



## Prefácio à edição de vigésimo aniversário

[do livro *The Middle Ground Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*]

Richard White<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup>Universidade de Stanford, Califórnia – EUA

### RESUMO

Passados vinte anos da publicação de *The Middle Ground*, tanto o livro quanto o conceito ganharam vida própria e viajaram pelo espaço, pelo tempo e também foram empregados em outras disciplinas. Quando elaborado, pensou-se o *middle ground* como um processo que esteve presente em outros lugares e outros tempos, entretanto, é preciso notar que nem sempre que ocorre o processo, emerge um espaço coerente tal qual o verificado na região dos Grandes Lagos da América do Norte. Neste texto apresenta-se uma breve revisão da repercussão do livro e aplicação do conceito, incluindo uma discussão com dois de seus críticos mais contundentes. O uso e a crítica do conceito têm ajudado a refiná-lo e demonstram que os melhores conceitos históricos são aqueles que são bons para pensar com. O *middle ground* é um conceito que se espera ter trabalho a realizar no mundo, pois num cenário intelectual em que mais uma vez especialistas, com muitas opiniões e menos conhecimento, conferem povos inteiros a passados estranhos que são incapazes de compreender a modernidade, o *middle ground* se constitui como um lugar de esperança.

**Palavras-chave:** *middle ground*; revisão historiográfica; história indígena; interações coloniais; entendimento e acomodação interculturais.

---

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X02204615>

Tradução recebida em 16 de junho de 2020 e aceita para publicação em 28 de agosto de 2020. Tradução do prefácio do livro *The Middle Ground Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815* (2. ed. New York /NY: Cambridge University Press, 2011). Este texto compõe a edição comemorativa de vigésimo aniversário da primeira edição, a qual se deu em 1991.

Tradução de Leandro Goya Fontella (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Farroupilha, São Borja/RS). Revisão da tradução: Mairon Melo Machado (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Farroupilha, São Borja/RS).

\* Professor emérito de História Americana, Cadeira Margaret Byrne, Universidade de Stanford, Califórnia – EUA.

## **Preface to the twentieth anniversary edition**

[of book *The Middle Ground Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*]

### ABSTRACT

Twenty years after the publication of *The Middle Ground*, both the book and the concept took on a life of their own and traveled through space, time and were also used in other disciplines. When elaborated, the middle ground was thought as a process that was present in other places and other times, however, it is necessary to note that not always when the process occurs, a coherent space emerges such as that verified in the Great Lakes region of North America. This text presents a brief review of the repercussion of the book and application of the concept, including a discussion with two of its toughest critics. The use and criticism of the concept has helped to refine it and demonstrate that the best historical concepts are those that are good to think with. Middle ground is a concept that is hoped to have work to do in the world, even more in an intellectual scenario in which, once again pundits, with many opinions and less knowledge, assign whole peoples to alien pasts that are unable to comprehend modernity, the middle ground constitutes a place of hope.

**Keywords:** middle ground; historiographical review; indigenous history; colonial interactions; cross-cultural understanding and accommodation.

## **Prefacio a la edición del vigésimo aniversario**

[del libro *The Middle Ground Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*]

### RESUMEN

Veinte años después de la publicación de *The Middle Ground*, tanto el libro como el concepto cobraron vida propia y viajaron a través del espacio, el tiempo y también fueron empleados en otras disciplinas. Cuando se elaboró, se pensó el *middle ground* como un proceso que estuvo presente en otros lugares y en otras épocas, sin embargo, es necesario señalar que no siempre cuando ocurre el proceso, surge un espacio coherente como el verificado en la región de los Grandes Lagos de América del Norte. Este texto presenta una breve revisión de la repercusión del libro y la aplicación del concepto, incluyendo una discusión con dos de sus críticos más contundentes. El uso y la crítica del concepto han ayudado a refinarlo y demostrar que los mejores conceptos históricos son aquellos con los que es bueno pensar. El *middle ground* es un concepto que se espera que tenga trabajo por hacer en el mundo, porque en un escenario intelectual donde nuevamente especialistas, con muchas opiniones

y menos conocimientos, confieren pueblos enteros a pasados extraños que son incapaces de entender la modernidad, el *middle ground* se constituye como un lugar de esperanza.

**Palabras clave:** *middle ground*; revisión historiográfica; historia indígena; interacciones coloniales; entendimiento y acomodación intercultural.

\*\*\*

Já se passaram vinte anos desde que escrevi *The Middle Ground*, e desde então o livro tem levado uma vida interessante sem mim. Ele pulou de disciplinas, passando para a crítica literária, antropologia, arqueologia e ciência política, e viajou pelo mundo – não apenas para outras partes da América do Norte, onde eu esperava, mas também para a África, Ásia, Austrália e Europa. E tem viajado no tempo, todo o caminho de volta à antiguidade em alguns casos.

Reconheci logo após o livro ser publicado e obtido seu sucesso inicial que o que era bom para um livro poderia não ser tão bom para seu autor. O perigo, no meu caso, era que eu ficaria preso no livro e passaria o resto da minha carreira sentado como juiz na corte de *The Middle Ground*. Eu teria que decidir se algum dado exemplo arrastado para a minha corte era um *middle ground*<sup>1</sup> real ou um conjunto de compromissos ordinários que se apresentavam como algo grandioso.

Havia várias razões pelas quais eu não queria fazer parte disso. A primeira era que os suspeitos vinham de mundos dos quais eu frequentemente sabia pouco. Levei dez anos para escrever *The Middle Ground*, e a alegria era o prazer básico de escrever cada história: fui a lugares que me pareciam estranhos e, gradualmente, os povos de lá ganharam vida e familiaridade suficientes para que parecessem mais reais para mim do que as pessoas entre as quais passei meus dias. Isso preocupou minha esposa. E ainda preocupa. Mas eu não conheço tão bem os mundos desses suspeitos da África, Ásia, América do Sul, Austrália, Nova Zelândia e mais. Como eu poderia julgar se eles também criaram *middle grounds*? Eu tinha minhas suspeitas, é claro, mas não o suficiente para absolver ou condenar.

A segunda razão para minha hesitação foi puramente prática. Eu tinha outras coisas para fazer. Tenho sido, profissionalmente, pelo menos, um homem de sorte. Há mais que eu quero pesquisar do que jamais terei habilidade de explorar. Quero que os livros que escrevo falem por si mesmos para que eu possa continuar com outras coisas. Assim que foi publicado, *The Middle Ground* seguiu<sup>2</sup> em grande parte por conta própria.

