

Quale *Weltliteratur*?

Il canone in una prospettiva interculturale

di Lucia Perrone Capano

I

Weltliteratur

«Spingo volentieri lo sguardo verso le nazioni straniere e consiglio a tutti di fare altrettanto. Le letterature nazionali non significano più molto, si avvicina l'epoca di una letteratura universale e ognuno deve portare il suo contributo affinché questa epoca arrivi al più presto»¹: così si esprimeva Goethe in una conversazione con Eckermann datata 31 gennaio 1827. L'idea di una *Weltliteratur*, di una dimensione che oggi definiremmo transnazionale della letteratura – cui fa già riferimento August Wilhelm Schlegel nelle sue lezioni berlinesi, le *Vorlesungen über die schöne Kunst und Literatur* (1802)² –, viene vista qui come compito delle diverse culture al quale tutti sono chiamati a contribuire. Questa necessità la sostiene un autore convinto dell'imminenza di un tale fenomeno, sullo sfondo di una Germania la cui vita letteraria è contrassegnata dalla ricchezza di attività traduttive e da tendenze cosmopolite e sullo sfondo di una vita personale caratterizzata – specialmente nel tardo Goethe – dalla ricezione della poesia persiana, nel *West-östlicher Divan* (1819), e cinese, nelle *Chinesisch-deutschen Jahres- und Tageszeiten* (1829). Da questo punto di vista, anzi, si potrebbe riconsiderare anche il diverso “orientalismo”³ che si sviluppa nella letteratura tedesca della *Goethezeit* impegnata a elaborare un'altra idea dell'Oriente e di sé. Al nazionalismo aggressivo, al *Nationalhaß*, Goethe rispondeva con la sua idea di cultura universale. E il ruolo dei tedeschi, che non erano diventati una vera nazione, per Goethe⁴ era quello di diventare «Repräsentanten der sämtlichen Weltbürger».

Questa idea di *Weltliteratur* non è né cumulativa (ovvero come somma di più letterature o come un concetto unificante per le varie letterature del mondo) né qualitativa (nel senso di una canonizzazione di testi annoverabili in una *Weltliteratur*, per cui il termine diventerebbe un sostituto di “classico”), ma annuncio di un'utopia, di una letteratura transna-

zionale che sarebbe dovuta nascere dall'interazione tra i suoi produttori. Per questo Goethe auspicava, ad esempio, la partecipazione dei francesi, degli inglesi, degli scozzesi, degli italiani alla letteratura tedesca e/o correzioni reciproche. E per questo è necessario il *Weltbezug*, il rapporto con il mondo, il viaggio, la conoscenza dell'alterità. La lingua tedesca si presenta addirittura a Goethe – con un'idea molto audace – come un mercato dove tutte le nazioni offrono la loro merce e i tedeschi si distinguono per la loro capacità di traduzioni assimilanti (qui il riferimento è alle traduzioni di Shakespeare in tedesco e a Shakespeare che diventa un elemento fondante e costitutivo dello “spirito tedesco”, come scriverà Gundolf), perché non temono l'inconsueto e il non ancora consentito o accreditato e per la caratteristica flessibilità della lingua e delle parole tedesche⁵. Un «freier geistiger Handelsverkehr»⁶, un libero scambio spirituale in un mondo in cui ancora non si parlava né di «free trade zone»⁷ né di «free cultural trade», Goethe lo praticava ad esempio con l'amico francese Frédéric Soret: «Un paio di punti che il mio amico Soret non riusciva a capire nel mio tedesco li ho tradotti nel mio francese; lui li ha tradotti nel suo e così sono convinto che in quella lingua saranno più universalmente comprensibili di quanto lo siano forse in tedesco. [...] Queste sono le immediate conseguenze di una *Weltliteratur* universale»⁸.

La paradossalità di questa idea goethiana – ma anche per noi forse un nuovo motivo di interesse – sta anche nel fatto che emergeva da una provincia, Weimar, relativamente separata dal mondo, una paradossalità che spinge a ridefinire e ripensare i rapporti tra centro e periferia (al singolare o al plurale), rivalutando quell'insieme di cosmopolitismo e provincialismo che è una caratteristica – feconda – della cultura tedesca⁹.

