



<http://digithum.uoc.edu>

Dossier «Orientalisme»

La representació occidental de la Xina moderna: orientalisme, culturalisme i crítica historiogràfica*

David Martínez-Robles

Professor dels Estudis de Llengües i Cultures de la UOC i del Departament d'Humanitats de la UPF
dmartinezrob@uoc.edu

Data de presentació: novembre de 2007

Data d'acceptació: desembre de 2007

Data de publicació: maig de 2008

CITACIÓ RECOMANADA:

MARTÍNEZ-ROBLES, David (2008). «La representació occidental de la Xina moderna: orientalisme, culturalisme i crítica historiogràfica». A: Carles PRADO-FONTS (coord.). «Orientalisme» [dossier en línia]. *Digithum*. Núm. 10. UOC.
 [Data de consulta: dd/mm/aa].

<<http://www.uoc.edu/digithum/10/dt/cat/martinez.pdf>>

ISSN 1575-2275

Resum

La percepció que des d'Occident s'ha tingut de la Xina com a ens històric ha evolucionat al llarg dels segles. La Xina va passar de ser un país de prodigis i meravelles en el món medieval i una cultura refinada i erudita al començament de la modernitat europea, a convertir-se en una nació sense història ni progrés amb el pensament il·lustrat del final del segle XVIII i començament del XIX. Els primers historiadors de la Xina són, de fet, representants dels grans imperis occidentals del final del segle XIX, i la seva obra percep la Xina des de posicionaments epistemològics que s'inscriuen molt clarament en el pensament colonial i orientalista característic d'aquell període. La història escrita durant tot el segle XX, malgrat que s'ha esforçat a superar els prejudicis del passat, no s'ha deslliurat completament d'alguns dels recursos representacionals i els estereotips que el món occidental ha assumit sobre la Xina i l'Àsia oriental des de la Il·lustració. Només en les últimes dècades ha aparegut una historiografia crítica que ha denunciat les problemàtiques inherents del discurs elaborat sobre la Xina, tot i que no ha aconseguit resoldre-les completament.

Paraules clau

historiografia, orientalisme, paradigma, representació, Xina

Abstract

The West's perception of China as a historical entity has evolved over the centuries. China has gone from a country of miracles and marvels in the medieval world and a refined and erudite culture in early modern Europe, to become a nation without

* Agraïeix a Manel Ollé Rodríguez la revisió que va fer d'una versió prèvia d'aquest article, i també els comentaris de Séan Golden i, en general, les aportacions dels assistents al seminari Àsia oriental: orientalismes, aproximacions i disciplines, organitzat pel grup de recerca Inter-Àsia de la Universitat Autònoma de Barcelona, en què es van presentar algunes de les idees posteriorment concretades en aquestes pàgines. Òbviament, les mancances i imprecisions de les idees aquí expressades són únicament atribuïbles a l'autor.



<http://digionum.uoc.edu>

La representació occidental de la Xina moderna: orientalisme, culturalisme...

history or progress since the Enlightenment of the late 18th and early 19th centuries. The first historians of China were, in fact, representatives of the great Western empires at the end of the 19th century and their work perceives China from epistemological positions that clearly form part of the Orientalist and colonial thought that was characteristic of the period. History written throughout the 20th century, despite the efforts made to overcome the prejudices of the past, was unable to distance itself completely from some of the resources used in representation or the stereotypes that the Western world had come to accept about China and East Asia since the Enlightenment. Only in recent decades has a critical historiography appeared to denounce the problems inherent in the discourse produced on China, and even this has failed to address them fully.

Keywords

historiography, Orientalism, paradigms, representation, China

L'any 1922, en una obra titulada *The Problem of China*, després d'haver residit prop d'un any a Pequín i haver visitat altres ciutats xineses, el filòsof i matemàtic Bertrand Russell escrivia el següent:

«La Xina, com qualsevol altre país civilitzat, posseeix una tradició que bloqueja el camí del progrés. Els xinesos han destacat per la seva estabilitat, més que no pas en el progrés; es comprèn, doncs, que la nova Xina [...] entengui que l'arribada de la civilització industrial hagi convertit el progrés en quelcom essencial per a la perpetuació de la seva nació» (Russell, 1922, pàg. 26).

De la mateixa manera que altres intel·lectuals representatius de la dècada de 1920 (J. Dewey, H. Driesch, R. Tagore), Russell havia estat convidat a la Universitat de Pequín per a impartir tot un seguit de cursos sobre el que a la Xina es percebia com els «coneixements d'Occident», en un moment en què aquesta institució s'havia convertit ja en un dels màxims exponents del moviment per la nova cultura que va cristal·litzar arran de la conferència de Versalles de 1919, quan acabada la Primera Guerra Mundial, les concessions alemanyes de la costa xinesa van passar a mans del Japó, en un dels gestos més visibles del menyspreu amb què l'imperialisme occidental observava des de feia dècades la Xina i una de les mostres més transparents de la feblesa del govern republicà xinès. En aquest context, durant el curs 1921-1922, Russell va explicar filosofia, lògica i sociologia a la renovada universitat, i va poder entrar en contacte amb molts dels nous intel·lectuals xinesos del període: Liang Qichao, Chen Duxiu, Li Dazhao... (Ogden, 1982, pàg. 533-539). Fins i tot Mao Zedong i Zhou Enlai, que dècades després es convertirien en els grans líders de la República Popular de la Xina, van assistir a algunes de les seves lliçons (Clark, 1976, pàg. 639).

A *The Problem of China*, Russell ofereix una mirada molt crítica a les accions de les potències occidentals a la Xina i intenta allunyar-se de la perspectiva etnocèntrica que llavors caracteritzava la major part de les publicacions sobre els països asiàtics que arribaven al públic europeu. Alhora, mostra les seves simpaties i

la seva admiració per la cultura i el poble xinès, que descriu amb una voluntat conscient de desmarcar-se dels tòpics que hi havia al començament del segle xx sobre la Xina i, en general, l'Àsia oriental. Russell és especialment crític amb alguns dels principis més fonamentals de la modernitat occidental, com la mateixa idea de progrés, que percep des del prisma dels esdeveniments funestos que havien assolat Europa els anys anteriors. Aquesta actitud crítica amb el món occidental l'havia dut el 1916 a ser empresonat durant sis mesos, fruit del seu posicionament antibel·licista. Malgrat aquest esforç, però, Russell era un home del seu temps i, com a tal, insistia en alguns dels estereotips que, durant gairebé dos segles, han definit i articulats el discurs històric sobre el món xinès, com veiem en la citació amb què hem començat. De fet, algunes de les idees que esmentava Russell (tradició, manca de progrés, estabilitat del món xinès) es van convertir –assumint-les, justificant-les o reinterpretant-les– en la bastida intel·lectual amb què la major part d'analistes i historiadors occidentals des del final del segle xviii i fins al segle xxi ha abordat el món xinès.