O motivo final não se baseou nem na minha ignorância, como na primeira razão, nem

<sup>1</sup> Nota do tradutor: grifos do tradutor. Preferi não realizar a tradução literal do termo em inglês *middle ground*. Desse modo, salvo em caso de expressa indicação ao contrário, os grifos que acompanham esta expressão no decorrer do texto são de responsabilidade do tradutor.

<sup>2</sup> Nota do tradutor: preferi o termo “seguiu” a “esteve” (do original “was”).

no meu egoísmo, como na segunda, mas sobre o que entendi que era o conceito. *The Middle Ground* é um livro sobre, entre outras coisas, mútuos mal-entendidos e as maneiras pelas quais novos significados são derivados deles. É sobre as virtudes das *interpretações distorcidas*<sup>3</sup>. Isso coloca um autor que age como juiz e acusa seus leitores de interpretar mal em uma posição desconfortável. Isso não quer dizer que não tenha havido interpretações equivocadas do livro. Eu penso que elas existem. Mas uma das coisas que aprendi ao escrever o livro foi que tais leituras podem ser frutíferas por si mesmas.

Aqueles estudiosos que utilizaram e criticaram o conceito do *middle ground* fizeram-me uma grande honra e um excelente serviço. Eles têm me ajudado a esclarecer meu próprio pensamento sobre o conceito. Posso refinar meu próprio uso do termo sem alegar que sou o juiz final de seu uso ou que não existem outras maneiras mais legítimas, e talvez ainda mais úteis, para empregar o conceito. Por *middle ground* eu quis dizer, percebi de maneiras que não compreendi completamente quando escrevi o livro, duas coisas geminadas. Primeiro, eu estava tentando descrever um processo que surgiu da disposição “daqueles que... [procuravam] justificar suas próprias ações em termos do que eles percebiam ser as premissas culturais de seus parceiros”. Tais atores buscaram “congruências culturais, percebidas ou reais”. Estas “muitas vezes pareciam – e, de fato, eram resultados de mal-entendidos ou acidentes”. Tais interpretações poderiam ser ridículas, mas isso não importava. “Qualquer congruência, não importa quão tênue seja, pode ser trabalhada e assumir vida própria se for aceita por ambos os lados”. Este foi e é um processo de mútuo e criativo mal-entendido.<sup>4</sup>

Mas ao desenvolver essa ideia, nem sempre a separei de um segundo aspecto do *The Middle Ground*. Eu estava tentando descrever – e isso ocupou a maior parte do livro – um espaço histórico bastante particular que foi o resultado desse processo maior. Esse espaço era o *pays d'en haut*<sup>5</sup>. Como o *middle ground* é, em si, uma metáfora espacial, o termo permitiu

---

<sup>3</sup> Nota do tradutor: grifos do tradutor. Optei pela expressão *interpretações distorcidas* para traduzir o termo *misreading* (que literalmente significa leitura errada) por considerar mais adequado para o contexto do argumento do autor.

<sup>4</sup> Tenho em mente aqui a crítica compreensiva, mas bastante incisiva, de Philip J. Deloria (2006); Richard White (2011, p. 52-53).

<sup>5</sup> Nota do tradutor: grifos do autor; optei por manter a expressão em francês tal como o autor utiliza; portanto, os grifos que acompanham este termo ao longo do texto, exceto em caso de expressa referência em contrário, são do autor. Nas palavras de R. White, “the *pays d'en haut*, or upper country, was the land upriver from Montreal, but strictly speaking it did not begin until the point where voyageurs passed beyond Huronia on the eastern shore of Lake Huron. The *pays d'en haut* included the lands around Lake Erie but not those near southern Lake Ontario, which fell within Iroquoia. It took in all the Great Lakes and stretched beyond them to the Mississippi. In the seventeenth century, the *pays d'en haut* included the lands bordering the rivers flowing into the northern Great Lakes and the lands south of the lakes to the Ohio. As the French fur trade expanded, the *pays d'en haut* expanded with it, but in the frame of this book, the *pays d'en haut* retains its original boundaries” (2011, p. XXVI-XXVII) [“o *pays d'en haut*, ou *upper country*, era a terra rio acima de Montreal, mas, falando estritamente, não começava até o ponto onde os viajantes passavam para além de Huronia, na costa leste do Lago Huron. O *pays d'en haut* incluía as terras ao redor do lago Erie, mas não aquelas próximas ao sul do lago Ontário, que estavam na Iroquoia. Compreendia todos os Grandes Lagos e

uma confluência entre o processo de oportunos e criativos mal-entendidos e o espaço real que eu estava discutindo: o *pays d'en haut* ou o *upper country*<sup>6</sup> do Canadá francês.

Eu creio que fui bastante específico sobre os elementos que eram necessários para a construção de tal espaço: um confronto entre regimes imperiais ou estatais e formas não-estatais de organização social, um frágil equilíbrio de poder, uma necessidade mútua ou um desejo pelo que o outro possui, e uma incapacidade de um lado em reunir força suficiente para compelir o outro a fazer o que deseja. A força e a violência dificilmente são estranhas ao processo de criação e manutenção de um *middle ground*, mas o elemento crítico é a mediação.

O processo de mediação é algo mais do que compromisso. Se todo o *middle ground* significasse compromisso entre interesses opostos, então seria um conceito com pouca ou nenhuma utilidade, porque o compromisso é amplamente reconhecido por estudiosos, atores políticos e público em geral. Por que inventar um novo nome para isso? Um *middle ground* é uma criação, em parte, através de criativos mal-entendidos, de um conjunto de práticas, rituais, ofícios e crenças que, embora constituídos por elementos do grupo em contato, é como um todo separado das práticas e crenças de todos esses grupos. Em um sentido parcial, é uma forma do que Lévi-Strauss se referia como *bricolage*<sup>7</sup>: uso de materiais à disposição para superar novos obstáculos, mas Lévi-Strauss, como discutirei mais adiante, também estabeleceu limites para o que os *bricoleurs*<sup>8</sup> poderiam fazer e as ferramentas disponíveis para eles, condições que fazem do *middle ground* algo mais do que seu conceito de *bricolage* (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 16-17).

