

## HOOFSTUK III

### DIE STAMSTRUKTUUR VAN DIE TSWANA GEMEENSAP

#### A. DIE SOSIALE ORGANISASIE

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

##### 1. Die huisgesin:

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

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

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

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

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

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

## 2. Die stamwyke (dikgôrô):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3. Die vaderreg:

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

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

#### 4. Ouderdomsgroepering:

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

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

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

#### 5. Geslagsgroepering:

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

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

## B. DIE GESAGSSTRUKTUUR

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 1. Die stamhoof of opperhoof

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

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

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

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

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

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



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

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

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

(b) Stamrade en amptenare:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### (c) Regspleging:

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

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

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

(i) Die hofstelsel en hofprosedure:

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

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

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

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

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

#### (ii) Die familiereg:

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

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

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

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

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

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

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

## 2. Die wykshoof en kgôrô-verdeling

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

### 3. Die lesika-hoof of linie-hoof

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

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

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

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

#### 4. Stam- en staatsgesag

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

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

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

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

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

### C. EKONOMIESE LEWE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### D. DIE GODSDIENSTIGE LEWE VAN DIE KGATLA

##### 1. Die tradisionele opvatting

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

## 2. Die Bakgatla en die Christendom

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

#### F. OPSOMMING

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-----

## HOOFSTUK IV

### DIE DINGAKA OF TOORDOKTERS

#### EN HUL KLASSIFISERING

##### A. BY ANDER STAMME EN DIE TSWANA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## B. KLASSIFISERING

### 1. Die dingaka wat dolosse het

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

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

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

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

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

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

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

## 2. Die dingaka wat nie dolosse het nie

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

---

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

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

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

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

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

### 3. Alle Tswana dingaka gebruik "kragmiddele" en plante

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

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

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

#### 4. Die "uitsuier" (sedupe)

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

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

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

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

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

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

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

#### 5. 'n Toornaar (moloi)

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### C. DIE VERGOEDING VAN DIE DINGAKA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### D. SAMEVATTING

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

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

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

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

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

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

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

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