgens segsmanne is die kaptein se dood in vroeër tye geheim gehou totdat daar absolute duidelikheid bestaan het oor sy opvolger.

Teen/....

---

1) Die beskrywing wat hier gegee word, is gebaseer op mededelings van 'n paar bakgomana in die Mamabologebied.

Teen dagbreek kondig een van die bakgomana die stamhoof se dood aan met die volgende uitroep: „Re timetswe ke mollô“.  
 (Ons vuur is uitgeblus). Boodskappers word oor die hele stamgebied uitgestuur om die nuus, sowel as die datum van die stamhoof se „begrafnis“ bekend te maak.

Op die bepaalde dag vergader feitlik alle stamlede by die mošate. 'n Hele aantal beeste, o.a. weer 'n swart bul, word met 'n spies gedood en afgeslag. In die hut van die gestorwe kaptein word daar 'n houtstomp en gras in die vel van die swart bul toegedraai. Intussen ontstaan daar 'n jammerlike geweeklaag in die mošate en vrouens smeer selfs hulle oë met snuif om die vloei van trane te stimuleer.<sup>1)</sup> Asof dit die lyk van die stamhoof is, word die toegedraaide houtstomp nou deur die bakgomana na die begraafplaas geneem en in 'n nisgraf begrawe op dieselfde wyse soos reeds beskrywe. Die prosedure by die graf is dieselfde as in die geval van 'n gewone begrafnis. Almal keer daarna terug na die mošate waar alle bloedverwante deur die gestorwe stamhoof se ngaka met die thsidi-medisyne behandel word. Ongesoute vleis en pap word aan die begrafnisgangers voorgesit, waarna almal, behalwe 'n paar mantona wat vir die volgende veertien dae in die mošate bly, terugkeer na hulle tuistes.

Die dood van die kaptein bring 'n rituele besoedeling van die hele stam mee en die routyd wissel van ses maande tot 'n jaar. Aan die einde van hierdie tydperk word alle dingaka na die mošate ontbied waar 'n spesiale pot bier, bekend as mahlô a dingaka (oë van die toordokters) aan hulle voorgesit word. Hierna gooi hulle hulle dolosse om vas te stel wie vir die stamhoof se dood verantwoordelik was. Die „skuldige“ persoon is gewoonlik met die dood gestraf. Die nuwe stamhoof se ngaka, bekend as die modiša oa kgoši (wagter van die kaptein)

gooi/....

1) Hierdie kenmerkende vorm van roubetoon is eintlik 'n rituele gewoen wat deel uitmaak van die reinigingseremonies.

gooi nou van die tshidi-poeier in 'n kleipot met water. Hy neem 'n stukkie aalwyn (sekgôpha), druk dit in die mengsel en vryf daarmee oor die koppe van die gestorwe kaptein se naaste bloedverwante, waarna hy hulle hare afskeer. Nie slegs die betrokke persone word deur hierdie handeling gereinig nie, maar ook die hele stam. Die afgeskeerde hare word met beesmis gemeng en in 'n miershoop begrawe. Onder toesig van die gestorwe kaptein se kgadi word die oorledene se persoonlike besittings, soos kieries, krale, komberse, klere ens., aan sy familieledede uitgedeel. Die nuwe stamhoof is geregtig op die koninklike vlag (stok met volstruisvere), -kierie (thôka) en -spies (lerumô). Bloedverwante neem van die bloed van die tsabela kgôrô-bees in hulle monde en spuug dit oor die titikwane-plant. Van die bene van hierdie bees word ook in die nabyheid van die oorledene se graf begrawe. Van dan af verloop alles weer op die normale wyse in die stangebied. Die tamboere wat stil was gedurende die routydker, word weer gehoor en dit is nie meer taboe om aan feestelikhede deel te neem nie.

(ii) Belangrikheid van religie as saambindende faktor van die verskillende sosiale- en politieke eenhede.

In die eerste hoofstuk is reeds daarop gewys dat religieuse aangeleenthede in 'n groot mate sosiale gebeurtenisse is en dat godsdienstige ritueel en -seremonie, tesame met die uniformiteit van geloof, grootliks bydra tot sosiale deelname en groepsolidariteit. Die sosiale waarde van die rites verbonde aan voorouerverering by die Suid-Bantoe word deur die volgende stelling van Radcliffe-Brown toegelig: „.....by giving solemn and collective expression to them the rites reaffirm, renew and strengthen those sentiments on which the social solidarity depends”.<sup>1)</sup> Aangesien religie ten nouste verbind is met die sosio-politieke struktuur, sal vervolgens nagegaan word in hoe 'n mate dit daartoe bydra om solidariteit binne die verskillende/....

---

1) Radcliffe-Brown A.R. : 1956 : Structure and Function in Primitive Society, bl. 164.



lende sosiale en politieke eenhede by die Mamabolo te bewerkstellig.

(a) Die huisgesin. Aangesien die lede van 'n gesin onder leiding van die vader die bonatuurlike saam dien en as 'n eenheid daarna strewe om in die regte verhouding teenoor die supernaturalistiese kragte te staan te kom, moet die gesin inderdaad as 'n godsdienstige eenheid beskou word.

'n Tradisionele gebruik by die Mamabolo, wat vandag nog nagekom word, is die „bekendstelling” van 'n seun of dogter aan die badimo alvorens hulle 'n nuwe lewenstadium betree of iets belangriks onderneem. Indien 'n seun bv. die ouderdom bereik het om saam met ander seuns na die veld te gaan waar hy sy vader se beste oppas, moet die badimo hieroor ingelig word. In geval van 'n poligamis sal die vader al sy vrouens versoek om saam met hom en sy seun een oggend vroeg na die titikwane-plant te gaan. Terwyl die vader 'n bietjie snuif of sout op die titikwane gooi, rig hy die volgende woorde tot die badimo: „Hier is die kind wat nou deur die poort moet gaan”. Hierna kry die moeder van die seun sowel as die ander vrouens, volgens senioriteit, ook geleentheid om die seun aan die badimo „voor te stel”. 'n Soortgelyke seremonie vind plaas wanneer 'n seun of dogter op die punt staan om na die inisiasieskool te gaan. 'n Stamlid en tans student aan die Universiteitskollege van die Noorde, vertel dat hy uit respek teenoor sy ouers saam met hulle na die grafte van gestorwe familieledes gegaan het, waar die geeste versoek is om hom in die skool van die witman te help. Dit is reeds gemeld dat by die sluiting van 'n huwelik die betrokke gesinsgroepe hulle afsonderlik tot die badimo moet wend om hulle in te lig aangaande die nuwe verhoudinge wat tot stand kom.