Nel 1952, dopo il drammatico conflitto mondiale, nel saggio dal titolo programmatico *Philologie der Weltliteratur*, Erich Auerbach¹⁰ – l'autore di *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*¹¹, composto tra il 1942 e il 1945 nel suo esilio a Istanbul – delineava il profilo di una filologia che tenesse conto dei profondi cambiamenti intervenuti. Per questo emigrante ebreo tedesco era fondamentale proprio uno sviluppo critico del concetto goethiano di *Weltliteratur* concepito, secondo Auerbach, dal poeta nazionale della Germania in opposizione al concetto dominante di letteratura nazionale.

Ma qual è o quale può essere il senso di una ripresa oggi del concetto di *Weltliteratur*, ovvero dove può essere trovato il senso di un richiamo a una *Weltliteratur*? L'esperienza di una nuova *Weltliteratur* va cercata, direi, in quelle aree di oscillazione dove si sviluppano esperienze del confine, dell'incontro/scontro, che non si lasciano necessariamente ri-

condurre a tranquillizzanti sintesi universali¹². Nuove concezioni di una possibile *Weltliteratur*, gli studi e le analisi dei movimenti di incontro, trasferimento e traduzione interculturale vanno ripensati oggi in maniera processuale, come un processo culturale che può avere – e che in parte ha già avuto – un ruolo fondamentale. In questo senso e in questa direzione andrebbe sottolineato con più forza che, diversamente dai linguaggi della globalizzazione internazionale, la letteratura continua a proporre e a sottolineare le forme di differenza e interazione culturale che stimolano mutui processi di traduzione e di negoziazione dei conflitti e delle differenze stesse, espressi e riconfigurati nelle forme della scrittura letteraria. La ripresa attuale del concetto di *Weltliteratur* può contribuire a superare la tradizione delle contrapposizioni statiche, le gerarchizzazioni di culture e letterature e mettere al centro i processi di negoziazione e traduzione come parte integrante della comunicazione tra culture, di cui troviamo una sottolineatura già in un'altra definizione dinamica e processuale che Goethe dà alla sua idea:

Quando abbiamo osato annunciare una letteratura europea, o meglio una letteratura mondiale universale, non volevamo dire che le diverse nazioni devono conoscersi reciprocamente e conoscere l'una i prodotti dell'altra, perché in questo senso essa esiste già da tempo, si riproduce e si rinnova in misura maggiore o minore. No! Qui si tratta piuttosto della conoscenza reciproca dei letterati che agiscono e ambiscono a raggiungere degli scopi e che attraverso l'inclinazione e l'intento comune si sentono spronati ad agire socialmente¹³.

E a Goethe si riferisce non a caso uno dei maggiori teorici del postcolonialismo, Homi K. Bhabha, evidenziando la presenza nella concezione goethiana della *Weltliteratur* della dimensione dell'alterità e anche del conflitto. Su questa base per Bhabha si può sviluppare «a comparative method that would speak to the “unhomely” condition of the modern world»¹⁴. Secondo Bhabha, anche Goethe ha elaborato la sua concezione di letteratura mondiale partendo da una situazione di non familiarità/estraneità e di conflitto, dall'esperienza della guerra, e non dal presupposto di un generale consenso. Di conseguenza la *world literature* è una categoria interculturale nella quale «non-consensual terms of affiliation may be established on the grounds of historical trauma»¹⁵. Così il discorso sulla letteratura mondiale potrebbe o dovrebbe implicare lo studio delle modalità con cui le culture acquisiscono conoscenza e consapevolezza di sé proiettandosi nell'estraneità e accolgono le «storie transnazionali di migranti, colonizzati e rifugiati politici»¹⁶ che parlano dell'esperienza del limite e della frontiera.