Un dels exemples més significatius i autoritzats és el de John K. Fairbank (1907-1991), probablement l'historiador de la Xina més eminent del segle xx, que l'any 1989 reeditava una versió revisada de la seva obra *China. Tradition and Transformation*, publicada originalment onze anys abans (en col·laboració amb E. Reischauer). Quan al·ludeix a la significació de la primera guerra de l'Opi (1839-42), que va representar la derrota de la Xina davant l'armada britànica i l'inici del domini semicolonial europeu sobre importants àrees de la sobirania xinesa, Fairbank comenta el següent:

«Quan la Gran Bretanya va exigir la igualtat diplomàtica i comercial, ho va fer *en representació* del món occidental, que més tard o més d'hora hauria exigint les mateixes coses si la Gran Bretanya no ho hagués fet. Va ser un accident de la història que els dinàmics interessos comercials britànics a la Xina no es limitessin al te i entressin en l'opi. Si l'interès principal del xinesos hagués continuat essent el cotó indi o si, en qualsevol cas, no hi hagués hagut a la Xina del final de la dinastia Qing un mercat per a l'opi, com havia passat en períodes anteriors, no hi hauria hagut una "guerra de l'Opi".



<http://digionum.uoc.edu>

La representació occidental de la Xina moderna: orientalisme, culturalisme...

Però molt probablement s'hauria produït algun tipus de guerra sino-estrangera, tenint en compte l'irrefrenable vigor de l'expansió occidental i la inèrcia inamovible de les institucions xineses» (Fairbank, Reischauer, 1989, pàg. 277).¹

Tot i que aquest text és escrit mig segle més tard, Fairbank va molt més enllà que Russell en l'assumpció d'uns principis (com la immobilitat i la inèrcia del món xinès, contraposades al vigor d'Occident, la impossibilitat d'eludir el conflicte, la comunió dels interessos occidentals, la incapacitat de resposta de la Xina) que, com veurem en les properes pàgines, són el resultat d'una tradició intel·lectual que té el seu origen en el pensament il·lustrat i l'expansionisme dels grans imperis europeus; una tradició que, amb matisos i perspectives de vegades diferenciades, beu de les mateixes fonts que el pensament orientalista, tal com el va descriure Edward Said a *Orientalism* (1978), i que és, de fet, una de les seves concrecions més paleses en el món acadèmic.

La formació d'un discurs històric sobre la Xina

La Xina, des del període medieval, havia estat un imperi de característiques mítiques dins l'imaginari europeu. Convertida en la màxima representant de l'anomenat *Extrem Orient*, ja Marco Polo n'havia definit alguns trets que romandran inalterats durant segles en la representació europea del món xinès: el luxe i el refinament, la cultura de l'exotisme, el caràcter misteriós de les dones, els enginyos i invents inaudits... fan de la Xina un món desconegut, llunyà i misteriós, però alhora admirat i atractiu, com suggereix un dels títols de l'obra del venecià, *El llibre de les meravelles*.² La manca de contactes directes entre els dos extrems del continent euroasiàtic, com a conseqüència de la caiguda de l'imperi mongol que havia aconseguit unificar aquest extens territori, va contribuir a la reificació d'aquestes idees, que s'aplicaran a tot allò que s'entenia a l'est del Mediterrani, més enllà del món conegut.

El segle XVI significarà un punt d'inflexió en aquesta tendència. La ruta portuguesa que havia dut Vasco de Gama a la costa de l'Índia envoltant el continent africà i que continuarà fins als ports del Japó i la Xina posarà en contacte novament Europa i l'Àsia oriental. I, per aquest camí, que es completarà amb el que els espanyols obriran per Amèrica i les Filipines, hi circularan no només mercaderies, sinó també productes culturals i idees, entre les quals les religioses. Durant gairebé dos segles, les missions catòliques actuaran com a màxim exponent de les relacions entre l'Imperi

Xinès i Europa. Els missioners, especialment els de la Companyia de Jesús, esdevindran agents interculturals de màxim nivell, fins al punt que alguns aconseguiran una posició de privilegi i s'introduiran a la cort de l'emperador com a astrònoms, enginyers o pintors.³ D'aquesta manera, oferiran a la Xina la cara més amable del món europeu, la de les arts i les ciències, que utilitzaran com a reclam per a difondre la doctrina cristiana entre els intel·lectuals xinesos. Alhora, transmetran a Occident una mirada benèvola i amable del món xinès, interessats a justificar la seva missió i el seu mètode. Els jesuïtes creien que la manera més efectiva d'introduir-se en el món xinès passava per convertir primer els seus governants a la causa cristiana; que tot seguit el poble també s'hi convertís havia de ser una qüestió només de temps. I, per a aconseguir-ho, calia adaptar-se a una cultura elaborada i complexa com la xinesa. Així, van abandonar els hàbits religiosos per adoptar els vestits cerimoniosos dels funcionaris xinesos, van aprendre la llengua culta, van estudiar la història xinesa i van analitzar i traduir els clàssics confucians. No ens ha de sobtar, doncs, que els tractats que van escriure sobre el món xinès estiguin profundament documentats i que, a més, sovint retratin la realitat de l'Àsia oriental amb termes sincerament elogiosos. El confucianisme, per exemple, va arribar a Europa com una filosofia moral que anticipava els valors del cristianisme, idea que va ser molt ben rebuda entre alguns intel·lectuals del segle XVII que començaven a predicar la necessitat d'una religió natural fora del domini de l'Església i que van veure en el pensament xinès una font d'inspiració (Zhang, 1988, pàg. 118).

Aquesta percepció va donar naixement al pensament sinòfil del segle XVII i la primera meitat del XVIII, que tenia representants de la talla intel·lectual de Leibniz, Wolff, Rousseau, o Voltaire, els quals en les seves obres van lloar aspectes molt diversos del món xinès, com la llengua, el sistema polític o l'educació. La Xina es converteix en les seves obres en un país governat per un rei filòsof que és assistit per uns lletrats que se seleccionen tenint únicament en compte la seva categoria intel·lectual i moral. El respecte per les lleis, la tolerància en les idees i l'excel·lència política són virtuts que eclipsen les mancances —que, tanmateix, no passen inadvertides per alguns d'aquests pensadors. Ara bé, a la segona meitat del segle XVIII, les circumstàncies canviaran radicalment, tant a Europa com a la Xina, i la representació occidental del món xinès viurà un gir radical.