Eu sempre pensei que o *middle ground* como processo esteve presente em outros lugares e outros tempos: eu não pensava, no entanto, que toda vez que você encontrasse esse processo em ação, você encontraria a construção de um espaço coerente equivalente ao *pays d'en haut*. Há casos em que o processo pode ser evidente, mas o espaço pode não surgir. Os franceses penetraram profundamente na América do Norte, e a oeste do Rio Missouri muitas das práticas do *middle ground* – chefes de alianças, a cerimônia do calumet, trocas de

---

se estendia para além deles até o Mississippi. No século XVII, o *pays d'en haut* incluía as terras que margeiam os rios que fluem para o norte dos Grandes Lagos e as terras ao sul dos lagos até o Ohio. À medida que o comércio de peles francês se expandia, os *pays d'en haut* expandia-se com ele, mas, no contexto deste livro, o *pays d'en haut* mantém suas fronteiras originais” (tradução livre)].

<sup>6</sup> Nota do tradutor: grifos do tradutor. Escolhi conservar o termo em inglês *upper country*, país superior em língua portuguesa; logo, afora em circunstância de expressa manifestação em contrário, os grifos que acompanham esta expressão na sequência do texto são de responsabilidade do tradutor.

<sup>7</sup> Nota do tradutor: grifos do autor; por se tratar de termo consagrado na antropologia, do mesmo modo que o autor, optei por conservar a expressão em francês (*bricolage*); em razão disso, salvo em caso de expressa referência em contrário, os grifos que acompanham esta expressão no decorrer do texto são de responsabilidade do autor.

<sup>8</sup> Nota do tradutor: grifos do autor; em virtude de ser termo consagrado na antropologia, tal como o autor, optei por conservar a expressão em francês (*bricoleurs*); por isso, salvo em caso de expressa indicação em contrário, os grifos que acompanham esta expressão, seja no plural, seja no singular (*bricoleur*), ao longo do texto são de responsabilidade do autor.

presentes, missionários católicos – foram com eles. Havia também numerosos exemplos de oportunos e criativos mal-entendidos, mas não havia um equivalente duradouro ao do *pays d'en haut* (WHITE, 2006, p. 9-14). O espaço do *middle ground* dependia da criação de uma infraestrutura que pudesse apoiar e expandir o processo, e essa infraestrutura só era possível quando havia tanto um frágil equilíbrio de poder quanto uma necessidade mútua entre as partes envolvidas. *Middle grounds*, como espaços coerentes, eram difíceis de produzir, mas não estou surpreso que estudiosos tenham encontrado outras áreas do hemisfério ocidental que continham *middle grounds*, como Claudia Garcia, que empregou o conceito estudando os índios Mosquitos no fim do século XVIII (GARCIA, 2007, p. 673-694).

As maneiras pelas quais os processos de *middle ground* produzem espaços coerentes equivalentes ao *pays d'en haut* não tem que seguir o modelo exato que descrevi em *The Middle Ground*. Estou perfeitamente disposto a admitir que o processo de *middle ground* e o que Jonathan Lipman em seu *Familiar Strangers: a History of Muslims in Northwest China* chama de “um lugar no qual povos ajustam suas diferenças enquanto se posicionam entre culturas” não dependem necessariamente da exata replicação da sequência de desenvolvimento no *pays d'en haut* ou uma dependência das mesmas instituições ou mesmo similares. Quando Lipman encontra “um longo processo de por vezes convenientes, por vezes inoportunos, mal-entendidos mútuos”, sinto-me como se estivesse em território familiar, mesmo que não saiba nada, exceto o que Lipman diz a seus leitores sobre os muçulmanos em sua seção específica do noroeste da China (LIPMAN, 1997, p. xxxiii).<sup>9</sup>

Tenho ficado particularmente satisfeito quando outros estudiosos sublinham aspectos do processo que eu reconheci, mas não explorei completamente, e fazem seu próprio uso original dele. Há muito admiro e utilizo o trabalho de James C. Scott, mas quando em *The Art of Not Being Governed* ele enfatiza a “questão de começar com a unidade elementar da família e tratar aldeias, tribos e confederações como alianças provisórias e frágeis”, ressalta um aspecto particular do *pays d'en haut* que, embora me dê crédito por usá-lo com “efeito brilhante”, ele usa muito mais eficazmente. Ele pega meu empirismo por vezes ingênuo e o transforma em uma análise comparativa muito mais formidável com uma perspicácia teórica mais completa (SCOTT, 2009, p. 38). Scott está interessado em “zonas de insubordinação”, particularmente em zonas estilhaçadas em que fragmentos de grupos maiores buscam refúgio e oportunidades além do alcance de Estados ou conquistadores. Seu projeto maior é uma tentativa de entender Zomia – um nome para uma área que inclui as terras altas do Sudeste Asiático no Vietnã, Camboja, Laos, Tailândia e Birmânia, mas se estende para a Índia e inclui quatro províncias chinesas. Essas áreas foram usadas como refúgio ao longo dos séculos para pessoas em fuga de projetos estatais que chegaram a formar “uma vasta periferia resistente ao Estado” (SCOTT, 2009, p. ix, 129-131). Ele liga Zomia a regiões semelhantes de refúgio na América Latina, no

<sup>9</sup> Para o uso diferente do termo para entender as relações mongóis com os manchu, ver Johan Elverskog (2006, p. II).

Brasil, nos Andes e em outros lugares (SCOTT, 2009, p. 131-37). Em Zomia, como no *pays d'en haut*, as identidades são muitas vezes plurais, os grupos locais são frequentemente autônomos e grupos facilmente fragmentados (SCOTT, 2009, p. 210-211).

Eu me sinto quase tão satisfeito quando as pessoas não conseguem encontrar um *middle ground* como quando o encontram, pois uma conclusão negativa também envolve um esforço para levar o conceito a sério. Henry Reynolds afirma categoricamente que “não havia ‘*middle ground*’ na Austrália”<sup>10</sup> (REYNOLDS, 2006, p. 7). O conceito é imperial na medida em que é frequentemente encontrado na companhia de impérios, mas eu nunca tive ambições imperiais para o conceito em si. Afinal de contas, se o *middle ground* estivesse por toda parte, ele poderia também não estar em lugar algum. Os melhores conceitos históricos são aqueles que são bons para pensar com, e quando eu encontro estudiosos ativamente empregando o conceito, aplicando-o rigorosamente ao seu próprio material, e então explicando por que o que eles encontraram não era realmente um *middle ground*, eu tenho orgulho do livro. Ele está fazendo bem o seu trabalho. No recente livro, *The Comanche Empire*, de Pekka Hämäläinen, nenhum *middle ground* emerge, mas na medida em que o conceito ajudou Hämäläinen a refinar suas próprias ideias sobre a bastante interessante e importante formação social que encontrou na Comancheria, ele fez bem o seu trabalho (HÄMÄLÄINEN, 2008, p. 8, 54, 130).

