

Quelques formes du chamanisme Toba

Pablo G. WRIGHT

L'institution du chamanisme dans l'ethnie Toba (famille linguistique Guaycurú) n'a pas encore été abordée systématiquement, en tenant compte en profondeur de sa complexité propre. Cette contribution a pour but de synthétiser quelques-uns des aspects de ce phénomène, à partir de données obtenues lors de trois expériences de terrain réalisées dans les années 1979, 1981 et 1982, à l'endroit appelé Colonia Aborigen de Misión Tacaglé, province de Formosa, République Argentine. Là vivent environ 350 *qom* (nom indigène des Toba) qui appartiennent à la partialité dénommée *tagejsek* ou *taksek*, littéralement «gens» ou «groupe de l'est»¹. Nous présenterons nos informations de terrain accompagnées d'un matériel bibliographique, afin d'élargir l'éventail descriptif dont nous disposons.

Les renseignements ethnographiques de terrain ont été obtenus par des enquêtes auprès d'informateurs qualifiés et par observation directe, suivant les règles générales proposées par Bórmida (1976) pour une herméneutique des cultures aborigènes.

Nous citerons d'abord quelques faits se référant aux *pi'ogonaq* (chamans), aux classes et aux formes d'obtention du pouvoir. Nous analyserons brièvement le rôle que remplit la théophanie *nowet* dans l'attribution du pouvoir aux chamans. Nous signalerons quelques modalités d'obtention de la condition de chaman et l'importance que revêt la possession des *Itawa*, c'est-à-dire «esprits auxiliaires». Nous décrirons aussi les luttes des chamans pour s'approprier les «esprits auxiliaires» et fournirons quelques renseignements sur les composantes de l'âme.

Nous ferons ensuite des remarques sur la notion de maladie, sur la thérapeutique des chamans et sur les maladies d'origine apparemment non chamanique. Nous donnerons les renseignements que nous possédons au sujet de la *nawoga*, «contagion» qui se manifeste en des moments déterminés de la vie. Finalement, nous évoquerons les *qonaganagae*, individus qui détiennent le pouvoir de nuire à leur prochain.

Le mot Toba qui désigne le chaman est *pi'ogonaq*. Son étymologie, selon Miller, pourrait remonter à la racine – *pigoq*, c'est-à-dire «sucer», une activité caractéristique du chaman (1979: 31).

Cependant, dans l'œuvre de Reyburn, le chaman est désigné par le nom de «cantador» (chanteur), mais, curieusement, cet auteur ne mentionne pas le terme indigène correspondant. Dans les différentes partialités Toba, on observe des variantes linguistiques dans de nombreux mots: c'est ainsi qu'à Tacaglé *pi'ogonaq* devient parfois *ki'ogonaq*.

Les auteurs mentionnent différentes classes de chaman. Loewen par exemple, en signale trois: «the first was the *pi'oxonaq* or the doctor who had learned to heal. Next the *natannaxanaq* was the healer who is called «curandero» in Spanish. (...) Most potent, however, was the *napin-shaxaic*, who had the power of spirits. This kind of shaman could harm or heal...» (1965: 252). Miller est d'accord avec Loewen pour les deux premières catégories, mais il donne comme troisième les *enaxanaxai*, «sorciers» qui ne font que du mal (1979: 31)². Dans l'état actuel de nos recherches chez les Toba de Tacaglé, l'existence de ces trois catégories reste à confirmer.

Nowet est la théophanie qui est à l'origine du *halojk*, pouvoir que possèdent les chamans. Plusieurs auteurs dont Loewen (1965), Cordeu (1969-70), Tomasini-Braunstein (1975), Miller (1979) et Wright (sous presse et 1981) en ont parlé. Loewen comme Miller l'écrivent *no'ouet*, ce qui correspond aux dialectes Toba de la province du Chaco. Le premier affirme que «*no'ouet* is the owner of an area» (1962: 253), tandis que le second le présente comme un puissant personnage sylvestre (1979: 38); mais tous deux soulignent le rapport existant entre *no'ouet* et les chamans.