Aperture e sconfinamenti

All'idea di *Weltliteratur* si collegano dunque strettamente le riflessioni e le discussioni attuali su quelle prospettive interculturali/transculturali, che si pongono, come si è detto, proprio l'obiettivo di superare e contrastare l'idea di chiusura e omogeneità di un contesto culturale nazionale. Il tema del pluralismo culturale, del confronto tra modelli culturali diversi, non è certo nuovo. Oggi però fenomeni migratori, globalizzazione e conflitti etnici ripropongono con forza la questione dell'identità culturale, non solo sul piano teorico, ma anche come criterio di comportamenti individuali, sociali e politici e costringono a ripensare, in un senso o nell'altro, i modelli di riferimento. Nei diversi discorsi disciplinari il concetto di interculturalità, in particolare, viene variamente declinato risultando a volte piuttosto inflazionato, anche se è evidente la sua natura di processo inarrestabile, che, come scrive ad esempio Thomas Wägenbaur, intreccia la dimensione locale con quella globale dei fenomeni:

L'interculturalità si manifesta in quel movimento che travalica i confini, non si arresta, si oppone al controllo, perché muta continuamente la prospettiva e osserva l'osservatore. I suoi standard sono spontanei e variabili. La globalizzazione economica, tecnica e mediale le sta alle costole. L'interculturalità crea plusvalore semantico dai dati strutturali dell'economia, della tecnica e dei media, che questi ultimi vorrebbero volentieri commercializzare, ma che non ce la fanno a controllare. [...] Da questo punto di vista l'interculturalità è la descrizione di ciò che accade e da cui a livello locale siamo fortemente colpiti, perché perdiamo la nostra "autenticità", ma di cui profittiamo a livello globale, perché attraverso questa "perdita di autenticità" giungiamo a sempre nuove interpretazioni delle nostre identità regionali¹⁷.

Si tratta in definitiva di dinamiche e fenomeni più complessi di quelli rappresentati da termini come incontro o scontro di culture, per riprendere la formula fortunata, per quanto sbagliata, di «clash of civilisations»¹⁸, ma anche di ambiti che possono rimanere indeterminati e che assumono diverse valenze simboliche. Al concetto di interculturalità si affianca o si sostituisce spesso, come è noto, anche quello di transculturalità, che per il filosofo tedesco Wolfgang Welsch¹⁹ ha in Nietzsche un precursore per la sua formula del soggetto come moltitudine e che sottolinea la fertilizzazione culturale a più livelli, dal macrolivello delle società al microlivello dell'esperienza individuale, dove l'identità personale e culturale non corrisponde spesso a quella civica e nazionale ed è invece in maniera sem-

pre più evidente segnata da connessioni culturali multiple. Welsch contrappone il concetto di transculturalità, che mira a una visione intersecata e inclusiva della cultura, al concetto tradizionale di culture come unità discrete, che pone l'enfasi su ciò che è proprio di un popolo e sull'esclusione di tutto ciò che è diverso ed estraneo.

Con i concetti di *Weltliteratur*, interculturalità, transculturalità, per citare qui solo quelli che ci interessano, non si indicano quindi grandezze fisse o predeterminate. Essi rinviano a qualcosa di costruito o in costruzione, al risultato di continui processi di negoziazione, mescolamento, ibridazione, sovrapposizione ecc. Nel discorso critico e scientifico è maturata infatti la convinzione che le stesse categorie di analisi hanno bisogno di essere ripensate non meno dei fenomeni che esse descrivono, abbandonando il livello del metaforico per confrontarsi sulle pratiche di scambio e di negoziazione culturale²⁰. Questi processi e le dinamiche dei cambiamenti in tal modo prodotte vanno descritti e valutati, in particolare, per quanto ci riguarda, nel contesto di una tendenza transnazionale degli studi letterari²¹. Come sottolinea Frank Schulze-Engler²², il fenomeno della transnazionalizzazione delle culture costituisce una ingente sfida per gli studi letterari, che sono chiamati a sviluppare, a partire da un dialogo interdisciplinare, diversi approcci teoretici e metodologici per esplorare anche «l'immaginario transculturale»²³ della letteratura contemporanea. Un monito, rivolto agli stessi approcci postcoloniali e femministi che rischiano di irrigidirsi su posizioni identitarie, giunge anche dalla studiosa di origine indiana Spivak²⁴, che incita a quella tensione critica in grado di aprire a nuove letture, nuove aspettative e quindi nuovi contesti anche contro quelle politiche dell'identità che tendono a rivendicare il proprio specifico status di minoranza (etnica, sessuale o di altro genere). Come specifica Stuart Hall:

L'identità, a differenza di quanto noi pensiamo, non è così trasparente o a-problematica. Forse, invece di pensare l'identità come un fatto compiuto, rappresentato dalle pratiche culturali emergenti, dovremmo pensarla come un fenomeno sempre in "produzione", cioè come un processo eternamente in atto, mai esauribile, e sempre costituito all'interno, e non fuori, delle rappresentazioni. Questa visione problematizza l'autorità e l'autenticità che la nozione stessa di identità culturale porta con sé²⁵.