Quando o conceito do *middle ground* tem sido transferido para outras disciplinas, os estudiosos que o utilizam frequentemente têm, mas nem sempre, se preocupado com os povos indígenas americanos. Críticos literários tal como Amelia V. Katanski encontraram emergentes *middle grounds* em internatos indígenas e usaram o conceito para interpretar textos sobre esses internatos (KATANSKI, 2005, p. 17, 105). E Harwig Isernhagen encontrou ecos, mas dificilmente uma recriação, do *middle ground* nos textos de projetos de escritores federais dos anos 1930 e 1940 no meio-oeste (ISERNHAGEN, 2001, p. 186-187). E estudiosos têm descoberto a utilidade do *middle ground* para descrever os desenvolvimentos políticos contemporâneos. Beth A. Conklin e Laura R. Graham encontraram utilidade no conceito para entender os conflitos ambientais na Amazônia, particularmente em “arenas em que os índios amazônicos e *outsiders*<sup>11</sup> preocupados com o meio ambiente interagem”. Tal *middle ground* é “um espaço político, uma arena de comunicação intercultural, intercâmbio e ação política conjunta” (CONKLIN; GRAHAM, 1995, p. 695-710).

O livro dificilmente tem sido incontestável, mas os ataques a ele, ambos implícita e muito explicitamente, não têm me levado a mudar meu parecer sobre o conceito em si ou sobre

<sup>10</sup> Nota do tradutor: no original a sentença entre aspas está escrita da seguinte forma “[t]here was no ‘middle ground’ in Australia”; os grifos em itálico no termo *middle ground* são de responsabilidade do tradutor.

<sup>11</sup> Nota do tradutor: grifos do tradutor. Por se tratar de termo consagrado na literatura sociológica e antropológica, optei por conservar a expressão em inglês *outsiders*, que em língua portuguesa pode ser traduzida como *forasteiro*; por isto, salvo em caso de expressa referência em contrário, os grifos que acompanham esta expressão no decorrer do texto são de responsabilidade do tradutor.

sua manifestação particular no *pays d'en haut*. Se alguma coisa, eles solidificaram minha posição porque acho que há questões muito importantes em jogo. Não tenho intenção de responder a todas as críticas ao *The Middle Ground*. Estou perfeitamente contente em ter leitores determinando os méritos de tais críticas, mas vou abordar dois trabalhos que levantam questões mais amplas sobre a natureza das relações entre impérios e sociedades pré-estatais e as possibilidades de entendimento e acomodação interculturais. Estas são questões de considerável importância e interesse contínuo para mim.

O principal ataque empírico ao *The Middle Ground* tem sido de Giles Havard, que, examinando o período inicial coberto pelo livro, afirma, com efeito, que não havia *middle ground* no *pays d'en haut*. Havard também faz um interessante ataque teórico. O mais forte ataque conceitual, no entanto, tem vindo de James Merrell. Nossos livros compartilham algumas figuras comuns, mas ele só toca nas franjas do *pays d'en haut*, e ele mal menciona *The Middle Ground*. Ele, no entanto, desafia a possibilidade de mediação bem-sucedida e a criação do mundo comum que eu descrevo.

Havard faz sua crítica mais detalhada de *The Middle Ground* em seu *Empire et métissages: indiens et français dans le Pays d'en Haut, 1660-1775*, e uma segunda crítica mais sutil em sua recente resenha da edição francesa do meu livro. Havard é um estudioso formidável e *Empire et métissages* é um livro impressionante, mas seu argumento de uma *Pax Gallica*<sup>12</sup> e do domínio francês é, em muitos aspectos, uma reelaboração do conceito de poder e domínio imperial que me propus criticar em *The Middle Ground*. Na medida em que Havard reconhece a operação de um *middle ground*, ele o vê apenas como uma ferramenta de manipulação francesa dos índios. De fato, ele considera as interpretações que enfatizam a manipulação indígena dos europeus como uma imposição de um ponto de vista ocidental sobre as ações indígenas que procedem de premissas culturais bastante diferentes (HAVARD, 2003, p. 400-403, 759; 2010, p. 204-206).

Quando Havard argumenta que a própria mediação pode ser um instrumento de poder, eu não discordo. Esta é uma das teses do *The Middle Ground*. O livro não nega o poder dos impérios, mas limita e complica esse poder. Onde Havard e eu diferimos é em ver a mediação como uma invenção e imposição francesa. A mediação tinha equivalentes europeus, mas suas formas e inspiração no *pays d'en haut* eram largamente nativas. Como Bacqueville de la Potherie (também conhecido como Claude-Charles Le Roy) observou em sua *Histoire de l'Amerique septentrionale*, os Potawatomis eram os mediadores originais e rivais dos franceses. A política europeia do império persistiu, mas a aliança, como eu argumentei, “fundiu a política francesa do império com a política de parentesco da aldeia”. Longe de ser uma simples ferramenta do império, a mediação era um empreendimento demorado, caro e frequentemente frustrava os esforços das autoridades francesas, particularmente as novas no Canadá, que muitas vezes se rebelavam contra. Como Louis Antoine de Bougainville recla-

<sup>12</sup> Nota do tradutor: grifos do autor.

mou, era uma obra de “pequeno detalhe eterno, trivial, e um dos quais a Europa não tem ideia” (WHITE, 2011, p. 35, 37, 173). A mediação era poder, mas no *pays d'en haut* era um poder paradoxal.

Os franceses estavam mais fortes quando pareciam, pelo menos para si mesmos, os mais fracos. Quando ofereciam mercadorias livremente, quando mediavam discussões, quando apoiavam os machados algonquinos e cobriam os mortos, então alcançavam um *status* que nenhum outro grupo poderia rivalizar. Eles eram, inversamente, os mais fracos quando pareciam mais perigosos e poderosos. Quando Onôntio, por suas próprias razões ou por insistência de seus aliados, abandonou a mediação e desdobrou a força, então seu *status* especial começou a se dissipar. Um acolheu um pai gentil; o outro buscou proteção contra um pai vingativo. A lógica da aliança não poderia abranger facilmente um pai que participasse, em vez de resolver as disputas de seus filhos (WHITE, 2011, p. 182-183).