D'una banda, les altres ordes criticaran fortament el mètode dels jesuïtes d'acomodar-se a la cultura xinesa, cosa que donarà lloc a l'anomenada *disputa dels ritus*. La Companyia de Jesús acabarà dissolta pel papat i les ordes catòliques menys transigents seran expulsades per l'emperador xinès. Alhora, a Europa, les idees

1. Les cursives no hi són en el text original.

2. L'obra de Polo s'ha publicat amb diferents títols. El més habitual, *Il Milione* (1298), probablement fa referència a la tendència de l'autor a afirmar que a la Xina tot té una grandària i és present amb una abundància extraordinària; de tot n'hi ha «un milió», tòpic que molts dels seus successors recolliran i que arribarà fins als nostres dies.

3. Sobre la funció dels missioners jesuïtes com a mediadors interculturals, vegeu Golden (2000).



<http://digionum.uoc.edu>

La representació occidental de la Xina moderna: orientalisme, culturalisme...

del racionalisme deixaran pas a la cristallització del pensament il·lustrat de la modernitat, amb la seva fe en el progrés. Leibniz o Voltaire s'havien preocupat per mostrar la universalitat de la raó i la Xina era un testimoni ideal dels seus plantejaments. Però els il·lustrats europeus sotmetran a partir d'ara la Xina a les seves idees sobre el progrés històric. L'estabilitat, que abans s'havia interpretat com una mostra de les virtuts del seu sistema polític, passarà a considerar-se des de mitjan segle XVIII un indicatiu de la seva manca d'evolució i modernitat.⁴

Una de les formulacions més clàssiques d'aquest pensament sinòfob es vincula amb J. G. Herder, que, en les seves *Idees per a una Filosofia de la Història de la Humanitat* (1787), va afirmar el següent: «l'imperi [xinès] és una mòmia embalsamada pintada amb jeroglífics i embolcallada amb seda; el seu cicle intern és com la vida dels animals que hivernen durant l'estació freda» (XIV, 13).⁵ Per a Herder, la xinesa és una cultura que no ha evolucionat des de fa segles, el vestigi d'un passat remot, un país sense present, com els jeroglífics egipcis, que pertanyen a una cultura morta. I serà aquesta visió estereotipada la que ressonarà, reproduïda i matisada, en l'obra de la majoria d'intel·lectuals europeus del final del segle XVIII i durant tot el XIX, des d'Adam Smith a Marx. Qui millor la definirà, però, serà Hegel en les seves *Lliçons de Filosofia de la Història* (1840), en què dedicarà una secció completa a la Xina.

Hegel considera que la Xina representa el moment inicial de la història de la humanitat, en una formulació que podem considerar un dels fonaments intel·lectuals de la representació orientalista d'Àsia: «La història universal transita d'Orient cap a Occident, ja que Europa és justament el destí de la història universal, ahora que Àsia n'és el començament» (Hegel, 1989, pàg. 118). I afegeix el següent:

«Veiem la Xina desenvolupar-se i assolir ja molt aviat l'estat que té avui; ja que [...] hi queda exclosa tota mutabilitat, i el que és estàtic, que sempre reapareix, substitueix allò que podríem anomenar històric. La Xina i l'Índia queden encara, per dir-ho d'alguna manera, fora de la història universal, com a pressupòsit dels moments que, en conjunció, constitueixen el progrés històric viu» (Hegel, 1989, pàg.131).

Amb Hegel queden clarament definits els mecanismes de representació del món xinès i l'Àsia oriental que es mantindran vigents durant moltes dècades. La Xina és un imperi que queda fora dels processos històrics, sense evolució ni progrés, inert, passiu i incapacitat per a assumir per si mateixa la modernitat d'Occident.

I és precisament Occident qui pot aconseguir que els xinesos surtin d'aquesta letargia. El món occidental, doncs, es converteix d'aquesta manera en un factor –necessari i suficient– per a la transformació dels països de l'Àsia oriental, fet que es converteix en la justificació intel·lectual de les accions colonials de les grans potències euroamericanes al Pacífic i Àsia. Tots els textos que a partir de la segona meitat del segle XIX intentin analitzar la història moderna de la Xina participaran d'aquest paradigma epistemològic, que converteix la Xina en un aprenent de les lliçons civilitzadores dels països occidentals.⁶ La Xina –i l'Àsia oriental en general– es descriu sempre com la part passiva i femenina en la relació que manté amb l'Occident civilitzat i masculí (Guarné, 2005). I és amb aquesta perspectiva que, en el context colonial del XIX, els xinesos són descrits com a inferiors i bàrbars, tancats i xenòfobs. Així els descriu un dels pocs textos del període publicats a Espanya sobre la Xina, que anuncia l'estereotip del Fu Manxú que la literatura primer i el cinema després alimentaran durant dècades:

«El carácter [dels xinesos] en la apariencia es muy afable, humano y modesto; en realidad son vengativos y crueles. Son muy ceremoniosos y corteses, y sobre todo observadores exactos de sus leyes, sobre lo cual se vela con mucha severidad; su genio y talento son vivos, espirituosos, animados y penetrantes, y poseen más que ninguna otra nación el arte de disimular sus sentimientos y deseo de venganza, guardando tan bien todas las apariencias de humildad que se los cree insensibles a todo género de ultrajes; pero si se les presenta la ocasión de destruir a su enemigo, se aprovechan de ella con ahínco y precipitación hasta lo sumo» (Álvarez, 1857, pàg. 93-94).⁷

Malgrat tot, hi haurà veus crítiques amb les accions colonials a l'Àsia oriental, que intentaran superar aquesta visió fortament eurocèntrica i fins i tot racista, i durant les últimes dècades del segle XIX i les primeres del XX es percep un esforç per convertir la Xina en objecte d'estudi acadèmic. La Universitat d'Oxford, per esmentar un exemple insigne, ofereix les primeres classes de llengua xinesa l'any 1876.⁸ El primer professor serà James Legge, missioner protestant que va encapçalar un projecte ambiciós de traducció dels grans clàssics xinesos i que és l'encarnació de la figura de l'erudit occidental que s'apropa amb honestedat i apassionament a la cultura xinesa.⁹ Aquests primers sinòlegs, malgrat que aparentment no participen de manera activa en el colonialisme intel·lectual que va definir Said, assumeixen de fet,

4. Sobre el pas del pensament europeu de la sinofília a la sinofòbia, vegeu Zhang (1988, pàg. 116-123).

5. Per a una anàlisi de la representació de Herder del món xinès, vegeu Goebel (1995).

6. Per a una anàlisi de la història de les agressions colonials euroamericanes a la Xina de segle XIX en la seva dimensió pedagògica i civilitzadora, vegeu Hevia (2004).