Les réflexions de Tomasini-Braunstein sont plus en accord avec nos renseignements: *nowet* «est une théophanie ambivalente qui peut agir tantôt d'une manière positive tantôt d'une manière négative. Elle est positive lors de l'initiation du chaman (...). Elle est négative quand elle cause maladie et mort. Les chamans et certains êtres mythiques, tels que les «maîtres» des espèces animales, *sont* ou *ont* du *nowet*, du fait qu'ils participent de son type de pouvoir» (1975: 108). Bien que Cordeu ait réalisé ses travaux dans la communauté de Miraflores de la province du Chaco, ses conclusions au sujet de *nowet* sont semblables aux nôtres, et d'une certaine manière

¹ Pour une explication de l'usage de ce terme, voir Braunstein (1981: Introduction). Les termes indigènes ont été transcrits en accord avec la notation phonétique de Braunstein (1981: 11).

² La notation phonétique utilisée par Loewen (1965) et Miller (1979) est clairement explicitée dans le «Vocabulario Toba» de Buckwalter (1980).



Fig. 1. Maison familiale typique, *Ima*, des Toba d'aujourd'hui, construite au moyen de troncs de palmier, de boue et de paille. C'est là que vit la famille nucléaire. Habituellement conçu d'un seul tenant, l'espace y est parfois cloisonné pour ménager un local employé comme cuisine ou dépôt. Sauf lorsqu'il fait mauvais temps, la vie s'organise hors de la maison, sous l'auvent ou en un endroit ombragé. La tradition veut que les maisons se regroupent selon les liens de parenté élargie et il se forme ainsi des ensembles habités plus ou moins éloignés les uns des autres. Photo de l'auteur, 1982.

à celles de Tomasini-Braunstein: *nowet* est «en définitive le réceptacle et la mesure de la relation avec le *numen*; une déité, mais aussi le paradigme du puissant. De là, la multiplicité des caractères assumés par les entités et les expressions sacrées englobées sous ce nom» (1969-70: 85). De même, à la différence de Loewen et de Miller, on observera que parmi les Toba de Tacaaglé, le sens de *nowet* ne se restreint pas à celui d'un «maître» d'une région (en fait, tous les «maîtres» des différentes régions et des espèces qui y habitent sont *nowet*), mais qu'il est aussi le «paradigme du puissant». Dans le cosmos toba, tout pouvoir se rapporte d'une manière ou d'une autre à *nowet*. Ainsi, l'identification entre *pi'ogonaq* et *nowet*, termes qu'un même informateur peut employer indifféremment dans la conversation, est fréquente³.

Il existe plusieurs manières pour un individu d'accéder à la condition de chaman. En voici quelques-unes:

1. Par transmission, de père à fils ou de grand-père à petit-fils, du pouvoir *halojk* ou d'une partie

de celui-ci au moyen de la salive. Quand l'enfant est encore petit, le père lui met de sa salive dans la bouche, croyant ainsi lui «transmettre» le pouvoir; quand l'enfant grandira, son *halojk* se développera, et il pourra être chaman. Loewen (1965: 252), Cordeu (1969-70: 98) et Miller (1979: 31) présentent des cas plus ou moins semblables.

2. Par le contact en forêt avec *nowet*. Reyburn remarque que les futurs chamans pénètrent fréquemment dans la forêt pour entrer en rapport avec les esprits (1954: 38). Dans ce milieu propice, les hommes rencontrent des «*daimones* (...) perçus comme des figures anthropomorphes, mais avec divers attributs animaux, ou parfois comme des animaux, mais avec de nombreux éléments symbolisant leur double nature, ou encore comme des arbres ou des plantes» (Pagés Larraya, 1982). Chez les Toba, les *nowet* exercent dans différentes régions: on peut donc également les voir dans les palmeraies, dans les champs *nenaga*, dans les marais *qajim*, ou dans les innombrables lagunes et rivières de la région du Chaco. *Nowet* se manifeste et offre son pouvoir qui peut être

³ Chez les Toba de Tacaaglé, *nowet* semble avoir la connotation de «démoniaque», dans le sens de «non-humain», d'«autre». *Nowet* est toujours *Ilja* («un autre»)

quand on l'applique à des personnes qui ont une morphologie humaine, mais qui n'étant pas humaines, sont suspectées d'être *nowet*.



Fig. 2. Usage de la thérapeutique traditionnelle par le souffle, ici lors d'une séance collective de guérison dans la maison d'un malade gravement atteint par l'action d'un chaman d'une communauté voisine. Combiné avec la technique de la succion, le souffle a pouvoir d'extraire du corps du patient les agents pernicioeux, causes de la maladie. Photo de l'auteur, 1982.

reçu dans son entier ou en partie. Rares sont les individus qui acceptent la totalité du pouvoir offert, chacun n'étant pas préparé à en posséder autant.