Havard não quer apenas ressuscitar um imperialismo antiquado, no qual os europeus sempre comandam, mas também apela para uma antropologia estruturalista, hoje antiquada, enraizada em uma simplificação das hipóteses mais problemáticas de Claude Lévi-Strauss. Havard fez com que eu voltasse ao trabalho de Lévi-Strauss, que a certa altura teve grande influência no meu pensamento e cujo trabalho e ousadia admiro. Quando Havard me acusa de ignorar as diferenças entre sociedades quentes (históricas, progressistas, cumulativas) e sociedades frias (as chamadas sociedades primitivas removidas da “história” e do progresso e dedicadas à repetição cíclica), ele está certo. Eu não aceito distinções rígidas entre povos com história e povos “sem história” e quem se recusa a entender suas experiências historicamente. As sociedades que criaram *middle ground* eram híbridas. Elas certamente têm meios rituais para negar as rupturas da história, para restaurar todo o equilíbrio e estado anterior, mas não só esses rituais são em si frequentemente muito novos e históricos, como podem ser conscientemente criados e manipulados para alcançar novos fins. Eles eram significados para moldar eventos e criar, se necessário, novas estruturas. Eu penso que virtualmente todas as sociedades contêm aspectos do pensamento cíclico e histórico, mas nisto eu não sou tão diferente de Lévi-Strauss em suas maiores sutilezas.

Lévi-Strauss foi um brilhante, complexo e, através de uma longa vida, nem sempre consistente pensador. Seu estruturalismo o fez inclinado a começar com binários, e ele certamente acreditava que “o traço característico da mente selvagem é sua atemporalidade; seu objetivo é compreender o mundo como uma totalidade sincrônica e diacrônica” (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 263). Suas visões se tornaram mais sutis e complexas ao longo do tempo. É fácil perder essa nuance porque a conotação do próprio termo *savage mind*<sup>13</sup>, o

<sup>13</sup> Nota do tradutor: grifos do tradutor. Optei por manter a expressão em inglês *savage mind*, que em português significa *mente selvagem*.

título em inglês de sua obra clássica, distorce seus argumentos. Ele pretendia distinguir entre modos de pensar – mítico ou “selvagem”, de um lado, e “científico” de outro – em todos os seres humanos, em vez de criar uma tipologia de sociedades, mas porque virtualmente todos os seus exemplos foram extraídos de sociedades pré-modernas e não-estatais, onde seu pensamento “selvagem” predominava, ficou muito fácil lê-lo como criando uma dicotomia entre as sociedades “selvagens” e as civilizadas. Ele teve então que negar frequentemente as acusações de formalismo e idealismo contra ele e referir sua defesa de interpretações históricas porque suas histórias às vezes pareciam tão hipotéticas e seu pensamento categórico era bastante pronunciado (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 1, 8-11).

Ver um historiador como Havard citando os aspectos mais a-históricos de Lévi-Strauss é duplamente estranho. Primeiro, porque a ideia recebida de povos indígenas como sendo um povo sem história ou uma sociedade fria incapaz de pensar historicamente seria aparentemente a primeira coisa que um historiador questionaria, e, segundo, porque negligencia a estranha dança que Lévi-Strauss fez com a história. Ele abraçou-a em um lugar e implicitamente negou seu alcance em outros. Ele definiu a ambição do historiador como o esforço “para reconstruir o quadro das sociedades desaparecidas como eram nos pontos que para elas correspondiam ao presente, enquanto o etnógrafo faz seu melhor para reconstruir os estágios históricos que antecederam temporariamente as formas existentes de tais sociedades”. Tipicamente, ele começou com uma divisão binária simples. Os antropólogos estudaram a diversidade no espaço contemporâneo; historiadores estudaram a diversidade ao longo do tempo (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 256). Essa é uma divisão do trabalho que poucos historiadores modernos aceitariam, mas tampouco é a que Lévi-Strauss se apegou com muita consistência. Ele muitas vezes fez uma história mais extensa parte de sua antropologia. Em uma entrevista de 1960, Lévi-Strauss esclareceu sua explicação do que ele queria dizer com uma sociedade “quente”. “Tentamos definir”, disse ele, “nós mesmos em oposição aos nossos ancestrais. A mudança é, portanto, muito mais rápida. Não estamos apenas conscientes da existência da história, mas desejamos, com o conhecimento que temos do nosso passado, reorientar o futuro, legitimar ou criticar a evolução da nossa sociedade” (OSORIO, 1990). “Quente”, no sentido de nós próprios vivendo em um mundo diferente de nossos ancestrais e usando o “conhecimento que temos do nosso passado para reorientar o futuro”, é bem próximo do que muitos historiadores querem dizer quando usam o termo *moderno*<sup>14</sup>. Sociedades quentes e frias eram para Lévi-Strauss polos, e as sociedades reais existiam ao longo de um *continuum*. Ele não pretendia descrever as sociedades com modos de pensar totalmente discretos e incomensuráveis.

Um impulso fundamental do *The Middle Ground* é afirmar que os povos indígenas no *pays d'en haut* eram modernos, um povo da história que os eventos haviam forçado a criar uma nova e perigosa rota para o futuro. Eles não foram capturados e aprisionados em algum estado além da história. Não espero que Lévi-Strauss tivesse concordado comigo, mas tam-

<sup>14</sup> Nota do tradutor: grifos do autor.

pouco esperaria que ele tomasse necessariamente a posição de Havard. Quando Lévi-Strauss atacou Sartre por criar uma prisão a-histórica em que “cada grupo de sujeitos e período agora tomam o lugar da consciência atemporal” e pela “egocentricidade e ingenuidade” do pensamento de que a verdade existencial situa-se em uma única época histórica no Ocidente, ele estava defendendo fronteiras porosas e sociais e a compreensão ao longo do tempo e do espaço (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 249, 254).