3

Canone e discontinuità

Nel dibattito sull'ampliamento e l'apertura del canone²⁶ (in senso interculturale/transculturale, postcoloniale, di genere ecc.), che occupa gli

studiosi ormai da qualche decennio – con una ricezione solo limitata nella prassi didattica – si pongono quindi alcune domande improrogabili. Se la letteratura è di per sé una disciplina aperta, è auspicabile ripensare decisamente la formazione e la trasmissione letteraria in termini di sistema (interconnessioni tra letterature europee ed extraeuropee, presenza delle letterature classiche ecc.) e non di confini nazionali e linguistici e di conseguenza guardare al canone in una prospettiva interculturale? Ma, se la letteratura nazionale è comunque un bene culturale, quali scelte si impongono per salvaguardarne l'esistenza?

Un ripensamento della tradizionale geografia della letteratura e la messa in discussione del concetto di confine geografico, una messa in discussione in cui nuove forme identitarie diventano figure rappresentative, tra il metaforico e il letterale, dell'idea contemporanea di soggettività e nomadismo credo siano necessari. La situazione di frontiera è sì una condizione linguistico-culturale caratteristica di ogni epoca, ma nello specifico può essere assunta come esplicitiva della situazione del soggetto nell'epoca attuale, in cui la sensazione di vivere sul confine non fa solamente riferimento a una mappa fisico-territoriale, ma anche a una cartografia, nella quale la prossimità passa innanzitutto attraverso segni, siano questi costituiti dalle tracce delle migrazioni o dalle forme della comunicazione a distanza realizzate attraverso le nuove tecnologie. Il problema del canone si ripropone perciò con forza in diverse sedi quando, come abbiamo detto, la letteratura non è più orientata alla costruzione di un'identità nazionale. In questa "perdita" di riferimento possiamo però usare la liberazione dalle tradizioni già date per rivelare quello che la tradizione è: costruzione o "invenzione", come dice Hobsbawm²⁷, per fare una diversa esperienza della stessa storicità, nonché per rivitalizzare (e questo aspetto mi pare molto importante) i processi di trasmissione della letteratura.

Discutere sul canone significa quindi interrogarsi sulla propria funzione come critici, studiosi, docenti, che è quella di selezionare, aggiornare e tenere in ri-uso il patrimonio culturale²⁸. Direi che il punto centrale della discussione che ci interessa sta qui: il concetto di canone supera il puro aspetto di "repertorio" per far parte integrante dell'elaborazione e trasmissione testuale all'interno di istituzioni letterarie e di luoghi preposti alla lettura, alla trasmissione e alla discussione delle norme letterarie.

Partendo da queste considerazioni potremmo cercare di ribaltare l'impoverimento da tutti rilevato in forme di progettualità diversa, che abbiano il coraggio di abbandonare definitivamente le pretese totalizzanti e

di sistematizzazione canonica a favore della ricerca di percorsi e proposte, anche didattiche, che tengano sempre più conto di un nuovo contesto internazionale, con tutti gli ampliamenti di confini o gli sconfinamenti che esso comporta. Si potrebbero allora ipotizzare canoni plurimi e alternativi, secondo una scelta di percorsi di letture diversi, in sé organici, anche se ad esempio sul piano didattico realisticamente ridotti. D'altra parte, oltre ogni canone, la forza del testo letterario è quella di imporre nuove letture, è la forza di ciò che non si lascia inquadrare definitivamente in categorie, etichette e canoni: e l'insegnamento letterario dovrebbe essere anche, per riprendere Spivak nel suo *Morte di una disciplina*, educazione all'immaginazione, al futuro, esperienza dell'impossibile.