Die bg. seremonie by die titikwane vind ook plaas wanneer 'n seun of dogter die stamgebied verlaat om by blankes te gaan werk. By sodanige geleenthede word die badimo versoek om „die poort oop te hou” sodat die kinders weer na hulle ouers

kan/....

kan terugkeer. Tydens besoeke aan hulle huis, is dit gebruiklik dat kinders weer opnuut aan die badimo „bekendgestel" moet word. Alhoewel baie kinders nie meer vandag dieselfde godsdiensstige beskouinge huldig as hulle ouers nie, slaag die tradisionele gebruike, soos uitgeleef deur die ouers binne die gesinsverband, in 'n groot mate nog steeds daarin om die gesin as 'n eenheid bymekaar te hou.

(b) Die groter gesinne-eenheid. In hoofstuk II is daarop gewys dat die ramotwana as die mees senior persoon binne sy kgôrô kwalifiseer om ook na sy dood 'n belangrike voorvadergees te word. Dit sou daarom vir lede van die kgôrô gevaarlik wees om nie die ramotwana gedurende sy lewe met die nodige respek te behandel nie. Juis aan hierdie feit het hy ook in 'n groot mate die gesag te danke wat hom in staat stel om sy nie-amptelike politieke pligte uit te voer en die eenheid binne sy kgôrô te verstewig. As lewende verteenwoordiger van reeds gestorwe lede van die groter gesinne-eenheid word die ramotwana as religieuse middelpunt binne sy kgôrô beskou. Sy belangrikheid as skakel met die badimo, veral op ekonomiese terrein, kan nie oorskat word nie. Dit is die ramotwana wat die behandelde saad aan die voorvadergeeste van die kgôrô „wys" en hulle vra om dit te seën. By geleentheid van die mokete oa teboga kom ál die lede van die kgôrô bymekaar om onder leiding van die ramotwana hulle dank aan die badimo te betuig. Dat die eenheid binne die groter gesinne-eenheid hierdeur versterk word, spreek vanself.

(c) Die wyk. 'n Wykshoof se gesag berus op dieselfde beginsels as die van 'n ramotwana. Trouens, binne sy eie nie-politieke kgôrô is 'n ntona ook self 'n ramotwana. Aangesien wykshoofde meestal ook verwante is van die kaptein, staan hulle ook in 'n verhouding met die belangrikste voorvadergeeste, die stamgeeste. Die gesag van mantona word hierdeur nog verder versterk en bring mee dat hulle belangrike religieuse middelpunte/....

punte word binne hulle afsonderlike wyke. Dit stel 'n ntona in staat om sy politieke gesag binne sy kgôrô te laat geld asook om die eenheid tussen die mense waaroor hy gesag voer, te verstewig.

Daar is reeds gewys op die belangrike rol wat die mantona speel in die jaarlikse reënseremonie en dat die reënmedisyne waarmee wykslede se landerye behandel word, slegs deur middel van die ntona van die stamhoof verkry kan word. Hierdie feit beklemtoon die afhanklikheid van wykslede van die ntona. Dit is ook lg. wat namens die lede van sy kgôrô die badimo versoek om reën te stuur. Dat daar 'n eenheid tussen mense moet ontstaan wat religieuse hulp vanuit dieselfde bron of by dieselfde persoon - in hierdie geval die ntona - ontvang, is voor die hand liggend.

Die joale met sy sterk religieuse inslag, wat vandag 'n wyksaangeleentheid geword het, dra verder by tot die verstewiging van eenheid tussen wykslede. Dit is inderdaad 'n seremoniële fokuspunt waarby inisiantie, hulle ouers en ook ander volwassenes belang het.

(d) Ouderdomsgroepe. Die eenheid tussen lede van 'n ouderdomsgroep word alreeds gesmee in die stamskool met sy sterk religieuse inslag. Na die totstandkoming van 'n ouderdomsgroep word hierdie eenheid nog verder verstewig deur die magiese behandeling van die leier. Lg. se gesag oor die lede van sy mophato spruit dus nie slegs uit die feit dat hy genealogies die senior persoon binne hierdie groep is nie, maar ook omdat die lede deur middel van hom magiese krag ontvang wat hulle as 'n groep toerus vir die lewe.

By die Bantoestamme is die funksie van ouderdomsgroepe vandag beperk tot bouwerk en die skoonmaak van lande. Soos aangetoon, kry senior ouderdomsgroepe by die Mamabolo egter ook die geleentheid om op 'n magiese wyse te verhoed dat reënwolke deur die wind weggewai word. Lede van ouderdomsgroepe beskou dit as 'n eer om vir werk van hierdie aard opgeroep te word/...

word want daardeur word hulle senioriteit beklemtoon. Deur 'n bydrae te lewer tot die rituele bedrywighede van die stam, word die eenheid binne die ouderdomsgroep opnuut versterk.

Dit kan ook genoem word dat, wanneer 'n lid van 'n ouderdomsgroep te sterwe kom, die ander lede dit as hulle plig beskou om die begrafnis by te woon.

(e) Die totemgroep. In die afdeling oor totemisme is op genoegsame wyse aangetoon dat die verhouding tussen lede van die totemgroep gebaseer is op hul deelgenootskap aan die magiese krag wat van die totemdier uitgaan. Daar is ook aangetoon dat lede van 'n totemgroep by die Mamabolo nie slegs op 'n mistieke wyse aan die totem verbind is nie, maar ook aan mekaar. So lank as wat die Mamabolo glo dat daar lewenskrag van die totemdier uitgaan, sal die eenheid tussen lede van die totemgroep bly bestaan.

(f) Die stam. Lojaliteit aan die kaptein en erkenning van sy gesag is twee van die vernaamste faktore wat die eenheidsgeheel van die stam bewaar. Die postulaat dat die basis van die kaptein se gesag in religieuse oorwegings gesoek moet word, is reeds in hoofstuk II verduidelik. Pettersson huldig ook hierdie standpunt en hy skryf as volg: „Research into the religious ideas found among the South Eastern Bantu is necessary on account of the great religious power of the chiefs in South African Bantu Society whose authority largely depends on their relations to the tribal gods.”<sup>1)</sup> Die kaptein is die senior verteenwoordiger van die senior patrilinie binne die stam en as sodanig is hy die aardse verteenwoordiger van die oorspronklike stigter van die stam, wat nou 'n voorvadergees is. As sakrale hoof tree die kaptein veral op as bemiddelaar tussen die voorvadergeeste en die stam, om vir sy „kinders” gunste van die voorvadergeeste te verkry. As sodanig is hy verantwoordelik vir 'n goeie reënval, vir die behandeling van  
die/....