Em 1952, com o choque da Segunda Guerra Mundial e do fascismo ainda bastante fresco, Lévi-Strauss escreveu um pequeno livro, realmente um panfleto, para a UNESCO intitulado *Raça e História* (LÉVI-STRAUSS, 1952). Partes dele estão agora bastante datadas, mas muitas delas continuam atraentes e frescas. Embutida nelas está um argumento contra a ideia de culturas como recipientes hermeticamente fechados, incapazes “de um verdadeiro julgamento de qualquer outra, já que nenhuma cultura pode deixar de lado sua própria limitação” (LÉVI-STRAUSS, 1952, p. 30). Suas ideias de como os povos colonizados se ajustam à presença de colonizadores eram superficiais, esquemáticas e anedóticas, mas ele reconheceu claramente que os resultados eram em grande parte um produto do poder e que, em condições de poder aproximadamente iguais, sociedades se ajustavam sem necessariamente renunciar às suas “*Weltanschauung*”<sup>15</sup> (LÉVI-STRAUSS, 1952, p. 31). Mas mais do que isso, ele afirmou que “todo progresso cultural depende de uma coalizão de culturas”, e que o desafio paradoxal da mudança histórica é que o progresso humano no sentido mais amplo depende tanto da superação da diferença através de coalizões quanto da reprodução da diferença – porque a vitalidade humana depende da diversidade. Nesse sentido muito amplo, o que Lévi-Strauss pensava como o desafio moderno foi o mesmo prefigurado no *pays d'en haut* e no *middle ground* (LÉVI-STRAUSS, 1952, p. 47-48).

Se eu cito uma dívida ou uma diferença de Lévi-Strauss, isso depende de qual aspecto particular de seu pensamento está em questão. Quando ele lida com tipologias, então eu faço pouco uso de seu trabalho, mas ele frequentemente cria conceitos e metáforas que podem ser expandidos além do próprio uso que ele faz deles. Sua ideia de *bricolage* é uma metáfora brilhante, mas na medida em que ele a imaginou como uma marca de um sistema fechado em que aqueles dentro não são capazes de imaginar o tipo de modelo e técnica que ele toma como uma marca da ciência, então o conceito não é muito útil para mim. Mas não há razão para que a *bricolage* tenha que ser mantida pura e confinada às sociedades pré-modernas. *Bricolage* pode chegar a incluir novos elementos – incluindo aqueles que Lévi-Strauss marcou como modernos ou “científicos” (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 22). Em tais combinações, ela pode criar o tipo de mudança calculada que vemos como uma marca da modernidade. Um líder como Tecumseh poderia ser considerado, por exemplo, um *bricoleur*, mas também moderno e revolucionário.

<sup>15</sup> Nota do tradutor: grifos do tradutor. O termo *weltanschauung*, no idioma alemão, é traduzido para o português como *visão de mundo* [tradução livre].

A crítica de James Merrell ao *The Middle Ground*, em seu livro *Into the American Woods*, é mais implícita do que explícita. Ela é, em alguns aspectos, virtualmente o oposto da de Havard, porque onde Havard vê um poder colonial esmagador e retrata a mediação como uma ferramenta europeia de sucesso que assegurou a dominação, Merrell retrata a mediação como profundamente dependente das práticas diplomáticas indígenas. E, no sentido mais amplo, a trajetória dos índios de Merrell como um povo que outrora importava para os europeus, porque eram tanto ameaçadores quanto necessários, mas que se tornaram “espécimes a serem lamentados ou estudados” é a trajetória do *middle ground* (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 58, 314). Em suas implicações finais, no entanto, é bastante semelhante, porque ele também questiona a possibilidade de acomodação em disputas entre poderes imperiais e atores não-estatais. Mas na fronteira da Pensilvânia, uma área nas bordas do *pays d'en haut*, Merrell não vê nenhuma evidência de um *middle ground* e considera a mediação como um fracasso. Os próprios mediadores “eram incapazes de enxergar além de suas diferenças a fim de abraçar suas similaridades” (MERRELL, 1999, p. 294). Se tudo o que Merrell sustentou foi que a mediação fracassou e nenhum *middle ground* emergiu na Pensilvânia, dificilmente contaria como uma crítica ao *The Middle Ground* porque eu nunca afirmei que todo o mundo colonial foi o *pays d'en haut*, e meu *middle ground* emergiu entre os franceses, não entre os britânicos. Mas o estudo de Merrell não é tão facilmente descartado. Algumas das figuras de seu livro – os Montours, George Croghan – também são figuras centrais do meu, mas novamente é inteiramente possível que as pessoas que obtiveram sucesso em uma arena falhassem em outra. O que é mais significativo é que Merrell não só culpa em parte os mediadores pelo fracasso, mas também vê o mal-entendido e a desconfiança como simplesmente becos sem saída. Na Pensilvânia, ele verifica que “mal-entendido e desconfiança governaram” (MERRELL, 1999, p. 37). Mal-entendido e desconfiança também dominaram o *pays d'en haut*, mas foram usados de maneira criativa. Para Merrell, no entanto, mal-entendido e desconfiança parecem incapazes de gerar algo além de mal-entendido e desconfiança. Não havia possibilidade de mundos mutuamente compreensíveis. As próprias ferramentas – tratados e conselhos – criadas para criar um mundo comum tornaram isso impossível. Os caminhos através da floresta não levavam a lugar nenhum (MERRELL, 1999, p. 256, 278-79).

A fim de certificar que Merrell e eu não estamos conversando um com o outro, é melhor reiterar minha posição no *middle ground* e entendimento entre culturas. Um dos livros que mais me ajudou a pensar sobre o *middle ground* foi o maravilhoso *Islands and Beaches* de Greg Dening. Dening foi bastante literal ao descrever o contato ao longo das praias da Polinésia, mas ele transformou isso em uma metáfora de zonas de contato – praias – e as culturas nativas existentes não totalmente visíveis das praias. Em *The Middle Ground*, eu estava muito menos interessado em examinar o mundo cultural interior – as ilhas nativas – do que em explorar as praias das quais tratam a vasta maioria das fontes históricas sobreviventes. Nos termos de Dening, o *middle ground* foi uma espécie de praia. Um mundo nativo existia

para além dele e às vezes era visível a partir dele, mas a existência da praia não dependia dos europeus que tudo cobiçavam ou simpatizavam com o que acontecia dentro da ilha (DENING, 1980).

O *middle ground* não envolveu a realização de uma compreensão e apreciação mútuas generalizadas entre os europeus e os povos indígenas. Os povos não se reuniam para amar uns aos outros. Nem o conceito de um *middle ground* prevê a eliminação de quaisquer culturas nativas ou de culturas europeias e a substituição delas por alguma híbrida comum. Eu presumo a persistência de muitos aspectos da antiga ao lado da criação da nova. Como eu escrevi,

embora os franceses identificáveis e os índios identificáveis obviamente continuassem a existir, se uma determinada prática ou forma de fazer as coisas era francesa ou indígena, depois de um tempo, não era tão clara. Isso não aconteceu porque indivíduos índios se tornaram “franceses” ou porque os franceses fossem nativos, embora ambos possam ter ocorrido. Em vez disso, era porque os algonquinos, que se sentiam perfeitamente à vontade com seu status e práticas como índios, e franceses, confiantes na retidão dos modos franceses, precisavam lidar com pessoas que não compartilhavam nem seus valores nem suas crenças sobre o modo apropriado de realizar tarefas. Eles tinham que chegar a alguma concepção comum de formas adequadas de agir (WHITE, 2011, p. 50).