Se in un'epoca in cui tutto sembra transitorio e spezzettato la globalizzazione ha provocato, tra le altre cose, l'avvento di una letteratura parziale e frammentaria, il vero problema è quello di stabilire relazioni, nuovi percorsi in quello che qualche volta può apparire un magma di un'età "caotica", accentuato dalla disponibilità dell'informatica, capace di immettere in rete migliaia di testi senza la guida di alcun criterio. Da una parte, quindi, l'apertura già avvenuta e, dall'altra, la frammentazione già avvenuta, alle quali guarderei però in maniera propositiva. La letteratura, per definizione il luogo della polisemia e delle differenze, ha la vocazione di assorbire elementi altri. Nelle proposte di lettura presentate nelle *Lezioni americane* Italo Calvino invitava a «considerare la letteratura come ricerca di conoscenza»²⁹, «come funzione esistenziale», e per muoversi su questo terreno dichiarava di aver bisogno di sentirlo «esteso all'antropologia, all'etnologia, alla mitologia», attraverso categorie ermeneutiche di ordine interdisciplinare. La gioia, o il piacere, che il discorso critico, saggistico³⁰, ma anche didattico, aggiungerei, comincia a desiderare, e a necessitare, è di non essere più un anello che chiude ed esaurisce qualcosa, ma di farsi, da compatto e definitorio, frammentario, di venir fuori come qualcosa che obbedisce alla voglia di essere scritto, ma anche di essere detto e trasmesso. Come dice Adorno a proposito della scrittura saggistica, se il saggio (*Essay*) pensa in frammenti è perché la stessa realtà è frammentaria, per cui si può trovare un'unità attraverso le fratture, non attraverso il loro appianamento³¹. E si può infine evocare ancora un'altra prospettiva fondata sulla frammentarietà, sulla discontinuità³², quella delineata da Walter Benjamin che, prendendo in considerazione la tradizione nel suo aspetto materiale di monumenti, di strade, di *passages*, presenti nella città del XX secolo, ma pensati e costruiti nel XIX secolo, fa delle osservazioni che possono essere interessanti anche per una teoria o un discorso sul canone:

Non è che il passato getti la sua luce sul presente o il presente la sua luce sul passato, ma immagine è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'ora in una costellazione. In altre parole: immagine è la dialettica nell'immobilità. Poiché, mentre la relazione del presente con il passato è puramente temporale, continua, la relazione tra ciò che è stato e l'ora è dialettica: non è un decorso ma un'immagine discontinua, a salti³³.

E questa «immagine discontinua, a salti» mostra come nel pensiero di Benjamin non vi sia più spazio per una visione del passato come istanza di continuità e di durata. Nella discontinuità e in costellazioni variabili è possibile però stabilire la connessione tra «ciò che è stato e l'ora», tra la tradizione e la postazione del presente dal quale la si interroga, rimettendo in discussione le forme di memoria culturale di cui la letteratura è certamente un deposito ma anche un'indispensabile pratica.

Note

1. J. P. Eckermann, *Colloqui con il Goethe*, trad. it. di G. V. Amoretti, UTET, Torino 1957, p. 368. Dove non altrimenti indicato, la trad. è mia.

2. Qui, in riferimento alla traduzione letteraria, August Wilhelm Schlegel aveva affermato: «Es ist auf nichts Geringeres angelegt, als die Vorzüge der verschiedensten Nationalitäten zu vereinigen, sich in alle hineinzudenken und hineinzufühlen, und so einen kosmopolitischen Mittelpunkt für den menschlichen Geist zu stiften. Universalität, Kosmopolitismus ist die wahre deutsche Eigentümlichkeit. Was uns so lange im äußern Glanze gegen die einseitige, beschränkte, aber eben darum entschiedene Wirksamkeit anderer Nationen hat zurückstehen lassen: der Mangel einer Richtung, welcher in ein Positives verwandelt, zur Allseitigkeit der Richtungen wird: muß in der Folge die Überlegenheit auf unsere Seite bringen. Es ist daher wohl keine zu sanguinische Hoffnung, anzunehmen, daß der Zeitpunkt nicht so gar entfernt ist, wo das Deutsche allgemeines Organ der Mitteilung für die gebildeten Nationen sein wird» (A. W. Schlegel, *Geschichte der romantischen Literatur*, hrsg. von E. Lohner, Kohlhammer, Stuttgart 1965, p. 36).