---

1) Pettersson O. : 1953 : Chiefs and Gods, bl. 99.

die saad, voorspoed in die stam, vrugbaarheid van die beeste, die ingebruikneming van die oes ens. Indien dit goed gaan met die stam, word die kaptein om dié rede gedank, geprys en geseën. Sorg hy vir sy „kinders" goed gedurende sy lewe, sal ook na sy dood, wanneer hy 'n stamvoorvadergees geword het, tot hom gebid word om vir sy „kinders" te sorg. A.g.v. die religieuse belangrikheid van die kaptein kan stamlede feitlik nie sonder hom bestaan nie. Sy belangrikheid as saambindende faktor binne die stam kan nie oorskat word nie.

Die kaptein word ook op rituele wyse toebedeel met buitengewone en bonatuurlike kwaliteite en vermoëns, ten einde sy stam te beskerm en te verseker dat dit met hulle goed sal gaan. Hierdie rituele versterking van die kaptein geskied gewoonlik tydens sy seremoniële instelling as stamhoof. Die volgende beskrywing van hierdie seremonie is 'n rekonstruksie van die verrigtinge wat plaasgevind het tydens die instelling van James Mamabolo as stamhoof in 1931. Gegewens is verkry van die kaptein self sowel as ander senior stamlede. Dit kan ook genoem word dat die seremoniële handeling wat uitgevoer is tydens die instelling van stamhoof Molêpo van die BaMolêpo in 1961 groot ooreenkoms getoon het met die Mamabologebruike soos aan ons meegedeel.

Dit is gewoonlik die kaptein se jonger broer wat aankondig dat dit nou tyd is om die kaptein op sy stoel te plaas (go beya kgosi sedulong). Hierdie feit moet aan die badimo bekend gemaak word. Saam met sy rakgadi, moeder en borangwane gaan die troonopvolger een oggend vroeg na die titikwane-plant. Die rakgadi strooi 'n bietjie as, snuif en sout op die grond uit en rig die volgende woorde tot die badimo:

„Ngoana šo, o yo dula setulong sa bapagwê.

Re ya le tsebiša lena badimo.

Lena le tsebišane kamoka, le yena Modimo.

Lena le ya motseba rena ga re motsebe.

Ngoana/....

Ngoana yo o be ya ke lena, motiišeng.

Rena re tshwere maoto, lena le tshwere hlogô".

Vertaling:

Hier is die kind, hy gaan op sy vader se stoel sit.

Ons laat julle weet julle badimo.

Julle moet onder mekaar laat weet en Modimo laat weet.

Julle ken hom ons ken hom nie.

Hierdie kind word deur julle daar geplaas, versterk  
hom.

Ons hou die voet, julle hou die kop.

Boodskappers word nou deur die hele stamgebied gestuur om bekend te maak wanneer die kaptein „op die stoel geplaas gaan word". Voorbereidings vir die feestelikheid word getref in die dikgôrô van die verskillende mantona wat elk 'n groot hoeveelheid bier sowel as 'n bees na die mošate moet stuur.

Die mošate word op 'n magiese wyse deur 'n ngaka behandel. 'n Poeier, bestaande uit die fyngemaalde wortels van die mphêra-, mame-, dithupa- en bjêre-plante, bekend as thêbêlê-ya-go-fêra, word in 'n pot met bier gegooi. Nie slegs word die hele mošate met hierdie mengsel besprinkel nie, maar ook al die paaie wat na die mošate lei. Op die dag van die seremoniële instelling word die beeste wat deur die mantona voorsien is, geslag. 'n Spies waarvan die punt met die thêbêlê-ya-melekô-medisyne gesmeer is, word gebruik om die beeste mee dood te steek. 'n Stuk van 'n bees se dikderm (lela le legolo) word afgesny en nadat dit met die thêbêlê-ya-melekô-medisyne gesmeer is, word een van die punte van die dikderm toegebind. Die ngaka blaas dit soos 'n ballon op en bind daarna die ander punt ook toe. Hierdie opgeblaasde derm word nou in 'n boom gehang en bly daar totdat die feesvieringe afgehandel is. Die doel daarvan is om moeilikhede gedurende die instelling van die kaptein uit te skakel. Daar word geglo dat iemand wat met kwade gedagtes na die feesvieringe kom, se maag net soos die derm, sal opswel indien hy van die vleis eet. Al-  
vorens/....

vorens die vleis gaargemaak word, word vier klippe, bekend as die wagers van die potte (modiša oa dipitsa), met die thêbêlê-ya-melekô-medisyne behandel en rondom die vuur gepak. Die doel hiervan is om mense wat wil verhoed dat die vleis gaar word in hulle planne te dwarsboom.

Kort voor die instellingsplegtigheid heers daar groot opgewondenheid in die mosate. Die koninklike stoel (setulô sa bogoši) word in die middel van die kgôrô (vergaderplek) geplaas. Vergesel van 'n paar bakgomana en mantona, maak die troonopvolger nou sy verskyning en alvorens hy op die stoel gaan sit, word 'n karos (letata), wat van dasvelle gemaak is, voor die stoel geplaas sodat die troonopvolger se voete daarop kan rus. Met die instelling van kaptein Molêpo as stamhoof is daar naas die stoel van die troonopvolger ook drie ander stoele in die kgôrô geplaas. Hierdie stoele was gereserveer vir die Bantoe-kommissaris te Pietersburg, die Hoof Bantoe-kommissaris vir die Noordelike Gebiede sowel as Edward Lekganyane, hoof van die Zion Christian Church te Boyne. Intussen begin die vrouens om harde skril geluide te maak en die opgewondenheid onder die aanwesiges word al groter. Die troonopvolger se rakgadi tree nou na vore om die prysliedere van gestorwe kapteins sowel as dié van die troonopvolger te „sing”. Vervolgens hang sy die koninklike krale sowel as 'n luiperdvel om die nuwe kaptein se nek en skouers. 'n Rangwane van die troonopvolger tree nou na vore om „die wette aan die kaptein te gee”. Lg. word vermaan om die stam goed te regeer, want indien hy dit nie doen nie, sal hy ook nie onderdane hê nie. Die troonopvolger word ook daarop gewys dat 'n kaptein 'n kaptein is omdat hy onderdane het (kgoši ke kgoši ka batho). Ook word die kaptein gewaarsku om nie geskenke wat in die aand na hom gebring word, te ontvang nie. Deur hierdie woorde wat hy aan die kaptein rig, maak die rangwane die hek oop (o butše kgôrô) en hierna kry ander persone soos mantona en kapteins van naburige stamme geleentheid om die nuwe kaptein

met/...

met raad te bedien en hom geluk te wens met die aanvaarding van sy amp. Dit is vandag natuurlik ook gebruiklik dat 'n Bantoe-kommissaris namens die Blanke-owerheid by die instelling van 'n kaptein woorde van gelukwensing aan die nuwe kaptein rig.