James Merrell e eu compartilhamos a mesma pergunta. Os povos de duas culturas diferentes podem se entender a ponto de poderem acomodar suas diferenças? Em dois contextos históricos semelhantes, não só chegamos a respostas diferentes, mas parece que estamos procurando por coisas diferentes. Eu afirmo que no *pays d'en haut* os franceses e os povos que eu agrupo junto como algonquinos criaram um mundo híbrido que, embora derivado dos mundos francês e indígena existentes, era algo novo. Eu não defendo que os dois grupos fizeram isso compreendendo e apreciando a perspectiva cultural do outro, mas ao invés disso eu afirmo que eles fizeram isso capitalizando sobre os criativos mal-entendidos. Merrell parece muito mais focado em ver a compreensão mútua como o caminho para a acomodação.

A esse respeito, Merrell e eu estamos procurando duas coisas diferentes e incomensuráveis, e eu poderia deixar por isso mesmo, mas fazer isso desconsideraria questões muito sérias que Merrell levanta. Em uma única frase no final de seu livro, talvez escrito mais para efeito do que qualquer outra coisa, ele fez uma pergunta sobre a impossibilidade de “povos indígenas e brancos” conviverem na fronteira da Pensilvânia sem “uma cena perpétua de disputa” universalizada através de toda a história americana. Em contraste com sua cuidadosa consideração das florestas da Pensilvânia, ele não ofereceu nenhuma evidência para isso. Ele mencionou Wounded Knee, indicou que nada tinha mudado no século XX, e seguiu em frente. A questão é o mais próximo que ele chega a dizer diretamente que um *middle ground*

nunca emergiu na América do Norte, mas questionada no contexto do interior das florestas americanas, ela tem implicações para o *middle ground*. Se a acomodação e entendimento não foram alcançados na Pensilvânia, e se nunca foram alcançados em outros lugares durante os séculos de contato no continente, então a inevitável conclusão parece ser que tal acomodação é extremamente difícil, se não impossível, para as culturas ocidentais quando em contato com os povos não ocidentais (MERRELL, 1999, p. 301).

Eu obviamente penso que compreensão e acomodação mútuas, embora dificilmente sem brigas ou violência, tenham sido historicamente possíveis entre índios e europeus e seus descendentes; que, afinal, é disso que trata o *The Middle Ground*. Mas o que me interessa é menos como Merrell e eu lemos nossas fatias particulares de registro histórico do que as premissas que estão por trás de sua afirmação de que a incompreensão e o conflito em quase meio milênio foram aparentemente tão absolutos que compreender e acomodar o outro na América do Norte parecem impossíveis para todos os fins práticos.

Fazer uma afirmação histórica de que índios e colonizadores do século XVIII nunca puderam compreender e acomodar um ao outro, apesar de crer que eles ao menos ocasionalmente faziam, necessariamente envolve uma reivindicação dos historiadores que eles podem entender coisas no passado que os próprios atores históricos não entendiam. Em princípio, concordo com essa afirmação e há exemplos fáceis de casos em que isso é verdade. Quando os povos no século XVIII estavam descrevendo fenômenos físicos – eclipses, terremotos, epidemias – que também podemos observar diretamente, certamente há razão para reivindicar nosso entendimento superior. Quando, no entanto, eles estão descrevendo fenômenos culturais para os quais muitas vezes são nossa única fonte, a situação é diferente. O que está em questão é menos as reivindicações de verdades absolutas do que as habilidades deles de obter significados mutuamente compreensíveis e, com efeito, de se comunicar e de agir em conjunto. Quando um historiador nega que tal comunicação existiu, nós e eles descemos em um nevoeiro, e nós, tanto quanto eles, enfrentamos todos os tipos de dificuldades interpretativas. Como podemos saber o que está acontecendo?

Presumo que Merrell escreveu seu livro porque pensou que tinha chegado a entender tanto os colonos quanto os índios. Autores muitas vezes falham em entender seus sujeitos, mas seria um livro estranho cujo propósito fosse demonstrar o fracasso do autor em entender seus assuntos. Porque Merrell consegue o que seus sujeitos supostamente não poderiam fazer, a questão se torna como? Ele está, afinal de contas, trabalhando com dificuldades formidáveis. Ele está separado por dois séculos ou mais de uma sociedade nativa que deixou poucos ou nenhum registro por escrito. Existem fontes coloniais de ações indígenas, mas pelo relato de Merrell, essas são em grande parte registros da perplexidade e incompreensão dos escritores.

Parecem haver apenas duas maneiras que podemos afirmar para saber sobre os índios da Pensilvânia do século XVIII. A primeira é através de relatos históricos sobreviventes,

virtualmente todos os quais são de não-índios ou transcritos por não-índios. Merrell os vê como evidência de mal-entendido e incompreensão. Para saber que são registros de incompreensão, ele deve ter outra maneira de conhecer sobre colonos e índios. Isso leva a uma segunda afirmação comum feita pelos etno-historiadores. Eles conhecem o passado através do conhecimento do presente. Uma tradição cultural nativa tem persistido intacta ao longo do tempo até o presente ou próximo do presente e, ou entrou no registro antropológico, ou sobreviveu entre povos indígenas ou intelectuais nativos. Há todos os tipos de espinhosas questões metodológicas aqui, mas tudo o que me interessa é a afirmação de que um entendimento comum é possível. Até certo ponto, os historiadores modernos afirmam compreender uma tradição cultural dos índios americanos e ter chegado a algum tipo de acomodação de trabalho com os povos indígenas. Eles pensam que os significados que têm obtido podem ser lidos de volta ao passado.

Os etno-historiadores têm procurado combinar a persistência das culturas com as evidências fragmentárias do passado para produzir um conhecimento híbrido do passado. A técnica etno-histórica do *upstreaming*<sup>16</sup> – lendo práticas culturais contemporâneas de volta ao passado – faz uso da suposição de que os estudiosos modernos podem fazer o que Merrell afirma que os colonos do século XVIII não puderam – entender o outro indígena e compartilhar práticas comuns com eles. Tenho sérios problemas com o *upstreaming* que não são pertinentes aqui, mas não tenho nenhum problema com a suposição subjacente de que os povos indígenas podem e ensinam estudiosos alheios a suas comunidades muito sobre essas comunidades.