7. Veg. la traducció al final de l'article, cit. 1 (N. de l'ed.).

8. En realitat, la primera càtedra d'estudis xinesos a Londres és bastant anterior i data de 1837, ocupada per Samuel Kidd. A Cambridge, el 1888 l'exdiplomàtic i intèrpret Tomas Wade es convertirà en el primer a ensenyar llengua xinesa. A França, els cursos de xinès havien començat molt abans, concretament el 1815 al Collège de France sota la direcció de Jean-Pierre-Abel Rémusat. Sobre els inicis de la sinologia a Occident, vegeu Honey (2001).

9. Les traduccions de Legge, en set volums, apareixeran publicades el 1861 amb el títol *The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes*,



inconscientment, les categories epistemològiques que articulen el discurs colonial de l'època en què van viure. És significatiu, per exemple, que la reputada traducció de Legge dels clàssics xinesos tingués el finançament de Joseph Jardine, membre d'un dels clans de comerciants britànics més importants que trobem a la Xina del XIX, la fortuna del qual estava directament vinculada amb el lucratiu negoci de l'opi.¹⁰

Aquests experts en el món xinès, dels quals Legge és només un exemple, assumeixen una doble funció de representació. D'una banda, es converteixen en els ambaixadors autoritzats a Occident de la civilització xinesa, portaveus i sovint defensors dels principis culturals que ells extrauen del món xinès, tot i que, de l'altra, ho fan sempre aferrats al seu propi posicionament gairebé pedagògic com a estandards dels ideals il·lustrats occidentals. Així és com neix una figura encara avui dia vigent, la de l'expert en el món xinès, que constitueix una disciplina diferenciada –és a dir, al marge– de la resta de disciplines acadèmiques, les quals deixaran el món xinès i no occidental en general fora del seu àmbit de recerca.

L'estudi de la història xinesa durant les primeres dècades de segle XX estarà en mans d'aquests sinòlegs, missioners, diplomàtics i funcionaris que hauran conegut el món xinès presencialment, és a dir, en mans de representants més o menys ben intencionats de les potències imperials a l'Àsia. Es tracta d'una història clarament centrada en les accions dels països occidentals en el món xinès, que s'interpreten, tot i que sovint críticament, com el desencadenant que va permetre els xinesos d'entrar en la modernitat, admetent la superioritat tecnològica i científica d'Occident, el qual emergeix com a model civilitzador i pedagog. Es busquen en la història xinesa els mateixos processos històrics que han afectat els països occidentals. Per això, aquests historiadors reflexionen sobre el no-desenvolupament a la Xina d'una revolució industrial similar a la europea o sobre els motius de la manca de formes d'organització econòmica d'orientació capitalista. Occident és, doncs, la norma i la mesura del progrés històric, i en aquesta perspectiva comparativa la història xinesa presenta tot de mancances i anomalies en el seu desplegament.¹¹ Malgrat tot, però, aquest paradigma que podem anomenar *imperialista* fa de la Xina un objecte històric de ple dret, i supera per tant el pensament sinòfob que encara podem trobar en alguns autors en les primeres dècades del segle XX.

L'enfocament sociocultural

A partir de la Segona Guerra Mundial comença a sorgir una nova generació d'historiadors totalment professionals, formats en uni-

versitats modernes dels Estats Units i Europa, amb una formació en la disciplina molt més sòlida i cabal, que és la que impulsa el desenvolupament modern de la història de la Xina i l'Àsia oriental. Tanmateix –malgrat que els arxius xinesos comencen a ser objecte sistemàtic d'estudi, s'apliquen mètodes científics d'anàlisi de textos i s'introdueixen metodologies comparatives d'investigació menys eurocèntriques– l'èmfasi es manté ancorat en el paper de les agressions occidentals a la Xina. A partir de la seva significació s'interpreta tota la història xinesa, estudiant l'impacte que va tenir la modernització imposada pels països euroamericans –entesos com un ferment necessari per a l'activació de la història xinesa– en les societats tradicionals de l'Àsia oriental, malgrat que es critiquen explícitament alguns aspectes de l'imperialisme occidental. De fet, conceptes de *canvi* i *transformació*, autèntics emblemes de la modernitat il·lustrada, adquireixen per als historiadors d'aquest moment un valor cultural extraordinari, sobre el qual orbita tota la seva investigació i la interpretació de la història xinesa. Això té un efecte pervers, ja que molts aspectes de la història de la societat xinesa que no tenen res a veure amb les agressions colonials de les nacions occidentals desapareixen de la reflexió històrica i, per tant, es neguen implícitament. En aquest context historiogràfic cal llegir el text que hem citat més amunt de John K. Fairbank, el més destacat historiador de la Xina des de mitjan de la dècada de 1940 i fins la dècada de 1980, un llarg període en què la història xinesa moderna se significa a partir de la qüestió de la seva resposta a les agressions occidentals.

Aquesta perspectiva presenta diverses problemàtiques prou òbvies. D'una banda, s'assumeix un paper actiu per a Occident contraposat a una Xina només reactiva. És a dir, malgrat que no es tracti ja de la realitat passiva de què parlaven els il·lustrats del XIX, se segueix negant a la Xina la possibilitat d'actuar per si mateixa, sense l'estímul d'Occident. A més, com vèiem en el text citat més amunt, Occident es concep com una entitat reificada, un bloc poc diferenciat, que comparteix uns objectius únics i una mateixa empresa colonial, i s'oblida sovint la seva complexitat espacial i temporal. Alhora, de manera similar, la Xina és en l'obra dels historiadors d'aquest moment un constructe, una abstracció simplificadora que margina l'excepcional diversitat del món xinès, fet que posa en dubte la validesa de bona part de les generalitzacions que s'hi projecten. Això explica que en el discurs històric que es desenvolupa en aquestes dècades, un nombre important dels processos històrics que afecten la història moderna de la Xina passin desapercibuts i no siguin objecte d'estudi dels historiadors, simplement perquè no tenen res a veure amb la presència dels països estrangers a la costa xinesa. Fins i tot s'interpreten com

Prolegomena, and Copious Indexes. Malgrat que ha passat ja un segle i mig des de la seva edició, la traducció de Legge encara gaudeix d'una destacada reputació pel seu rigor entre els especialistes. Sobre la figura de Legge, vegeu l'extensa biografia de Girardot (2002).