Die feesvieringe wat hierna volg, hou vir twee of drie dae aan. Alle werksaamhede in die stam kom feitlik tot 'n stilstand en alle stamlede is verheug dat hulle nou weer 'n „vader" het. Gedurende hierdie feesvieringe is die eenheid tussen stamlede 'n absolute werklikheid. In 'n atmosfeer wat gelaai is met opwinding en emosie het die simbool van hulle eenheid op sy stoel gaan sit.

Na afloop van die feesvieringe word die kaptein op 'n magiese wyse met die melekô-poeier versterk. Hy word op presies dieselfde wyse behandel as die leier van 'n ouderdoms-groep na afloop van die inisiasieseremonies. Wanneer die kaptein so behandel word, is dit nie slegs hy nie, maar die hele stam wat daardeur versterk word.

Samevatting: Aangesien die stof in die voorafgaande hoofstuk nie oor die godsdiens as sodanig handel nie, ag ons dit wenslik om nou die hoof religieuse elemente daarin kortliks puntsgewyse te rekapituleer met die oog op 'n skerper beligting daarvan.

1. In hulle ekonomiese aktiwiteite maak die Mamabolo in 'n groot mate gebruik van magies-religieuse hulpmiddels as 'n vorm van versekering teen mislukkinge wat mag voortspuit uit die werking van, vir hulle onbeheerbare faktore en magte.

2. 'n Vrou wat swanger is, verkeer in 'n krisisstadium en daarom moet sy sekere taboebepalings nakoem. In geval van 'n moeilike bevalling word die hulp van 'n ngaka ingeroep wat dan, nadat hy sy dolosse geraadpleeg het, medisyne aan die vrou gee om te drink. Ook die kind wat na sy geboorte in 'n gevaarlike toestand verkeer, moet op 'n magiese wyse behandel en versterk word. Nadat die kind vir die eerste keer

uit/....



uit die hut gebring word, moet hy by die titikwane-plant aan die badimo „gewys" word. Hierdie handeling het ten doel om die kind aan die sorg van die badimo toe te vertrou.

3. (i) Voor die aanvang van die stamskool word die masoboro op 'n magiese wyse beskerm. Ook die ingange van die kôma-kraal word medisinaal behandel.

(ii) Om moontlike nadelige gevolge wat deur towerkrag teen die kaptein se seun gerig kan wees, af te wend, word junior seuns eerste besny.

(iii) Nie slegs die inisiante nie, maar ook alle stamlede is vir die duur van die kôma aan verbodsbepalings onderworpe.

(iv) Die inisiante kry twee maaltye per dag en alvorens hulle kan begin eet, moet die badimo eers aangeroep word.

(v) Die tweede helfte van die stamskool neem 'n aanvang met die verskyning van die „voorvadergees". Van hierdie „supernaturalistiese wese" ontvang die seuns sekere lewensvoorskrifte.

(vi) 'n Paar dae voor die afsluiting van die kôma word 'n paar skape binne die skoolkraal met kieres doodgeslaan. Die pensmis, sowel as bene van die skape word na die mošate gestuur sodat dit naby die grafte van gestorwe kapteins begrawe kan word. Op hierdie plek gooi die kaptein 'n bietjie bier en snuif op die grond uit en rig dan 'n gebed aan die badimo. Op hierdie wyse word die badimo versoek om alle stamlede te beskerm teen gevare wat hulle vir die duur van die stamskool bedreig.

(vii) Wanneer die verrigtinge in die stamskool ten einde loop, word die kôma-kraal verbrand. Die inisiante moet glo dat dit op 'n magiese wyse verdwyn.

(viii) Na afsluiting van die stamskool ontvang elkeen van die seuns 'n lat wat met die thêbêlê-ya-melekô-medisyne behandel is. As beskerming teen bose towerkrag wat teen hulle/....

hulle gerig mag word, dra die seuns vir die volgende veertien dae hierdie latte saam met hulle.

(ix) Alvorens die seuns wat die stamskool deurloop het deur die kaptein amptelik tot 'n nuwe ouderdomsgroep verklaar word, word die leier van die ouderdomsgroep op 'n magiese wyse behandel en versterk. Hierdie behandeling ondergaan hy namens die hele ouderdomsgroep.

(x) Met die aanvang van die inisiasieseremonies vir meisies word die inisiantie op 'n magiese wyse behandel. Ook word die inisiasielokaliteit op 'n magiese wyse beskerm.

(xi) Gedurende die joale word die meisies ritueel geskik gemaak vir hulle lewe as volwassenes. Ook word hulle op 'n magiese wyse vir die seksuele lewe en moederskap voorberei.

4. (i) Die sluiting van 'n huwelik het 'n sterk seremoniële karakter.

(ii) Na bekragtiging van die verlowing tussen 'n jongman en -meisie, moet die vader van die jongman sowel as die vader van die jongmeisie hierdie feit aan die badimo bekend maak.

(iii) Gedurende die huweliksonderhandelinge en daarmee gepaardgaande feestelikhede moet die pensmis en bloed van 'n bees op die titikwane-plant uitgegooi word, sodat die badimo saam met hulle afstammeling kan feesvier.

(iv) Voorbereidings vir die huweliksfees sluit o.a. in die magiese versterking van die jongman en -meisie se onderskeie malapa. Hierdeur word persone wat deur die aanwending van bese towerkrag die huweliksverrigtinge wil laat skipbreuk ly, se planne gedwarsboom. Weereens moet die vader van die bruidegom sowel as die vader van die bruid hulle onderskeie badimo inlig aangaande die komende huweliksfees. Vroeg die oggend op die dag van die huweliksfees word 'n poeier aan die kop van die bruid gesmeer. Dit het die uitwerking dat  
sy/....

sy gelukkig sal wees.

(v) Gedurende die tweede huweliksfees wat in die lapa van die bruidegom gehou word, is dit nie slegs die lewendes wat verheug is oor die huwelik wat tot stand gekom het nie, maar ook die badimo. Die vader van die bruidegom moet derhalwe sorg dat daar genoeg bier op die titikwane-plant uitgegooi word.

5. Dit gebeur selde dat die dood aan natuurlike oorsake toegeskryf word. Die begrafnis en al die gebruike wat daarmee gepaard gaan, word slegs beskou as 'n oorgangstadium waardeur die gestorwene seremonieel gehelp word om vanaf 'n aardse bestaan oor te gaan na 'n supernaturalistiese bestaan.