Eu estendo essa suposição para o passado e presumo que os povos poderiam criar entendimentos comuns e práticas comuns através das fronteiras culturais no passado, assim como fazem no presente. Eu não penso que os povos no passado, mais do que no presente, entendiam completamente um ao outro. Para mim, essa é a beleza do *middle ground*: permitiu que os povos formassem compreensão mútua por similaridade e mal-entendido. Para um estudioso, negar essa possibilidade é apropriar-se de uma habilidade que negamos aos povos que estudamos. Tal suposição parece tanto arrogante quanto improvável. Sabendo que as práticas culturais viajavam; sabendo que os indivíduos passavam de uma comunidade para outra, felizmente ou infelizmente; e sabendo que as pessoas se casaram, negociaram, lutaram juntas e muito mais, é difícil conceber a impossibilidade de uma comunicação bem-sucedida e de acomodação ocasional. Que nem sempre ou geralmente levam a um *middle ground* não é o problema. É a possibilidade que eu quero deixar em aberto. A abordagem mais segura é assumir que nossas fontes devem ser um produto de, e assim uma preservação de, algum grau de comunicação confiável entre atores passados. Não estou argumentando que todas as coisas nelas refletem acurados entendimentos, mas apenas que refletem a comunicação

<sup>16</sup> Nota do tradutor: grifos do tradutor. Optei por conservar a expressão em inglês *upstreaming*, por se tratar de termo consagrado na área da etnologia; por isso, salvo em caso de expressa referência em contrário, os grifos que acompanham esta expressão no decorrer do texto são de responsabilidade do tradutor.

e, portanto, ao menos entendimentos parciais. Reivindicar o contrário é romper o ramo intelectual em que estamos sentados. Tudo fica escuro. A única resposta honesta de um historiador seria não dizer nada ou escrever apenas sobre aqueles que produziram os registros e afirmar que os registros coloniais produzem apenas conhecimento sobre os colonos. A virada pós-moderna que assumiu essa posição foi honesta, mas também levou a uma espécie de solipsismo cultural. É o que Lévi-Strauss criticou antes mesmo do pós-modernismo.

A questão de falar além das fronteiras culturais e forjar novos sistemas de significado parece-me tão importante no início do século XXI, pela mesma razão que problemas semelhantes pareciam tão importantes para Lévi-Strauss em meados do século XX, quando ele escreveu *Race and History. The Middle Ground* é um trabalho de história, mas também é algo mais. É uma exploração de acomodação e mudança social, da constante e relacionada produção de significado comum e de diferença. É um conceito que espero ter trabalho a fazer no mundo. Como Jonathan Lipman observa, “a maioria, se não todos, dos Estados-nação do mundo contemporâneo estão chegando a um acordo com as minorias domésticas – pessoas que pertencem a mais de uma cultura simultaneamente; pessoas que vivem no ‘*middle ground*’<sup>17</sup> e que têm criado ali novas e sincréticas culturas” (LIPMAN, 1997, p. xxxvi). E mais do que isso, em um mundo onde mais uma vez especialistas, com muitas opiniões e menos conhecimento, atribuem povos inteiros a passados estranhos que são incapazes de compreender a modernidade, o *middle ground* me parece um lugar de esperança.

- Reproduzido com permissão do Licenciante através do PLSclear. Termo de licença PLSclear Ref. nº. 9712, data da licença: 5 de novembro de 2019.
- © Cambridge University Press 1991, 2011.
- *The Middle Ground Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815 (New York (NY), 2. ed. Cambridge University Press, 2011)* de autoria de Richard White está protegida por direitos autorais. Sujeita à exceção estatutária e às disposições de acordos de licenciamento coletivo relevantes, nenhuma reprodução de nenhuma parte poderá ocorrer sem a permissão por escrito da Cambridge University Press.

## Referências

DENING, Greg. *Islands and Beaches: Discourses on a Silent Land, Marquesas, 1774-1880*. Honolulu: University Press of Hawaii, 1980.

<sup>17</sup> Nota do tradutor: os grifos em *itálico* que acompanham este termo são de responsabilidade do tradutor.

- DELORIA, Philip J. Deloria. What Is the Middle Ground, Anyway? *William and Mary Quarterly*, n. 63, jan. 2006.
- ELVERSKOG, Johan. *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.
- GARCÍA, Claudia. Ambivalencia de las representaciones coloniales: líderes indios y zambos de la costa de Mosquitos a fines del siglo XVIII. *Revista de Indias*, v. LXVII, n. 241, 2007.
- HÄMÄLÄINEN, Pekka. *The Comanche Empire*. New Haven, CT: Yale University Press, 2008.
- HAVARD, Gilles. *Empire et métissages: indiens et français dans le Pays d'en Haut, 1660-1775*. Sillery, Quebec: Les Editions du Septentrion, 2003.
- HAVARD, Gilles. Richard White, le Middle Ground. Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815. *Revue D'Histoire Moderne Et Contemporaine*, v. 57, n.1, 2010.
- ISERNHAGEN, Hartwig. Identity and Exchange: The Representation of 'the Indian' in Federal Writers Project and in Contemporary Native American Literature. In: BATAILLE, Gretchen M. (ed.). *Native American Representations: First Encounters, Distorted Images, and Literary Appropriations*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2001.
- KATANSKI, Amelia V. *Learning to Write "Indian": The Boarding-School Experience and American Indian Literature*. Norman: University of Oklahoma Press, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*. New York: Harper and Row, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race and History*. Paris: UNESCO, 1952.
- LIPMAN, Jonathan N. *Familiar Strangers: a History of Muslims in Northwest China*. Seattle: University of Washington Press, 1997.
- MERRELL, James H. *Into the American Woods: Negotiators on the Pennsylvania Frontier*. New York: W.W. Norton, 1999.
- OSORIO, Manuel. *Interview with Claude Lévi-Strauss*. *UNESCO Courier*, 1990.
- REYNOLDS, Henry. *The Other Side of the Frontier*. Sydney: University of New South Wales Press, 2006.
- SCOTT, James C. *The Art of Not Being Governed: an Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven, CT: Yale University Press, 2009.
- WHITE, Richard. *The Middle Ground Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. 2. ed. New York (NY): Cambridge University Press, 2011.