3. A la faveur du sommeil *coğon* ou de visions *logok*. Wright (1981) s'est étendu particulièrement sur ce sujet et Miller (1979) mentionne l'acquisition du pouvoir au moyen du sommeil. On peut trouver chez Heredia (1978) quelques renseignements sur l'expérience onirique chez les Toba.

4. Par la maîtrise d'une maladie, ce qui a pour conséquence l'acquisition de son pouvoir. C'est ce qui arrive lorsque quelqu'un guérit sans avoir eu recours à un chaman.

La transmission de pouvoir *halojk* aux hommes se concrétise toujours par la possession de *Itawa* (littéralement «son camarade»), c'est-à-dire d'esprits auxiliaires grâce auxquels le chaman peut agir. Dans de nombreux cas, comme l'ont souligné Tomasini-Braunstein (1975), les tâches qu'accomplit le chaman ne sont pas curatives, mais au contraire causes de maladie pour ses congénères. Cela est possible parce que le pouvoir transmis par *nowet* est ambivalent. Ainsi pour obtenir un gibier abondant, on peut faire appel à un chaman qui, du fait de sa relation avec les

«maîtres des animaux» peut leur demander d'envoyer des proies aux chasseurs. Les relations du chaman avec les «maîtres des animaux» sont possibles parce que ceux-ci sont *nowet*, et que de nombreux chamans possèdent de leur pouvoir. Le pouvoir d'autres *nowet* permet d'être habile à la danse-crapaud *nmi'*, ou encore de jouer avec maîtrise des instruments de musique tels que le violon monocorde *mwike*, la flûte de roseau *naš-jere* ou la harpe *toropa*.

Divers auteurs dont Reyburn ont signalé que la quête d'esprits auxiliaires était une démarche centrale du chamanisme Toba (1954: 38-39). De son côté, Métraux écrit que «... le chaman a à son service un esprit familier qui réalise en sa faveur toutes les tâches difficiles et qui le renseigne sur tous les faits secrets ou futurs» (1954: 304). Le nombre d'esprits auxiliaires possédés par un chaman indique la mesure de son pouvoir. A ce propos, Cordeu cite le cas d'un chaman, le cacique Soria, «qui assurait être en rapport avec pas moins de huit camarades» (1960-70: 304). Toutefois l'important n'est pas seulement le nombre mais aussi la qualité des esprits auxiliaires car il en existe de plus puissants que d'autres comme par exemple *arağanaq*, la vipère, ou *pitet*, le «roi» ou «père» des os⁴.

⁴ Vuoto, L. (1981) et Vuoto, P. (1981) mentionnent des

espèces animales et végétales remplissant les fonctions de *Itawa*.