6. Die godsdiens van die Mamabolo moet gesien word as 'n belangrike saambindende faktor van die verskillende sosiale- en politieke eenhede.

---

## H O O F S T U K VI

### SLOTBESKOUIING

Uit die voorafgaande hoofstukke het dit geblyk dat, nieteenstaande Christelike beïnvloeding, die godsdienstige opvattinge van die Mamabolo nog steeds as tradisioneel bestempel kan word. Op analities-beskrywende wyse is ook aangetoon dat die godsdienstige sisteem inderdaad heg geïntegreer is met ander kultuuraspekte. Hierdie toedrag van sake moet onses insiens aan die volgende faktore toegeskryf word:

(1) Alhoewel amptelike statistieke nie beskikbaar is nie, maak Edward Lekganyane, superintendent van die Zion Christian Church te Boyne, aanspraak daarop dat ongeveer 3,000 Mamabolos lidmate is van sy kerk. As daaraan gedink word dat die groot totaal lidmate van hierdie kerk in 1954 op 80,000 geskat is, en dat die meeste daarvan Sotho en Venda is,<sup>1)</sup> kan die bg. aanspraak van Lekganyane oor die aantal Mamabololidmate binne sy kerk selfs as 'n geringskatting beskou word.

Vir die Christelike sendingaksie binne die Mamabologebied moet die aanwesigheid van 'n sterk Sionistiese beweging soos dié van Lekganyane beslis baie ontmoedigend wees. Die belangrike rol wat magie in dié kerk speel, moet bepaald daartoe bydra om die tradisionele ingewortelde opvattinge by kerklidmate nog verder te stimuleer. In hierdie verband skryf Mapena bv. die volgende omtrent sy waarnemings tydens die aanvang van die Paasfees (Kopana) te Moria, sentrum van die Zion Christian Church: „All vehicles stop at the entrance and the passengers alight. Two of the trusted men are posted at the entrance to see that this rule is observed. The passengers all file up before them. One of the two men then comes with water in a mug and sprinkles it on each of these arrivals - on the face, the front and back and on everything he has with him, including his dog. When the sprinkling is over, the

man/...

---

1) Sien Schlosser K. : 1958 : Eingeborenenkirchen in Süd-und Südwestafrika, bl. 197.

man refills the mug and causes everyone of these arrivals to take a mouthful. The can or tin from which the mug is refilled, is again refilled from a drum in a hut near the entrance. That drum contains water that has been blessed by the Bishop (Lekganyane). It is thus "Holy water". It has the power of driving away all evil and ensuring the success of the "Kopana." The numbers of the vehicles are noted. The driver and the passengers must alight. They are subjected to careful searching: all their pockets and all parts of their clothing where they can hide anything are searched by members of their sex. The interior and exterior of the vehicle are inspected thoroughly. Most people say this is done to find out if people are not carrying charms or magic potions likely to mar the festivities".<sup>1)</sup>

Waarnemings wat gedoen is op plekke aangrensende die Mamabologebied soos Moria, Mailula, Thabakgônê en Houtbosdorp, waar daar soms „kerkdienste" van die Zion Christian Church gehou word, het aan die lig gebring dat preke eintlik 'n onbelangrike deel uitmaak van hierdie kerk se liturgie. Dit word meestal vervang deur openbaringe van die kerkleier en openbare genesing. Dikwels gebeur dit ook dat oesfeeste en dankfeeste, gepaard met slagtings en offergawes die plek neem van kerkdienste. Die sterk nativistiese karakter van die Zion Christian Church, soos blyk uit die verskillende rituele taboebepalings en -reinigingsrites, asook die belangrikheid wat geheg word aan die droom as openbaringsmiddel, moet vanselfsprekend meewerk om die tradisionele godsdienstige opvattinge by lidmate in stand te hou en selfs te versterk. In hierdie verband skryf Sundkler: „The syncretistic sect becomes the bridge over which Africans are brought back to heathenism."<sup>2)</sup> Ook t.o.v. die Mamabolo wat dus leef in die skadu van 'n sterk nativistiese sinkretistiese kerk is hierdie stelling/..

- 
- 1) Mapena I.O. : 1964 : Some Observations on the Zion Christian Church. (Ongepubliseerde Verslag).
  - 2) Sundkler B.G.M. : 1948 : Bantu Prophets in South Africa, bl. 297.

stelling van toepassing.

(2) Aan die begin van hierdie studie is reeds melding gemaak van Radcliffe-Brown se standpunt dat 'n gemeenskap vir sy voortbestaan as 'n bepaalde tipe gemeenskap afhanklik is van die bestaan van 'n sisteem van gesindhede by elke lid van daardie gemeenskap. By dieselfde skrywer lees ons ook dat daar op bepaalde geleenthede deur die gemeenskap uiting gegee moet word aan hierdie kollektiewe gesindhede, deur middel van bepaalde seremonies en ritusse, om sodoende die bestaande gesindhede by die ouer lede van die gemeenskap te versterk en ook om die benodigde gesindhede by die jongere lede op te wek.<sup>1)</sup> Die afleiding kan dus gemaak word dat in 'n gemeenskap waar daar 'n premie geplaas word op die nakoming van seremoniële handeling, die tradisionele gesindhede en opvattinge van daardie gemeenskap nie maklik a.g.v. vreemde beïnvloeding deur nuwe gesindhede of opvattinge vervang sal word nie. Dit kom dus daarop neer dat die nakoming van tradisionele seremonies kulturele konserwatisme bewerkstellig.

By die Mamabolo, en veral by die stam van James Mamabolo, word gevind dat daar nog steeds 'n premie geplaas word op deelname aan die verskillende stamseremonies. Kaptein James Mamabolo is bv. 'n groot voorstaander van die stamskool en daar kan met sekerheid gekonstateer word dat gedurende sy leeftyd die ander belangrike seremonies i.v.m. die landbou ook nie in onbruik sal raak nie. Hierdie seremonies is in groot mate rituele handeling en moet gesien word as geleenthede waartydens stamlede se kennis aangaande die tradisionele godsdienstige opvattinge vermeerder en hernu word. Ook Eiselen verwys na die stamskole as „real strongholds of Bantu religion”<sup>2)</sup> Hy skryf verder: „The tribal initiation school is not only one of the main instruments for preserving tribal solidarity, but  
it/...

---

1) Sien Hoofstuk I, bl. 24.