10. William Jardine, patriarca del clan i cofundador de la firma Jardine-Matheson, encara activa avui dia com una de les companyies de Hong Kong més destacades, va ser el principal impulsor de la guerra sino-britànica de 1839-42.

11. Una anàlisi més àmplia del paper que Occident ha tingut com a norma de la història moderna xinesa i de com aquesta ha estat concebuda com a problemàtica la podem trobar a Cohen (1984, 3ss).



<http://dighum.uoc.edu>

La representació occidental de la Xina moderna: orientalisme, culturalisme...

a reacció a les accions occidentals alguns esdeveniments que en realitat van ser una evolució de forces i processos interns que tenen el seu origen en un període molt anterior a l'arribada de les potències estrangeres a la Xina.

En aquest enfocament, els aspectes culturals, intel·lectuals i fins i tot psicològics del món xinès tenen un pes específic tan gran que, amb massa freqüència, marginen els factors polítics o econòmics (que són els fonamentals en la recerca històrica sobre els països occidentals). S'assumeix que la cultura tradicional xinesa –que en aquest moment és gairebé sinònim de confucianisme– no només ha estat el fre que ha impedit la modernització de la Xina des de dins, sinó que a més es configura com la responsable de la suposada actitud de tancament, refús, rebuig o, com a mínim, resistència a la influència i la modernització arribada d'Occident. Les qüestions polítiques o econòmiques queden relegades, doncs, a un segon terme. Aquest enfocament sociocultural, com sovint se l'anomena, no deixa de ser una forma acadèmica i sublimada de l'orientalització de les cultures asiàtiques de què ens parla Said: la Xina és diferent *per se*, una entitat ontològicament diferenciada, per definició no occidental, i per això les categories amb què cal analitzar i comprendre el món xinès són específiques i inherents a ell mateix, radicalment diferents a les que s'apliquen a altres realitats històriques. Això explica per a aquests historiadors que el contacte amb Occident hagi estat inevitablement antagònic i no a causa de diferències polítiques; es tracta més aviat d'un xoc cultural entre l'universalisme europeu i el que en aquesta representació del món xinès s'entén com a sinocentrisme. L'enfrontament armat era ineludible, com veiem més amunt en la citació de Fairbank, fet que al seu torn serveix com a justificació de les accions de l'imperialisme al Pacífic occidental.

La dècada de 1970 va representar un desafiament a aquests plantejaments, amb l'aparició d'una nova generació d'historiadors, especialment als EUA, que posen en dubte algunes de les assumpcions de la historiografia dominant sobre la Xina. Les primeres veus crítiques se centren a denunciar aquesta «apologia de l'imperialisme»,¹² en el context de les protestes per la guerra del Vietnam i l'aparició d'una consciència crítica que no només es preocupa pels fets històrics, sinó també per com són llegits, interpretats i articulats.¹³ La figura de l'historiador com a subjecte que qüestiona pren una rellevància que fins llavors no s'havia explicitat. Els fets no són objectius, inqüestionables i transcendents, sinó quelcom problemàtic i subjecte a la interpretació de qui els analitza. Fruit d'aquesta evolució, la historiografia a partir de la

dècada de 1980 seguirà camins molt diferents, menys segurs i molt més indefinits.

La història de la Xina actualment s'ha allunyat –i molt– de les (meta)narratives de fa tan sols unes dècades, si més no pel que fa a la teoria. D'una banda, l'historiador està obligat a actuar amb la cautela que la diversitat històrica i regional del món xinès exigeix. Metodològicament, presenta molts problemes extrapolar allò que la recerca posa de manifest d'una regió xinesa a altres regions. I aquesta regionalització de la història, que deixa d'estar basada en les divisions administratives tradicionals, té també una dimensió temporal. Allò que s'afirma d'un període històric concret no es pot afirmar *per se* d'altres moments històrics, com indefectiblement havien fet bona part dels historiadors fins fa poques dècades.¹⁴ Això representa un reconeixement molt més ampli del dinamisme de la vida intel·lectual, social, política i econòmica de la Xina de tots els períodes. Un exemple ens permetrà copsar-ho: quan els historiadors s'havien plantejat els motius que explicaven l'esclat de les guerres de l'opi, sempre s'havia concebut la classe intel·lectual i funcional xinesa com un grup homogeni de representants del pensament confucià o neoconfucià més ortodox, suposadament hostil a qualsevol canvi en el sistema polític i administratiu xinès. La recerca dels últims anys, en canvi, ha mostrat que entre els intel·lectuals xinesos del període hi havia faccions i partits d'allò més contrastats que, alhora, posen de manifest que allò que nosaltres anomenem *confucianisme* és un projecte polític, filosòfic i intel·lectual que no es deixa atrapar per les categories que els analistes occidentals –partint de la caracterització que en van fer els missioners jesuïtes que el van presentar al món europeu per primera vegada en els segles *xvi* i *xvii*– han volgut aplicar-li.¹⁵

Malgrat tot, algunes de les fórmules més bàsiques de l'enfocament sociocultural han sobreviscut a aquesta crítica, dins i fora de l'obra dels historiadors. Un dels exemples més visibles i coneguts és l'anomenat *debat dels valors asiàtics*, que intenta reconèixer i de fet reclama la validesa d'uns valors culturals comuns als països del continent asiàtic que es poden contraposar als «valors occidentals». Sovint, aquests valors asiàtics han quedat identificats com uns suposats valors confucians, malgrat l'evident contradicció que representa atribuir a un continent de l'extensió humana i geogràfica de l'Àsia, o a una part important, una unitat basada en valors culturals que, de fet, són originaris d'una regió determinada i d'un període del passat molt concret. No entrarem a valorar aquí els fonaments d'aquest debat, que malgrat la manipulació política a què està sotmès pot permetre reflexionar sobre algunes qüestions

12. Entre els primers crítics de l'enfocament imperialista podem destacar les aportacions de Nathan (1972), Esherick (1973) o Lassek (1983), que publiquen diversos articles a la revista *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, la qual va néixer precisament com a reacció contra les principals institucions nord-americanes de recerca sobre els països de l'Àsia oriental.