3. Oltre alle citate opere di Goethe si può pensare ad esempio a: J. G. Herder, *Lieder der Liebe: die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande* (1778) e *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782-83); la traduzione del dramma in sanscrito *Sakuntala* di G. Forster (1791); F. Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808); la rielaborazione del *Bhagavad-Gîta* realizzata da A. W. Schlegel (1823); W. von Humboldt, *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java* (1830-35).

4. In una lettera del 1820 citata da D. Borchmeyer, *Literatur im Zeitalter der Globalisierung. Goethes Utopie der Weltliteratur*, in "Metamorphosen", 28, 1999, pp. 8-13, in part. p. 8.

5. Scrive Goethe a questo proposito: «Die deutsche Sprache ist hiezu besonders geeignet; sie schließt sich an die Idiome sämtlich mit Leichtigkeit an, sie entsagt allem Eigensinn und fürchtet nicht, daß man ihr Ungewöhnliches, Unzulässiges vorwerfe; sie weiß sich in Worte, Wortbildungen, Wortfügungen, Redewendungen und was alles zur Grammatik und Rhetorik gehören mag, so wohl zu finden, daß, wenn man auch ihren Autoren bei selbsteignen Productionen irgend eine seltsamliche Kühnheit vorwerfen möchte, man ihr doch vergeben wird, sie dürfe sich bei Übersetzung dem Original in jedem Sinne nahe halten» (J. W. Goethe, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Frankfurter Ausgabe, 40 Bde, hrsg. von F. Apel, H. Birus [u.a.], Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt 1999, I, 22, pp. 134 ss.).

6. Cfr. *Vorwort zu Carlyles «Leben Schillers»*, ivi, p. 870: «Es ist schon einige Zeit von einer allgemeinen Weltliteratur die Rede und zwar nicht mit Unrecht: denn die sämtlichen Nationen, in den fürchterlichsten Kriegen durcheinander geschüttelt, sodann wieder auf sich selbst einzeln zurückgeführt, hatten zu bemerken, daß sie manches Fremde gewahr worden, in sich aufgenommen, bisher unbekannte geistige Bedürfnisse hie und da empfunden. Daraus entstand das Gefühl nachbarlicher Verhältnisse, und anstatt daß man sich bisher zugeschlossen hatte, kam der Geist nach und nach zu dem Verlangen, auch in den mehr oder weniger freyen geistigen Handelsverkehr mit aufgenommen zu werden».

7. Cfr. A. Appadurai, *Patriotism and Its Future*, in "Public Culture", 5, 1993, pp. 411-29, in part. p. 427.

8. Lettera di Goethe a Boisserée del 24 aprile 1831, cit. in H. Birus, *Goethes Idee einer Weltliteratur. Eine historische Vergegenwärtigung* (19/01/2004), in Goethezeitportal. URL http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/birus_weltliteratur.pdf.

9. Cfr. ad esempio T. Mann, *Lubecca come forma di vita spirituale*, in *Tutte le opere di Thomas Mann*, XII: *Scritti minori*, Mondadori, Milano 1958.

10. E. Auerbach, *Philologie der Weltliteratur*, in Id., *Weltliteratur. Festgabe für Fritz Strich zum 70. Geburtstag*, hrsg. von W. Muschg und E. Staiger, Francke, Bern 1952, pp. 39-50.

11. La traduzione italiana del sottotitolo suona un po' diversamente e arbitrariamente: *Il realismo nella letteratura occidentale* (Einaudi, Torino 1956).

12. Cfr. in una prospettiva postcoloniale D. Bachmann Medick, *Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive*, in Id. (Hrsg.), *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Fischer, Frankfurt a.M. 1996, pp. 262-96.

13. Così si esprime Goethe nel saggio del 1828 *Die Zusammenkunft der Naturforscher in Berlin*, in J. W. von Goethe, *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, 12: *Schriften zur Kunst, Textkrit.* durchges. von E. Trunz, dtv, München 1998, p. 363.