2) Eiselen W M : 1934 : „Christianity and the Religious life of the Bantu” in Schapera I. (ed.): Western Civilization and the Natives of South Africa, bl. 78.

it is also the most successful means of winning back the sons of the Christian renegades."<sup>1)</sup>

(3) Alhoewel Marett<sup>2)</sup> se teorie dat die grondslag van die godsdiens gesoek moet word in spontane emosionele reaksies wat by die mens opgewek word deur natuurverskynsels, geensins aanvaar kan word nie, werp dit nogtans vir ons in 'n sekere sin lig op die aard van die Mamabologodsdiens. Die Mamabolo woon in 'n gebied waar weerlig en donderstorms gedurig voorkom. Weliswaar word hierdie indrukwekkende natuurverskynseis nie as bonatuurlike lewende wesens gesien nie, maar as die resultaat van die werking van 'n onpersoonlike krag wat stamlede met vrees vervul. Hierdie feit bring 'n gedurige verskerping van die tradisionele godsdiensopvattinge mee. Om lidmaat van 'n Christelike kerk te wees, is vir die Mamabolo geen waarborg dat hy teen weerlig beskerm is nie. Nie slegs heidene nie, maar ook kerklidmate maak nog steeds van magiese tegnieke gebruik as beskerming teen weerlig.

(4) In hoofstuk II is daar reeds melding gemaak van die feit dat blanke sendelinge, histories gesproke, maar eers in resente tye onder die Mamabolo begin werk het. Dit is dan te begrype waarom die sendingaksie tot dusver min welslae in die Mamabologebied gehad het.

Dit blyk dus uit die voorafgaande dat die tradisionele godsdienspatroon by die Mamabolo in 'n groot mate teen indringende Christelike beïnvloeding „beskerm" gebly het. Die gevolg hiervan was dat die Christelike beskouinge en -opvattinge wat die Mamabolo wel hulle eie gemaak het, op 'n besondere wyse deur hulle geïnterpreteer en oorgeneem is. In hierdie verband kan die volgende opmerkinge gemaak word:

Daar het 'n samevloeiing van Christelike en Mamabolo-  
begrippe/...

---

1) t.a.p., bl. 76.

2) Sien Hoofstuk I, bl.13.

begrippe plaasgevind wat aanleiding gegee het tot 'n nuwe hibridiese opvatting. Dit skyn bv. asof die Bybelse Godheid verwar word met die tradisionele Mamabolo-oppergod; 'n feit wat meegebring het dat daar nuwe eienskappe aan Modimo toegeskryf is. In teenstelling met die tradisionele opvattinge is Modimo nie meer vir die Mamabolo so ver verwyder as in die verlede nie. Hy stel vandag selfs belang in die lewe van mense op aarde en word as alomteenwoordig en alwetend beskou. Kennis van die Bybelse Godheid het dus Modimo nader aan die Mamabolo gebring. Modimo het selfs vir stamlede bereikbaar geword, want deur middel van offerandes kan „sy hart blygemaak word”.<sup>1)</sup> Die nuwe verhouding wat daar tussen mens en Oppergod ontstaan het, is egter nie die gevolg van die aanvaarding van die Christelike leerstellings nie, maar kan slegs prakties moontlik word a.g.v. die optrede van die badimo wat nou, veel meer as in die verlede, die mens in verbinding met die Oppergod bring. Dit is slegs deur middel van sy verteenwoordigers, die voorvadergeeste, dat Modimo te alle tye, tussen alle groepe binne die stam teenwoordig kan wees. Gebede en offergawes aan die Oppergod kan hom ook slegs deur middel van die badimo bereik. 'n Aantal stamlede het verklaar dat hierdie beskouing van hulle heeltemal in ooreenstemming is met die lesse wat die moruti (predikant) vir hulle in die kerk leer. Christus word gesien as 'n belangrike voorvadergees wat die nodige kontak tussen die Bybelse God en die mens bewerkstellig. Aangesien die badimo die Mamabolo egter beter ken as wat Christus hulle ken, word die badimo as die doeltreffendste skakels met Modimo beskou.

Daar is melding gemaak van die Mamabologeloof dat Modimo eendag weer sal terugkeer na die aarde.<sup>2)</sup> Of hierdie verwagting 'n tradisionele opvatting is en of dit 'n verwarring is

wat/....

---

1) Sien Hoofstuk III, bl.73.

2) Sien Hoofstuk III, bl.75.



wat ontstaan het a.g.v. kennis van die wederkoms van Christus, kan nie oor uitspraak gegee word nie.

Die opvatting dat die gees van 'n gestorwene moontlik onderworpe is aan straf alvorens dit die geesteswêreld bereik, moet beslis aan Christelike beïnvloeding toegeskryf word.<sup>1)</sup> Soos by alle Bantoestamme, was daar ook by die Mamabolo in die verlede geen sprake van straf in die hiernamaals nie.

Meeste stamlede verklaar dat hulle aan Christus glo. Dit is egter duidelik dat die meerderheid stamlede Hom nie as Saligmaker en Verlosser beskou nie. As belangrike „voorvadergees” van die blankes wat groot wondere kan verrig, het die Mamabolo aan Christus slegs 'n plek gegee binne hulle tradisionele godsdienstige beskouinge. Selfs die dolosgooiers hou rekening met „die Christus waarvan die witman vertel” en maak aanspraak daarop dat Hy tot hulle spreek deur middel van die dolosse.<sup>2)</sup>

Die aanvaarding van die Christelike leerstellinge deur kerklidmate het ook nie in alle gevalle 'n versaking van die tradisionele opvattinge meegebring nie. Om rekening te hou met al die kragte in die supernaturalistiese wêreld, beskou sommige stamlede dit vandag as noodsaaklik om aan een of ander kerk te behoort en soms is dit juis die hulp van die voorvadergeeste wat ingeroep word om „die naam van die Here Jesus te vereer”.<sup>3)</sup> Huweliksluitings in die kerk word gewoonlik gevolg deur die tradisionele seremonies,<sup>4)</sup> want hierdeur word Christus sowel as die badimo tevrede gestel.

In die voorafgaande studie is daar gewys op die aanwesigheid van 'n groot aantal gebruike en opvattinge by die Mamabolo wat Venda-agtig is. Of die voorkoms van al hierdie kultuurelemente die resultaat is van beïnvloeding vanuit Vendaland

en/....

- 
- 1) Sien Hoofstuk III, bl.81.
  - 2) Sien Hoofstuk IV bl.127.
  - 3) Sien Hoofstuk V, bl. 205.
  - 4) Sien Hoofstuk V, bl. 246.

en of sommige ook wel inherent eie aan die Sothokultuurpatroon is, kan nie oor uitspraak gegee word nie. Onses insiens sal duidelikheid in hierdie verband slegs verkry word na 'n deeglike studie en analise van die Sothokultuur soos dit aangetref word ten suide van die Mamabologebied en veral in Sekoekoenieland.