13. Cal recordar que figures capdavanteres de la intel·lectualitat del segle *xx* que van exercir una influència enorme en els seus contemporanis, com Michel Foucault, Hayden White, Jacques Derrida, Edward S. Said, Jean-Françoise Lyotard, Jean Baudrillard, etc., publiquen algunes de les seves obres més fonamentals i referenciades precisament durant la dècada de 1970.

14. Sobre l'anàlisi regional de la realitat històrica xinesa, vegeu Skinner (1977 i 1985).

15. Sobre les diferents faccions d'intel·lectuals xinesos que actuen en la cort imperial en el context de la primera guerra de l'opi, vegeu Polachek (1992).



<http://digithum.uoc.edu>

La representació occidental de la Xina moderna: orientalisme, culturalisme...

fonamentals de com entenem l'alteritat i projectem les nostres categories epistemològiques a altres realitats sense prèviament haver-ne valorat l'adequació. En tot cas, és important entendre fins a quin punt, en la majoria de formulacions que se n'ha fet, es basa en raonaments culturalistes que entren en contradicció amb la realitat històrica i social dels països a què es refereix.¹⁶

Crítica i postparadigmatització

Ara bé, una cosa és la crítica a l'apologètica imperialista i l'enfocament sociocultural, o el reconeixement de la diversitat temporal i espacial de la Xina, i una altra de ben diferent és aconseguir superar la problemàtica del discurs històric sobre el món xinès. Per això, més enllà de la tendència revisionista de les dècades de 1970 i 1980, en les dues últimes dècades hi ha hagut diverses propostes, algunes més reeixides que altres, que han intentat substituir els vells paradigmes que havien marcat el desenvolupament de la historiografia durant gairebé dos segles per noves fórmules més vàlides per a apropar-se a la història de la Xina.

Una de les primeres la va formular l'historiador nord-americà Paul A. Cohen, el qual va proposar canviar l'enfocament de la història de la Xina, fins llavors centrada en l'actuació dels països estrangers en territori xinès, pel que ell anomena *una història centrada en la Xina* (*China-centered history of China*). Es tracta d'una història que pretén que el punt de partida sigui la Xina, no Occident, i que –en el camp epistemològic– ha de desplegar-se usant criteris propis, no importats d'Occident (Cohen, 1984). La proposta de Cohen és una reacció coherent davant la situació dels estudis històrics xinesos, que s'avé amb el desenvolupament extraordinari dels estudis locals de les dècades de 1970 i 1980, i que reconeix el dinamisme i la diversitat del món xinès. Proposar uns criteris derivats del món xinès vol dir plantejar-se, entre moltes altres coses, la validesa i la legitimitat d'algunes de les categories aplicades a l'anàlisi de la història xinesa que, de fet, tenen el seu origen en alguns processos històrics exclusius dels països occidentals, com les de modernitat o contemporaneïtat. Ara bé, amb els plantejaments d'aquesta «història centrada en la Xina» alhora emergeixen alguns dubtes metodològics difícils de resoldre. Cohen rebutja explícitament les mirades externes a la història xinesa i, de fet, estableix precisament aquesta distinció poc acurada del que són els enfocaments externs i els interns. Es tracta d'un plantejament que, en consonància amb el que dèiem sobre

el debat dels valors asiàtics, no deixa de tenir un ressò orientalista: la Xina queda aïllada de la història universal, segueix pautes de desenvolupament històric clarament diferents, que cal conèixer des de dins, partint de la llengua i de la cultura xineses. És a dir, malgrat rebutjar explícitament l'enfocament sociocultural, arriba a unes conclusions similars que, en definitiva, no ajuden a trencar amb l'alienació de la història xinesa.¹⁷

Una altra de les tendències que podem trobar en la historiografia desenvolupada els últims anys apunta a la direcció contrària a l'esbossada per Cohen i consisteix a integrar la història xinesa en la història mundial, no al servei d'aquesta última, sinó com una part essencial. Es tracta d'entendre la història xinesa amb una perspectiva àmplia. La Xina, especialment en els cinc últims segles, no només ha participat del desenvolupament d'alguns dels grans processos històrics de la humanitat, sinó que també hi ha contribuït. L'obra de l'historiador i sociòleg Andre Gunder Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* (1998), és probablement la més coneguda dins d'aquesta manera integradora de concebre la història. Per a Frank, la nostra representació del món asiàtic ha de superar l'eurocentrisme que l'ha caracteritzat durant segles per passar a acceptar el paper rellevant que el continent asiàtic ha tingut en la història del món; és a dir, en les seves pròpies paraules, la història s'ha de «reorientar».¹⁸ Malgrat que l'obra de Frank no és capaç de superar algunes de les premisses més bàsiques amb què el pensament il·lustrat s'havia apropiat al món xinès (progrés, desenvolupament),¹⁹ ha estat una influència important en altres autors que tant des de la història xinesa com des d'una aproximació més global han intentat dur a terme aquest projecte integrador.²⁰ Es tracta d'obres que, en general amb una perspectiva de la història econòmica, intenten mostrar les arrels «orientals» de la civilització occidental o, si més no, mostrar la influència que hi ha tingut el món asiàtic, amb la voluntat de desafiar els plantejaments etnocèntrics que sempre han dominat la nostra percepció de la història.

Ara bé, aquesta perspectiva comparativa no està exempta de riscos metodològics. Malgrat que alguns d'aquests autors en són conscients, d'altres cauen en el parany d'intentar establir correlacions d'una manera no suficientment crítica. És a dir, hi ha el perill de cercar apriorísticament en la història xinesa processos i problemàtiques que li són aliens, o dels quals com a mínim és pertinent qüestionar-se'n la legitimitat com a base comparativa. És a dir, el perill de caure en el mateix etnocentrisme –ara més dissimulat– que trobàvem en els historiadors de la primera meitat

16. El valor del debat dels valors asiàtics rau més en l'exercici de crítica que llença sobre la suposada universalitat dels valors il·lustrats que en la definició o justificació d'uns valors aplicables al continent asiàtic.

17. Per a una anàlisi crítica dels plantejaments de Cohen, vegeu Dirlik (1996b, 262-268).

18. Beltrán (2006, esp. §27-35) analitza les aportacions de l'obra de Frank i la contextualitza en la producció que del coneixement de l'Àsia oriental s'ha fet en el món acadèmic, tant a Occident com a l'Àsia.

19. Per a una crítica a l'eurocentrisme implícit en la crítica a l'eurocentrisme de Frank, vegeu Dirlik (2000, 73ss).

20. Podem d'estacar l'obra de diversos especialistes en història xinesa, com Pomeranz (2000), Wong (1997) o Waley-Cohen (1999), o la d'historiadors amb una perspectiva més global, com Bayly (2004) o Hobson (2004).