14. H. K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London-New York 1994, p. 11.

15. Ivi, p. 12.

16. «Where, once, the transmission of national traditions was the major theme of a world literature, perhaps we can now suggest that transnational histories of migrants, the colonized, or political refugees – these border and frontier conditions – may be the terrains of world literature. The centre of such a study would neither be the "sovereignty" of national cultures, nor the universalism of human culture, but a focus on those "freak social and cultural displacements" that Morrison and Gordimer represent in their "unhomely" fictions» (*ibid.*).

17. T. Wägenbaur, *Globalisierung und Interkulturalität*, in "parapluie", 8, 2000, <http://parapluie.de/archiv/zeitenwenden/global/>.

18. S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in "Foreign Affairs", 1993, pp. 22-49.

19. Cfr. W. Welsch, *Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen*, in K. Luger, R. Renger (Hrsg.), *Dialog der Kulturen. Die multikulturelle Gesellschaft und die Medien*, Österreichischer Kunst- und Kulturverlag, Wien 1994, pp. 147-69; Id., *Transculturality. The Puzzling Form of Cultures Today*, in M. Featherstone, S. Lash (eds.), *Spaces of Culture: City, Nation, World*, Sage, London 1999, pp. 194-213.

20. Di «Viabilisieren ("Aushandeln") von Bedeutungen in sozialer und sprachlicher Interaktion» parlano J. Eckert, M. Wendt, *Brauchen wir einen inter- und/oder transkulturellen Fremdsprachenunterricht?*, in J. Eckert, M. Wendt (Hrsg.), *Interkulturelles und transkulturelles Lernen im Fremdsprachenunterricht*, Lang, Frankfurt a.M. 2003, pp. 9-24, in part. p. 13.

21. Queste impostazioni metodologiche interculturali e interdisciplinari sono state già da alcuni anni elaborate e ridiscusse all'interno della germanistica interculturale e sono ben rappresentate nello *Handbuch interkulturelle Germanistik* (hrsg. von A. Wierlacher und A. Borgner, Metzler, Stuttgart 2003).

22. F. Schulze-Engler, *Transnationale Kultur als Herausforderung für die Literaturwissenschaft*, in "Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik. A Quarterly of Language, Literature and Culture", 1, 2002, pp. 65-79.

23. Ivi, p. 79.
24. G. C. Spivak, *Morte di una disciplina*, Meltemi, Roma 2004.
25. S. Hall, *Cultural Identity and Diaspora*, in J. Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London 1990, p. 110.
26. Negli ultimi anni si parla frequentemente di “decentralizzazione” del canone da prospettive che evitano consapevolmente ogni eurocentrismo. Cfr. A. Assmann, *Kanonforschung als Provokation der Literaturwissenschaft*, in R. Heydebrand (Hrsg.), *Kanon-Macht-Kultur*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1988, pp. 47-598. In una prospettiva didattica cfr. anche H. Korte, *Historische Kanonforschung und Verfahren der Textauswahl*, in K.-M. Bogdal, H. Korte (Hrsg.), *Grundzüge der Literaturdidaktik*, dtv, München 2002, pp. 61-77).
27. Cfr. E. J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, trad. it. di E. Basaglia, Einaudi, Torino 1987 e 1994.
28. In una fase, in particolare, di riforma della scuola e dell'università come l'attuale, la discussione sul canone appare importante perché riproporre la questione del canone significa riproporre anche la questione dell'identità culturale.
29. I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Garzanti, Torino 1988, p. 28.
30. Cfr. P. von Matt, *Begeisterung, das ist die große Crux. Vom möglichen Vergnügen an der Verantwortung für die literarische Tradition: Warum die Freiheit vom Kanon eine Bürde ist und die Bürde eine Lust*, in “FAZ”, X, 12, 2002.
31. Cfr. Th. W. Adorno, *Il saggio come forma*, in Id., *Note per la letteratura 1943-1961*, trad. it di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1979, pp. 5-30.
32. È quanto propone Ugo M. Olivieri in *I sommersi e i salvati. Appunti su canone e teoria letteraria*, in Id. (a cura di), *Un canone per il terzo millennio*, Mondadori, Milano 2001, pp. VII-XXVI, in part. XVIII-XIX.
33. W. Benjamin, *Parigi, capitale del XIX secolo. I passages di Parigi*, trad. it. di G. Russo et al., Einaudi, Torino 1986, p. 598.