Betreffende die huidige stand en funksie van die tradisionele Mamabologodsdiens het ook die volgende duidelik uit hierdie studie geblyk:

Dieselfde godsdienstige beskouinge en magiese tegnieke wat in die verlede die gedragpatroon en lewenshouding van stamlede bepaal het, is nog steeds vandag, onder veranderde lewensomstandighede, vir die Mamabolo van belang. So het ons bv. daarop gewys dat ten einde met hulle aardse familielede wat vandag buite die stangebied werksaam is, in verbinding te tree, die badimo nuwe openbaringstegnieke ontwikkel het.<sup>1)</sup> Selfs in die vreemde openbaar die badimo hulle aan stamlede en ook buite die stangebied moet stamlede se gedrag sodanig wees dat hulle die goeie gesindheid van hulle geestelike teenhangers kan behou. Dieselfde magiese tegniek wat die Mamabolo aanwend om hom in 'n vreemde stangebied teen vreemde geeste te beskerm, word ook deur sommige trekarbeiders vandag in die Blankestede gebruik as beskerming teen die geeste van die witman.<sup>2)</sup>

Ons vind verder dat dieselfde medisyne wat gebruik word vir die opwekking van liefde ook aangewend word om die goeie gesindheid van blankes te bewerkstellig.<sup>3)</sup> Om sukses op die sportveld te verseker, word sportmanne vandag met dieselfde medisyne/....

---

1) Sien Hoofstuk III, bl.101.  
2) Sien Hoofstuk III, bl.91.  
3) Sien Hoofstuk IV, bl.161.

medisyne behandel as wat in die verlede gebruik was om krygsmanne te versterk<sup>1)</sup>. Magiese tegnieke wat in die verlede aangewend is om sukses in jagtogte te verseker, word vandag aangewend om klandisie na 'n winkel of lidmate na 'n kerk te lok.<sup>2)</sup>

Die veranderde lewensomstandighede wat daar vir die Mamabolo ingetree het na kontak met die Westerse beskawing het dus nie meegebring dat die tradisionele supernaturalistiese opvattinge versaak is nie. Trouens, nuwe probleemsituasies wat in die verlede vreemd was aan die Mamabolo, word vandag met behulp van die beproefde supernaturalistiese opvattinge en tegnieke die hoof gebied.

Ten besluite kan ons die situasie soos volg saamvat:

1. Die tradisionele religie van die Mamabolo is so lewenskragtig dat selfs vreemde en daarmee botsende religieuse elemente (soos dié eie aan die Christendom) sonder enige skade daarin verweef geraak het en so onder huidige omstandighede groter „geestelike” sekuriteit besorg.

2. Dit is so lewenskragtig dat dit selfs bly voortleef in die religieuse handeling van groot getalle gekerstende lede van die stamme.

3. As sodanig is en bly dit vandag nog 'n sterk onder-skragende faktor in die algemene kulturele aktiwiteite van die stamme selfs onder veranderde omstandighede.

---

1) Sien Hoofstuk IV, bl. 163.

2) Sien Hoofstuk V, bls. 195 en 196.

B R O N N E L Y S

- Ashton H. : 1955 : The Basuto. London.
- Beals R.L. en Hoijer H. : 1959 : An Introduction to Anthropology. New York.
- Bidney D. : 1954 : Theoretical Anthropology. New York.
- Boas. F. (ed.) : 1938 : General Anthropology. New York.
- Bothma C.V. : 1957 : Die Verwantskapsbasis van die Politieke Struktuur van die Bantshabeleng van Mothopong. (Ongepubliseerde D.Phil. verhandeling) Pretoria.
- British Association for the Advancement of Science : 1929 : Notes and Querries on Anthropology. London.
- Bruwer J.P. : 1956 : Die Bantoe van Suid-Afrika. Johannesburg.
- Buck P.H. : 1940 : Anthropology and Religion. New Haven.
- Calverton V.F.(ed.) : 1930 : The Making of Man. New York.
- Calvijn J. : 1949 : Institutie, Eerste Deel, Boek I. Delft.
- Coertze P.J. : 1931 : Dolosgooiery in Suid-Afrika. Ann. Univ. Stellenbosch, Jaargang 9, Reeks B, Afl. 2.
- : 1939 : Die Sluiting van 'n Huwelik by die Ba Moletse. Tydskr. vir Hed. Rom. Holl. Reg. Vol. 3, No. 4.
- : 1942 : Die Huwelik by die Bakoni. Tydskr. vir Hed. Rom. Holl. Reg. Vol. 6, No. 4.
- : 1956 : Filosofiese Grondslae van die Volkekunde. Hervormde Teologiese Studies.
- : (ed.) : 1960 : Inleiding tot die Algemene Volkekunde. Johannesburg.
- Cook P.A.W. : 1934 : The Education of a South African Tribe. Johannesburg.
- Dittmer K. : 1962 : Algemene Volkenkunde. (Uit die oorspronklike Duits vertaal deur Triebels L.F. en Kolsteren A.) Utrecht.
- Driberg J.H. : 1936 : The Secular Aspect of Ancestor-Worship. Africa (J.A.S.)
- Durkheim E. : 1954 : The Elementary Forms of the Religious Life. Glencoe.

- Eiselen W.M. : 1928 : Nuwe Sesoeto Tekste van Volkekundige Belang. Ann. Univ. Stellenbosch, Vol. 6, Seksie B, No. 3.
- : 1929 : Stamskole in Suid-Afrika. Pretoria.
- : 1928 : Die Eintlike Reëndiens van die Bapedi. S. Afr. J. Sci. Vol. 25.
- : 1932 : Über die Häuptlingswürde bei den Bapedi. Africa, Vol. 5, No. 3.
- : 1932 : The Art of Divination as practised by the Bamasemola. Bantu Studies, Vol. 6, No.1.
- : 1932 : Initiation Rites of the Bamasemola. Ann. Univ. Stellenbosch, Vol. 10, Reeks B, No.2.
- Evans-Pritchard E.E. : (ed.) : The Institutions of Primitive Society. Glencoe.
- Firth R. : (ed.) : 1957 : Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski. London.
- Franz G.H. : 1931 : Some Customs of the Transvaal Basotho. Bantu Studies,, Vol. 5, No. 3.
- Frazer J. : 1910 : Totemism and Exogamy, Vol. 1. London.
- Frazer J. : 1923 : The Golden Bough (Verkorte-uitgawe). London.
- Goode W.J. : 1951 : Religion among the Primitives. Glencoe.
- Hanekom C. : 1958 : Ontspanning en Vryetydsbesteding by die Bantoe van Suid-Afrika. (Ongepubliseerde M.A. verhandeling). Bloemfontein.
- Harries C.L. : 1929 : The Laws and Customs of the Bapedi and Cognate Tribes of the Transvaal. Johannesburg.
- Herskovits M.J. : 1950 : Man and his Works. New York.
- : 1958 : Cultural Anthropology. New York.
- Hoebel E.A. : 1958 : Man in the Primitive World. New York.
- Hoffmann C. : 1927/1938 : Sotho Texte aus dem Holzbuschgebirge in Transvaal. Z. Eingeb. Spr. Vols. 19, 21, 23, 28, 29.