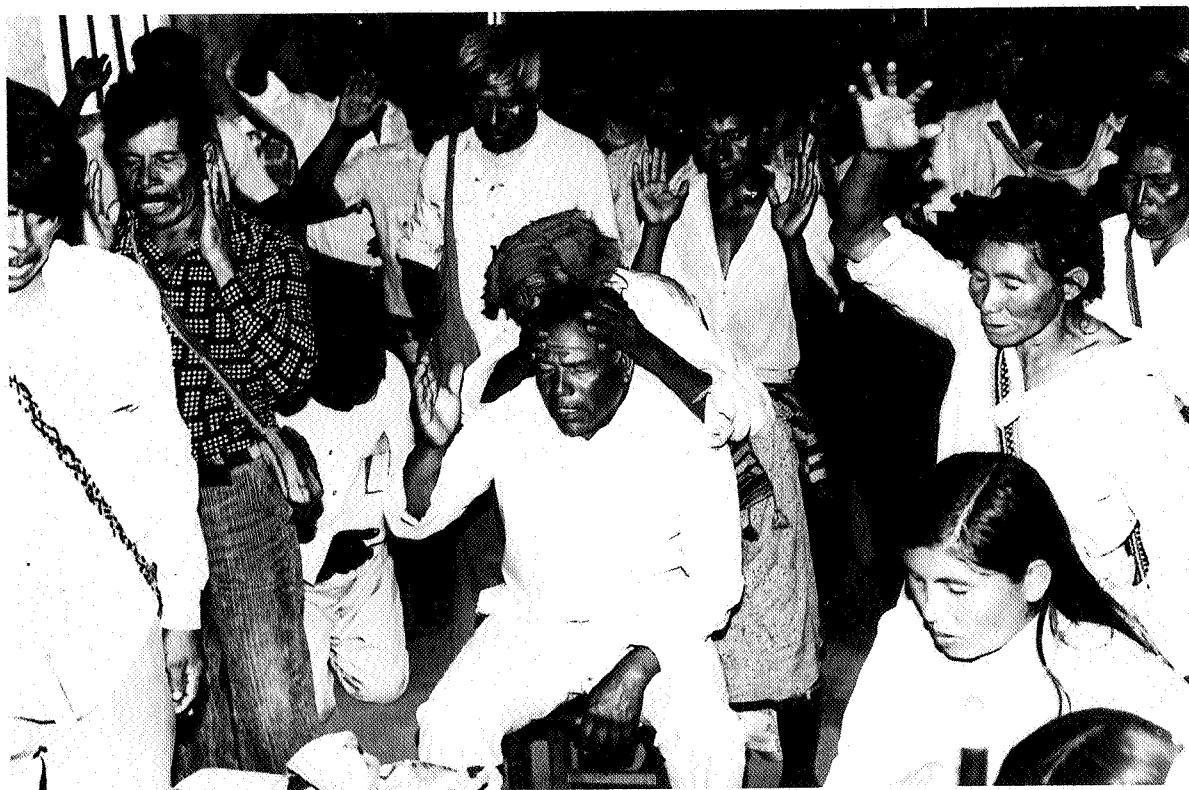


Fig. 3. Vieille femme chamane, *pi'ogonagae*, guérissant un malade lors d'une cérémonie du culte pentecôtiste. Chez les Toba, nombreux sont les chamans réputés qui se rendent à ces réunions et participent activement au rituel de guérison. A noter que les fidèles prient pour aider à l'amélioration du malade et que plusieurs d'entre eux portent des bibles, serrées dans de petites poches suspendues en bandoulière, auxquelles ils attribuent un pouvoir curatif. Photo de l'auteur, 1982.

La possession des esprits auxiliaires n'est pas permanente, les chamans s'engageant dans des luttes impitoyables pour se les approprier. Ces luttes dites *nigena* ont lieu d'habitude pendant la nuit, quand le *Ik'i*, l'une des composantes spirituelles du chaman (littéralement «son image») se met à «marcher» et va à la rencontre des *Ik'i* d'autres chamans. A ce propos, Ducci indique que les Toba de Tacaaglè croyaient «à l'existence de l'âme humaine qu'ils appellent *nquihi*. Celle-ci, d'après eux, voyage et se laisse parfois voir, terrifiant les gens et les empêchant de dormir tranquillement» (1904: 12). Karsten signale que l'âme se détache du corps pendant le sommeil ou la mort (1932: 120 et 189); Métraux rapporte que les Toba expliquent le phénomène du sommeil en disant que l'âme se détache momentanément du corps (1937: 187), et Loewen identifie le *nqui'i* avec l'âme (1965: 253). Chez tous ces auteurs apparaît donc l'idée que l'âme se sépare du corps pendant le sommeil. Bien que nous n'ayons pas étudié de manière exhaustive la notion de personne chez les Toba, nous pouvons cependant affirmer qu'il n'existe pas «une âme» mais une série de composantes spirituelles qui façonnent l'intégrité de la personne, en particulier le *Ik'i*

mentionné plus haut et le *lpaqal*, «son ombre». La conception dualiste corps-âme de notre culture occidentale est donc absente.

Miller identifie le *lqui'i* avec l'âme du chaman qui peut «quelquefois entrer en lutte avec celle d'un autre chaman, la bataille pouvant être mortelle» (1979: 40). D'après nos informations, les affrontements peuvent se dérouler entre les *Ik'i* des chamans eux-mêmes ou aussi entre leurs esprits auxiliaires comme s'ils formaient «des armées». Dans ce dernier cas, celui qui possède les esprits les plus puissants sera assuré de la victoire, s'appropriant par là même ceux de l'adversaire. Loewen explique les moyens employés pour y parvenir: «the battleground was always some innocent tribesman whom one shaman was trying to kill and the other trying to cure. The winner gained the power of the loser and the loser correspondingly was weakened» (1965: 254-255). Cet auteur signale encore le cas, très comparable à nos propres informations, de quatre chamans ayant réuni leurs forces pour «vider» et «détruire» un chaman ennemi (1965: 255).