<http://dighum.uoc.edu>

La representació occidental de la Xina moderna: orientalisme, culturalisme...

de segle xx. En tot cas, però, la recuperació de la Xina i Àsia en general per a la construcció d'una història veritablement universal representa un pas endavant en l'elaboració d'una història no excloent i integradora.

Vinculat amb aquest rebuig de les formes de pensament eurocèntriques, en el qual l'obra d'alguns dels representants dels estudis subalterns com Dipesh Chakrabarty o Ranajit Guha ha exercit una influència notable, un altre dels tombs de les últimes dècades ens remet a la major sensibilitat d'alguns historiadors davant les aportacions metodològiques d'altres disciplines, com la sociologia, l'antropologia, els estudis literaris, la ciència política, etc. Sens dubte, el desenvolupament de les idees del postcolonialisme, la postmodernitat i els estudis culturals ha estat un factor clau en aquesta actitud, no sempre suficientment equilibrada.²¹ Precisament, algunes de les propostes historiogràfiques més desafidores han vist la llum en aquest escenari, que reflexiona sobre l'articulació de conceptes com poder i dominació, imaginari, cultura i representació. Un dels noms que més destaca és el de l'historiador d'origen turc Arif Dirlik, preocupat per qüestions de caràcter epistemològic que habitualment no formen part de l'agenda de la majoria d'historiadors. Bona part de les reflexions de Dirlik orbiten al voltant dels conceptes de progrés i modernitat. Segons aquest historiador, malgrat l'evolució crítica en les últimes dècades d'una part de la historiografia, no s'ha produït un desafiament radical a la representació teleològica de la història heretada de la Il·lustració europea. Per a Dirlik, «és necessari repudiar aquesta teleologia històrica en totes les seves manifestacions» i identificar «modernitats alternatives», no per a caure en un retorn a l'impuls reificador de l'enfocament sociocultural (com feia Cohen), un enfocament que cal superar de manera definitiva, sinó per a recuperar «trajectòries històriques que han estat suprimides per l'hegemonia de la modernitat del capitalisme» (Dirlik, 1997, pàg. 127). De fet, segons Dirlik, no es podrà superar mai, de manera completa, la influència pertorbadora de l'eurocentrisme llevat que es desafii d'arrel la idea mateixa de «desenvolupament». No es tracta de rebutjar la modernitat *per se*, actitud que portaria a una certa auto-orientalització, sinó, tot reconeixent-la, crear modernitats alternatives que superin les narratives de la Il·lustració que encara dominen el dia a dia dels historiadors (Dirlik, 1996, pàg. 277-278).

Conclusions

Un paradigma no és una simple proposta teòrica, sinó que té una dimensió epistemològica que li atorga tota la seva capacitat normativa. Es tracta d'un tamís que delimita les nostres possibilitats de coneixement; allò que no s'adiu amb les regles que fixa el para-

digma no pot ser considerat, i per tant no existeix, no és històric, com hem vist que ha passat amb una part de la realitat xinesa durant segles. Alhora, la força d'un paradigma no es limita a una cultura o unes fronteres. Delimita allò que és vertader i científic, té caràcter universal, de manera que tot el que té pretensions de ciència s'hi ha d'acomodar si no vol quedar exclòs. La història de la Xina no n'és una excepció. Els paradigmes històrics que han dominat la tradició intel·lectual occidental s'han acabat imposant a la Xina com si d'una forma més d'imperialisme es tractés. Malgrat que en aquest article ens hem limitat exclusivament a la representació occidental de la història xinesa, cal tenir en compte que, per posar un exemple prou clar, el pensament marxista xinès ha acabat assumint alguns dels principis més bàsics de l'enfocament imperialista del qual és enemic declarat; segons la historiografia marxista, només el Partit Comunista Xinès va aconseguir posar fi a l'endarreriment i la falta de modernització de la Xina, un endarreriment i una necessitat de modernització que són el mateix punt de partida de l'enfocament imperialista que hem analitzat. Al cap i a la fi, el marxisme està fortament arrelat en el pensament teleològic de la modernitat il·lustrada europea.

Precisament, conscient de la força dels paradigmes historiogràfics, entre altres propostes, el mateix Arif Dirlik rebutja qualsevol intent d'establir nous paradigmes que marquin i delimitin el nostre apropament a la història xinesa (i en general a la història no euroamericana), ja que això representaria caure en els mateixos errors i vicis dels historiadors durant tot el segle xx. De fet, des del desenvolupament de la historiografia crítica iniciada al final de la dècada de 1970, no ha aparegut cap gran nou paradigma que hagi substituït els anteriors.

Ara bé, que després de l'aparició d'una historiografia crítica no s'hagi imposat cap nou paradigma no vol dir que els vells paradigmes s'hagin superat completament. Ja hem comprovat que alguns dels intents de resituar la història xinesa dins la història mundial no han aconseguit desprendre's dels plantejaments etnocèntrics, tot i el seu objectiu de construir un discurs marcadament no eurocèntric. Alhora, moltes de les reflexions teòriques esmentades en les pàgines anteriors han passat inadvertides per un gruix important d'historiadors, fet que permet entendre que molts manuals que encara avui dia es publiquen sobre la història de la Xina es mantinguin arrelats en les premisses dels vells paradigmes teòricament superats. O que allò que els estudiants aprenen en les nostres universitats malauradament mantingui sovint un marcat to orientalista.

L'historiador de la Xina té, de fet, una responsabilitat pedagògica d'una dimensió social que va molt més enllà de les seves tasques investigadores. En una societat com la nostra, en què els estudis asiàtics han tot just començat i en què l'interès de l'opinió pública pels països de l'Àsia oriental és molt recent, aquesta tasca

21. Per a una lectura crítica a la influència dels estudis culturals en la historiografia de la Xina moderna i contemporània dels anys 1980 i 1990, vegeu Huang (1998).



<http://dighum.uoc.edu>

La representació occidental de la Xina moderna: orientalisme, culturalisme...

pedagògica assumeix una major rellevància. Els clixés i estereotips orientalistes són presents en gairebé qualsevol acte vinculat amb la cultura xinesa que se celebra al nostre país, des de festivals de cinema a congressos de tipus acadèmic, passant per jornades i celebracions populars o exposicions de museus prestigiosos. La mirada imperialista i orientalizadora, tot i que moltes vegades es rebutja de manera explícita, rebrota implícitament en la majoria d'aquestes activitats. D'aquí la importància d'aquest esforç pedagògic: l'historiador, com l'especialista en art, en literatura o en economia de l'Àsia oriental, no només ha d'intentar transmetre uns coneixements, sinó que ha de fer explícita la denúncia de les anomalies discursives que tradicionalment han determinat la nostra manera de representar la realitat dels països de l'Àsia oriental.