- : 1905 : Die Götter und Heilande der heidnischen Afrikaner. Algemeine Missions-Zeitschrift. Beiblatt, Teil. 32.
- :1914/1915: Die Mannbarkeitsschule der Basutho im Holzbuschgebirge Transvaals. Z. Kol. Spr. Vol. 5.
- Hunter M. : 1936 : Reaction to Conquest. London.
- Junod H.A. : 1920 : Some Features of the Religion of the Bavenda. S. Afr. J. Sci. Vol. 27.
- : 1927 : The Life of a South African Tribe. Vol. 2, London.
- Keesing F.M. : 1958 : Cultural Anthropology. New York.
- Krige J.D. : 1937 : Traditional Origins and Tribal Relationships of the Sotho of the Northern Transvaal. Bantu Studies, Vol. 2.
- Krige E.J. : 1938 : The Place of the North-Eastern Transvaal Sotho in the South Bantu Complex. Africa, Vol. 2, No. 3.
- Krige E.J. en Krige J.D. : 1956 : The Realm of the Rain-Queen. Oxford.
- Lang A. : 1898 : The Making of Religion. London.
- Language F.J. : 1943 : Stamregering by die Tlhaping. Stellenbosch.
- Lestrade G.P. : 1927 : Some notes on the ethnic history of the Vhavenda and their Rhodesian Affinities. S. Afr. J. Sci. Vol. 24.
- Lowie R.H. : 1952 : Primitive Religion. New York.
- Malinowski B. : 1935 : Coral Gardens and their Magic. Vol. 1. London.
- : 1944 : A Scientific Theory of Culture and other Essays. New York.
- : 1945 : The Dynamics of Culture Change. London.
- : 1954 : Magic, Science and Religion. (Anchor book A23).
- Marett R.R. : 1914 : The Threshold of Religion. London.

(279)

- Merton R.K. : 1949 : Social Theory and Social Structure. Glencoe.
- Norbeck E. : 1961 : Religion in Primitive Society. New York.
- Pauw B.A. : 1960 : Religion in a Tswana Chiefdom. London.
- Penniman T.K. : 1952 : A hundred Years of Anthropology. London.
- Pettersson O. : 1953 : Chiefs and Gods. Lund.
- Potgieter E.F. : 1956 : Die Gebied en Taak van die Volkekunde. Pretoria.
- Radcliffe-Brown A.R. : 1922 : The Andaman Islanders. Cambridge.
- : 1956 : Structure and Function in Primitive Society. London.
- Reyneke J.L. : 1945 : 'n Bydrae tot die kennis van die magies-religieuse lewe van die Kwêna-stam. ( Ongepubliseerde M.A. verhandeling) Pretoria.
- Schapera I. (ed.) : 1934 : Western Civilization and the Natives of South Africa. London.
- (ed.) : 1953 : The Bantu Speaking Tribes of South Africa. London.
- Schleiermacher D.E. : : Der Christliche Glaube, Schleiermachers Werke. Dritter Band.
- Schlosser K. : 1958 : Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwestafrika. Kiel
- Schmidt W. : 1912/26 : Der Ursprung der Gottesidee. Vols. 1 - 9. Münster.
- : 1935 : The Origin and Growth of Religion. London.
- Sheddick V.G.J. : 1953 : The Southern Sotho. Ethnographic Survey of Africa, Southern Africa, Deel 2.
- Shropshire D.W.T. : 1938 : The Church and Primitive Peoples. New York.
- Spencer H.L. : 1896 : The Principles of Sociology. New York.
- Stayt H.A. : 1931 : The Bavenda. London.
- Sundkler B.G.M. : 1948 : Bantu Prophets in South Africa. London.
- Tempels P. : 1956 : Bantu Philosophie.

- Tooke W.H. : 1913 : Notes on the Geographical Distribution of the Hottentot and Bantu in South Africa. Records of the Albany Museum.
- Tylor E.B. : 1929 : Primitive Culture. Vols. 1 en 2. London.
- Van Warmelo N.J. : 1937 : A Preliminary Survey of the Bantu Tribes of South Africa. Pretoria.
- : 1940 : The Copper Miners of Musina and the Early History of the Zoutpansberg. Pretoria Government Printer. (Native Affairs Department). Ethn. Publ.
- : 1948 : Venda Law Part 1. Pretoria Government Printer. (Native Affairs Department). Ethn. Publ.
- : 1949 : Venda Law Part 4. Pretoria Government Printer. (Native Affairs Department). Ethn. Publ.
- : 1960 : Contributions towards Venda History, Religion and Tribal Ritual. Pretoria. Government Printer. (Native Affairs Department). Ethn. Publ.
- Van Zyl H.J. : 1944 : Voedsel en Voedselvoorsiening by die Baga Moletsi. (Ongepubliseerde M.A. verhandeling). Pretoria.
- : 1958 : Die Bakgatla van Mosêtlha. Johannesburg.
- Watt J.M. en Van Warmelo N.J. : 1930 : The Medicines and Practice of a Sotho Doctor. Bantu Studies, Vol. 4, No. 1.
- Westermann D. : 1934 : The African Today and Tomorrow. Lund.
- Willoughby W.C. : 1928 : The Soul of the Bantu. London.
- Ziervogel D. : 1954 : The Eastern Sotho. Pretoria.
- VERSLAE:
- G.T. Brit. War Office : 1905 : The Native Tribes of the Transvaal.
- Jaarverslag van die Dept. van Bosbou. 31 Maart 1960.
- Jäckel E.H.M. : 1939 : Genealogical Trees of I. and A. Mamabolo. (Ongepubliseerde Verslag aan die Dept. van Naturellesake).



(281)

Mapena I.O. : 1964 : Some Observations on the Zion  
Christian Church. (Ongepubli-  
seerde Verslag).

Notulen van die Naturellen Locatie Commissie (1881-1897)

Transvaalse Argief.

Transvaal Native Affairs  
Department : 1905 : A Short History of the Native  
Tribes of the Transvaal.  
Pretoria.