La perte d'esprits auxiliaires dans la lutte entraîne donc fréquemment une sensible diminution du pouvoir des chamans. Plus d'un a trouvé



Fig. 4. Lors d'une cérémonie du culte pentecôtiste, «croyant» Toba dansant autour d'un «frère» malade qu'il s'applique à guérir au moyen des techniques curatives traditionnelles, c'est-à-dire par le souffle et la succion. Dans ces cultes synchrétiques, le rituel thérapeutique fait largement appel à la danse, au chant, aux hymnes du répertoire pentecôtiste, ainsi qu'à divers instruments de musique tels que guitare et bombo. Il arrive fréquemment que, au son de ces rythmes, une partie de l'assistance entre en extase. Photo de l'auteur, 1982.

la mort du fait de la fuite subite de ses esprits auxiliaires, le laissant ainsi sans protection et à la merci de nouvelles attaques.

Quant aux causes de la maladie, Reyburn affirme: «diseases are not caused by microscopic organisms but by leaving organisms which are human. That is, all sickness is caused by intrusion in which another person is directly to blame. The only way the source of the sickness may be removed is to withdraw the intruded objects» (1954: 39-40). Loewen (1965) et Miller (1979) considèrent également la maladie comme un «objet» qui doit être extrait par le chaman. En plus de cette conception matérielle, les Toba pensent que la maladie est toujours intentionnelle, c'est-à-dire qu'il existe nécessairement quelqu'un qui l'a provoquée. Son origine ne relève jamais de causes naturelles mais toujours de l'action de quelque chaman ou autre *qonaganagae*, figures dont nous parlerons plus loin.

L'action thérapeutique des chamans procède par l'identification et la lutte contre les agents qui ont produit le mal, ce qui est possible avec l'aide des esprits auxiliaires. En général, la thérapie combine trois techniques: le chant, le souffle et la succion. Pour appeler son esprit auxiliaire, le chaman chante et agite le plus sou-

vent un hochet fait d'unealebasse, le *tegete*. A cet appel, l'esprit auxiliaire s'approche de son «associé» qui l'informe de la maladie qu'ils doivent guérir. Le dialogue s'établit au moyen du chant, inintelligible pour l'auditoire, ou de l'extase dans laquelle peut se plonger le chaman. Une fois identifiés le ou les agents nuisibles – ce sont généralement les esprits auxiliaires envoyés par les chamans ennemis – on les extrait du corps de la victime.

Les chamans ont l'habitude de présenter dans la paume de leur main les agents nuisibles qu'ils ont extraits, pour démontrer l'évidence de la maladie et leur aptitude à la soigner: il s'agit de brindilles, de petites pierres, de petits vers ou autres objets. Cela fait, le chaman peut agir de deux manières: ou bien il jette ces éléments assez loin pour qu'ils ne reviennent plus, ou bien il les introduit dans sa bouche pour accroître son pouvoir, mettant ainsi à son service ces mêmes esprits qu'il vient de vaincre. On trouve sur la thérapie chamanique des renseignements à peu près similaires chez Métraux (1944: 297-298 et 305; 1967: 125), Reyburn (1954: 39-40), Loewen (1965: 252-257), Miller (1979: 31-40) et Wright (sous presse). Dans tous les cas de guérison l'esprit auxiliaire exige rétribution: le

chaman peut ainsi recevoir des vêtements ou autres objets appréciés. Lors des cures, les chamans mettent donc publiquement leur pouvoir à l'épreuve.

En plus des maux causés par les chamans, Loewen cite deux autres types de maladie reconnus par les Toba: «sickness and loss of power due to the violation of menstrual taboos and sickness that comes of its own accord or at least is not caused by any known agent (...). This includes what we might call «illness from natural causes», usually by invasion of the body spirits who came unsent by a shaman, entirely of their own accord». Ces êtres sont fréquemment les esprits des morts, et la guérison correspondante est réalisée à l'aide d'un chaman qui les presse d'abandonner le corps du malade (1965: 258-259).