Cit. 1

«El caràcter [dels xinesos] en aparença és molt afable, humà i modest; en realitat són venjatiu i cruels. Són molt cerimoniosos i cortesos i, sobretot, observadors exactes de les seves lleis, cosa per la qual es vetlla amb molta severitat; el seu geni i talent, vius, espirituals, animats i penetrants, i tenen, més que cap altra nació, l'art de dissimular els seus sentiments i el seu desig de venjança, guardant tan bé totes les aparences d'humilitat que se'ls pren per insensibles a tot tipus d'ultratges; però si se'ls presenta l'ocasió de destruir el seu enemic, l'aprofiten amb un afany i una precipitació màxims».

Bibliografia

- ÁLVAREZ TEJERO, L. P. (1857). *Reseña histórica del gran imperio de China*. Madrid: Imprenta de T. Fortanet.
- BAYLY, C. A. (2004). *The Birth of the Modern World, 1780-1914. Global Connections and Comparisons*. Oxford: Blackwell.
- BELTRÁN ANTOLÍN, J. (2006). «Re-orient(ar) la historia. Notas para una crítica euro/sino-céntrica» [article en línia]. *Revista HMiC*. Núm. IV. UAB.
<<http://seneca.uab.es/hmic/2006/HMIC2006.pdf>>
- CLARK, R. (1976). *Life of Bertrand Russell*. Nova York: Knopf.
- COHEN, P. A. (1984). *Discovering History in China. American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. Nova York: Columbia University Press.
- DIRLIK, A. (1996). «Reversals, Ironies, Hegemonies: Notes on Contemporary Historiography of Modern China». *Modern China*. Vol. 22, núm. 3.
- DIRLIK, A. (1997). *The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Westview.
- DIRLIK, A. (2000). *Postmodernity's Histories. The Past as Legacy and Project*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- ESHERICK, J. (1973, novembre-desembre 1972). «Harvard on China: the Apologetics of imperialism». *Bulletin of Concerned Asian Scholars*. Vol. 4, núm. 4.
- FAIRBANK, J. K.; REISCHAUER, E. O. (1989). *China. Tradition and Transformation*. Boston: Houghton Mifflin.
- FRANK, A. G. (1998). *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Los Angeles: University of California Press.
- GIRARDOT, N. J. (2002). *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*. Los Angeles: University of California Press.
- GOEBEL, R. J. (1995, gener). «China as an Embalmed Mummy: Herder's Orientalist Poetics». *South Asiatic Review*. Vol. 60, núm. 1.
- GOLDEN, S. (2000). «From the Society of Jesus to the East India Company: A Case Study in the Social History of Translation». A: M. G. ROSE (ed.). *Beyond the Western Tradition. Translation. Perspectives XI*. Binghamton: Centre for Research in Translation, State University of New York at Binghamton.
- GUARNÉ, B. (2005). «Imágenes ominosas. Escarnios e injurias en la representación de la "mujer japonesa"». *La mujer japonesa: Realidad y mito. VIII Congreso de la Asociación de Estudios Japoneses de España (AEJE)*. Saragossa: Universidad de Zaragoza.
- HEGEL, G. W. (1989). *Lecciones de Filosofía de la Historia*. Barcelona: PPU.
- HOBSON, J. M. (2004). *The Eastern Origins of Western Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HONEY, D. B. (2001). *Incense in the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology*. New Haven: American Oriental Society.
- HUANG, P. C. C. (1998). «Theory and the Study of Modern Chinese History: Four Traps and A Question». *Modern China*. Vol. 24, núm. 2, pàg. 183-208.
- LASSEK, E. (1983). «Imperialism in China: A Methodological Critique». *Bulletin of Concerned Asian Scholars*. Vol. 15, núm. 1.
- LEGGE, J. (1861). *The Chinese classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes*. Londres: Trübner & Co. 7 vol.
- NATHAN, A. (1972). «Imperialism effect on China». *Bulletin of Concerned Asian Scholars*. Vol. 4, núm. 4.
- OGDEN, S. P. (1982). «The Sage in the Inkpot: Bertrand Russell and China's Social Reconstruction in the 1920s». *Modern Asian Studies*. Vol. 16, núm. 4.
- POLACHEK, J. M. (1992). *The Inner Opium War*. Harvard: Council of East Asian Studies.
- POMERANZ, K. (2000). *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- RUSSELL, B. (1922). *The Problem of China*. Londres: George Allen & Unwin.
- SKINNER, G. W. (1977). «Regional Urbanization in Nineteenth Century China». A: Skinner (ed.). *The City in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press. Pàg. 211-249.



<http://digithum.uoc.edu>

La representació occidental de la Xina moderna: orientalisme, culturalisme...

SKINNER, G. W. (1985). «The Structure of Chinese History». *Journal of Asian Studies*. Vol. XLIV, núm. 2.

WALEY-COHEN, P. (1999). *The Sextants of Beijing: Global Currents in Chinese History*. Nova York: Norton.

WONG, R. B. (1997). *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. Nova York: Ithaca.

ZHANG, L. (1988, tardor). «The Myth of the Other: China in the Eyes of the West». *Critical Inquiry*. Vol. 15, núm. 1, pàg. 108-131.



David Martínez-Robles

Professor dels Estudis de Llengües i Cultures de la UOC
i del Departament d'Humanitats de la UPF
dmartinezrob@uoc.edu

Llicenciat en Filosofia (Universitat de Barcelona) i doctor en Història (Universitat Pompeu Fabra). És professor dels Estudis de Llengües i Cultures de la UOC i del Departament d'Humanitats de la UPF. La seva recerca se centra en la història moderna i contemporània de la Xina i la representació que se n'ha tingut al món occidental. Ha publicat articles i obres sobre diversos aspectes de la història i la cultura xinesa; la més recent és *La lengua china: historia, signo y contexto. Una aproximación sociocultural* (Editorial UOC, 2007).



Aquesta obra està subjecta a la llicència **Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada 2.5 Espanya** de Creative Commons. Podeu copiar-la, distribuir-la i comunicar-la públicament sempre que n'especifiqueu l'autor i la revista que la publica (*Digithum*); no en feu un ús comercial i no en feu obra derivada. La llicència completa es pot consultar a <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.ca>.