A Tacaaglé, nous avons observé à plusieurs reprises des cas du premier type signalé par Loewen. Les Toba parlent fréquemment de *nawoga*, c'est-à-dire de «contagion» quand certains caractères morphologiques ou éthologiques propres aux animaux ou aux végétaux se transmettent à des personnes qui ont violé un tabou alimentaire déterminé. Comme châtiment à l'ingestion, ou au simple contact d'une espèce défendue, l'individu ou ses familiers en acquerront quelque trait particulier. La traduction exacte du terme *nawoga*, selon Buckwalter (1980: 159) où il apparaît sous la forme *nauoga*, est «lui fait du mal». Selon nos informateurs, ce vocable serait mieux traduit par «il contagionne» ou «contagion»; chez L. Vuoto, (1981:119), il apparaît sous la forme *lewogae*, mot qui a la même racine que *nawoga*, mais qui diffère par le préfixe et le genre, l'idée restant cependant similaire.

Si par exemple un homme pêche un poisson surubi, *cermek*, et qu'on le consomme en sa demeure alors que sa femme est enceinte, l'enfant naîtra «overito» (tacheté), c'est-à-dire que sa peau sera marquée de taches identiques à celles du surubi. Comme nous l'avons déjà dit, cette «contagion» se produit en des circonstances déterminées: en particulier lors de la grossesse, le couple devant alors s'abstenir de consommer les espèces «contagieuses» ou encore en période de deuil.

De fait, nous pouvons affirmer que pour les Toba la *nawoga* est une maladie liée aux moments critiques du cycle vital et donc susceptible d'être guérie par un chaman. Ce dernier s'attachera avec l'aide de ses esprits auxiliaires à identifier et à convaincre le «maître» de l'espèce contagieuse à s'éloigner de sa victime. Parfois, la contagion *nawoga* apparaît liée au choix du nom d'un enfant. Dans ce cas, le chaman peut recommander

l'imposition d'un nom en rapport avec l'agent qui a produit la maladie. Ainsi, il est commun de trouver des Toba portant divers noms *lenagat* qui rappellent d'anciennes «contagions» (voir Vuoto, L., 1981; et Wright).

Nous avons vu que les chamans ont des pouvoirs qui peuvent être ambivalents. Parmi les Toba de Tacaaglé, il existe ainsi des spécialistes du mal; la plupart d'entre eux sont des femmes, et on leur donne le nom de *qonaganagae*. Ce mot dérive de la racine *gona*, que l'on traduit par «attraper» ou «prendre». Il évoque la manière d'agir: utilisant ongles, poils, morceaux de vêtements ou urine, ces femmes préparent des paquets, les *naqonaganagaki*, qui ont un haut pouvoir maléfique. Il peut aussi se faire que le paquet n'inclue aucun objet appartenant à la victime. C'est ainsi qu'on nous a rapporté le cas d'une personne qui fit du «mal» à une autre en préparant un petit paquet contenant des œufs d'oiseaux et des parties de crapaud et de vipère⁵.

La plupart des *qonaganagae* sont des femmes. Il existe cependant des hommes qui possèdent ce pouvoir; leur nom est *qonaganagajk*. Les *qonaganagae* peuvent apparemment recevoir leur pouvoir de deux manières: par transmission matrilineaire, de mère à fille ou de grand-mère à petite-fille, ou par théophanie, cette dernière modalité interdisant toute possibilité de guérison. Dans le cas des hommes, le pouvoir se délègue par voie patrilinéaire.

Qonaganagae et *qonaganagajk* ont été traduits par «sorcière», «sorcier», mais la connotation de ces termes tend à en fausser la compréhension. Aussi avons-nous préféré les laisser en langue indigène⁶. Miller relève le fait que chez les Toba de la province du Chaco, le groupe *Tacshic* fait une distinction entre *conaxanaxai* et *enaxanaxai*, la première appellation désignant la personne à l'origine du mal, la seconde celle qui venge le mal par un autre mal et vise à détruire le premier «sorcier» (1979: 42).

De nombreux aspects du phénomène des *qonaganagae* restent à éclairer, en particulier les modalités d'acquisition de leur pouvoir, les caractéristiques des théophanies impliquées, les techniques du «contradano» (vengeance d'un mal par un autre mal), la nature des individus chargés de les appliquer. Cependant, sur le terrain, ces sujets sont difficiles à aborder du fait de la crainte qu'ils inspirent aux Toba. Toutefois relevons que l'analyse d'Idoyaga Molina (1968-79) portant sur la «sorcière» chez les Pilagá, groupe de même filiation linguistique que les Toba, pourrait jeter les bases d'une approche sérieuse de ce phénomène.

⁵ Pour les Toba, le crapaud comme la vipère sont détenteurs d'une grande puissance maléfique. Ils disent qu'il n'y a presque personne qui puisse neutraliser leur pouvoir par un mal contraire.

⁶ Buckwalter (1980) traduit les vocables *conaxanaxai* et *conaxanaxaic* par «agarradora» («celle qui saisit») et «agarrador» («celui qui saisit»).

Bibliographie

- BORMIDA, M. *Etnología y fenomenología: ideas acerca de una hermenéutica del extrañamiento*. – Buenos Aires: Ed. Cervantes, 1976.
- BUCKWALTER, A. *Vocabulario Toba*. – Buenos Aires: Talleres gráficos Grancharoff, 1980.
- BRAUNSTEIN, J. *Notas etnográficas de los Toba-Takšek: introducción*. In: Entregas del Instituto Tilcara, Tilcara, vol. 10, 1981.
- CORDEU, E. *Aproximación al horizonte mítico de los Toba*. In: Runa, Buenos Aires, n° 12, part. 1-2, 1969-70, pp. 67-176.
- DUCCI, Z. *Los Tobas de Tacaaglé, Misión San Francisco Solano*. – Buenos Aires: Impr. y Lit. La Buenos Aires, 1904.
- HEREDIA, L. *El fenómeno onírico entre los aborígenes Toba y Mataco del Gran Chaco*. In: Relaciones, Buenos Aires, n.s., t. XII, 1978, pp. 35-46.
- IDOYAGA MOLINA, A. *La bruja pilagá*. In: Scripta ethnologica, Buenos Aires, no V, part. 2, 1978-79, pp. 95-117.
- KARSTEN, R. *Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. In: Ethnological studies, Societas Fennica, Commentationes humanarum litterarum, Helsinki, IV, n° 1, 1932.
- LOEWEN, J., BUCKWALTER, A., KRATZ, J. *Shamanism, illness and power in Toba church life*. In: Practical anthropology, Tarrytown, N.Y., 12, 1965, pp. 250-280.
- METRAUX, A. *Etudes d'ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco)*. In: Antropos, St. Augustin, vol. 32, 1937, pp. 171-194 et 378-402.
- *Estudios de etnografía chaqueña*. In: Anales del Instituto etnológico nacional, t. 5, 1944, pp. 263-312.
- *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* / éd. posthume établie par Simone Dreyfus. – Paris: Gallimard, 1967. – 290 p. (Bibliothèque des Sciences humaines).
- MILLER, E. *Los Tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. – México: Siglo veintiuno ed., 1979.
- PAGES LARRAYA, F. *Lo irracional en la cultura*. – Buenos Aires: FECIC, 1982. T. III, cap. 7, punto 3.
- REYBURN, W. *The Toba Indians of the Argentine Chaco: an interpretative report*. – Elkhart, Indiana: Menonite board of Missions and Charities, 1954.
- TOMASINI, J. y BRAUNSTEIN, J. *Los Toba (Fa. Ling. Guaycurú) de Misión Tacaaglé*. In: Scripta ethnologica, Buenos Aires, III, part. 2, 1975.
- VUOTO, L. *La fauna entre los Toba-Takšek*. In: Entregas del Instituto Tilcara, Tilcara, vol. 10, 1981, pp. 77-138: Notas etnográficas de los Toba-Takšek.
- VUOTO, P. *Plantas útiles entre los Toba-Takšek*. In: Entregas del Instituto Tilcara, Tilcara, vol. 10, 1981, pp. 12-76: Notas etnográficas de los Toba-Takšek.
- WRIGHT, P. *Apuntes para la comprensión de la música en una comunidad toba*. In: Entregas del Instituto Tilcara, Tilcara: Notas etnográficas de los Toba-Takšek (sous presse).
- *Análisis hermenéutico de los sueños de una comunidad Toba-Takšek de la province de Formosa*. Tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires. Mecanografiada, 1981. 119 p. (inédit)

