

How to reference this article

Płaszczewska, O. (2020). La figura del “profugo polacco” nella finzione italiana. Edmondo De Amicis e Edoardo Albinati in cerca di un mito moderno. *Italica Wratislaviensia*, 11(1), 191–213.
DOI: <http://dx.doi.org/10.15804/IW.2020.11.1.08>

Olga Płaszczewska
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polonia
olga.plaszczewska@uj.edu.pl
ORCID: 0000-0002-0814-2762

LA FIGURA DEL “PROFUGO POLACCO” NELLA FINZIONE ITALIANA. EDMONDO DE AMICIS E EDOARDO ALBINATI IN CERCA DI UN MITO MODERNO¹

THE FIGURE OF “POLISH REFUGEE” IN ITALIAN LITERARY FICTION. EDMONDO DE AMICIS AND EDOARDO ALBINATI IN SEARCH OF A MODERN MYTH

Abstract: The paper offers a contextual reflection on how the ‘Polish refugee’ figure is rendered in two examples of 19th- and 20th-century Italian literature. The paper opens with a brief discussion of the term ‘myth’ and its meanings in the age of Digital Humanities and proceeds to outline the literary and non-literary sources of the European myth of Poles as victims of foreign violence. Having given some attention to Edmondo de Amicis’s early poems addressing the 1863 uprising in Poland, the argument then focuses on his short story ‘Profughi polacchi’ (1863) as establishing the pattern of representing Polish emigrants in modern literature. Subsequently, the ways in which this narrative pattern changes in Edoardo Albinati’s novel *Polacco lavatore di vetri* (1998) are analysed to show that the idealised vision of the ‘refugee’ collapses. In conclusion, the dynamics of the presence and productivity of the myth in literature and in journalism are emphasised, and the differences in the handling of the myth in these two forms of writing are highlighted.

Keywords: Poland and Poles in modern Italian literature, myths and archetypes in literature, Digital Humanities, Edoardo Albinati, Edmondo De Amicis

¹ Ringrazio la Direzione e lo Staff bibliotecario dell’Accademia Americana di Roma (American Academy in Rome, Italy) per avermi facilitato la consultazione del materiale necessario al completamento del saggio durante il mio soggiorno nella loro sede in qualità di *Visiting Scholar* (3–17 febbraio 2020).

*...Nei miti e nelle leggende dei singoli popoli si vede
riflessa la vita loro e il costume e la civiltà...*
(Pettazzoli 1948, p. 5)

1. PROVOCAZIONI

“...Rientri in quella tua merdosa Cracovia del tuo papa e della Madonna Nera, e fai la fame!”(Tabucchi 1995). Questa frase fa parte di un’animata conversazione telefonica fra un giovanotto scortese e la sua presunta fidanzata o protetta. Di lei si sa soltanto che è “una povera polacca” dal nome inverosimile, Liuba, di lui - che è un italiano e che viaggia sul treno, sotto l’occhio attento del narratore di un corsivo di Antonio Tabucchi, citato spesso nei manuali di lingua e di traduzione (cf. Hervey, Higgins, Cragie, Gambarotta 2005, p. 15; Hervey, Higgins, Cragie, Gambarotta 2005b, p. 12), anche in quelli nati nell’epoca delle Digital Humanities (cf. Pressner, 2011, pp. 193 – 207)², quindi in un periodo apparentemente sensibile a pregiudizi e stereotipi, in cui si tende a indagare *what it means to be a human being in the networked information age* (Burdick, Drucker, Lunefeld, Pressner, T., Schnapp, 2012, p. VII). L’episodio sembra irrilevante e non ha niente a che fare con tutta la storia, però suggerisce che all’inizio del secolo XXI nell’immaginario italiano esista una visione, alquanto stereotipata, dell’immigrato polacco.

Se si prendono in considerazione alcune ondate dell’interesse per la Polonia e per le vicende dei suoi cittadini, verificatesi in Italia tra la seconda metà dell’800 e il 2000 e ispirate innanzitutto da grandi eventi storico-politici, una polarizzazione negativa del genere può stupire, perché la cosiddetta “questione polacca” aveva una connotazione positiva nella coscienza comune. Lo provano testimonianze scritte e fattuali, fra cui spiccano gli eventi ben noti come la partecipazione di Francesco Nullo all’insurrezione del 1863, lo sviluppo del movimento towianista intorno ai personaggi di Canonico Tancredi e Attilio Begey, l’impegno

² L’espressione *Digital Humanities* è stata creata appositamente per il compendio della Blackwell, come alternativa per il termine *Digital Computing* usato prima per indicare lo stesso campo di ricerca, cf. Kirschenbaum, 2013, p. 198.

di Umberto Zanotti Bianco per la causa dell'indipendenza della Polonia durante la prima guerra mondiale, gli interventi dell'aristocrazia italiana a favore dei polacchi durante l'occupazione tedesca e sovietica ai tempi del secondo conflitto, le reazioni all'elezione del Papa Wojtyła, all'attività sindacale di “Solidarność”, al mutamento della situazione politica del paese nel 1989. Si aggiungano le simpatie degli intellettuali per l'arte e la cultura polacca della seconda metà del '900.

Per un osservatore polacco le situazioni e gli eventi appena menzionati sono fortemente significativi dal punto di vista storico ed emotivo e fanno parte di un corpus formativo dell'identità nazionale. In altre parole, fanno parte di un mito fondatore³ dello Stato nella sua forma moderna. Il problema dell'esilio e dell'esiliato ne costituisce un elemento relevantissimo e spesso è rievocato nella letteratura (da *Gli Avi* di Adam Mickiewicz e *Anhelli* di Juliusz Słowacki fino a *Un mondo a parte* di Gustaw Herling o la *Terre inhumaine* di Józef Czapski) e nell'arte (basta pensare alla pittura di Jacek Malczewski), raggiungendo anch'esso il livello di un mito letterario e culturale che segue modelli di figurazione e di letteralizzazione tipici sia della filosofia politica (cf. Schrempp, 2002, p. 6), sia della mitologia popolare.

In un tale contesto, attingendo al significato comune del mito⁴, cioè a quello di una storia carica di significato, ma non necessariamente reale (cf. Fulk 2002, p. 228), che – secondo la definizione classica di Goeffrey Kirk – appartiene alla categoria più vasta del racconto tradizionale (cf. Kirk, 1970, pp. 31–41), vale la pena chiedersi se la figura dell'esiliato sia un concetto puramente nazionale o se anche nella letteratura italiana (intesa come *belles lettres*, a prescindere dunque dalla stampa e dalla

³ A questo proposito vedi le riflessioni di Andrzej Waśko sulla storia nella letteratura polacca, cf. Waśko, 2015, pp. 9–19; 21–91.

⁴ Sembra utile ricordare l'osservazione del classicista e storico delle religioni, Walter Burkert: *To modern man, the word 'myth' (...) has quite an ambivalent appeal: to denounce some opinion or attitude as 'myth' means to reject it as irrational, false and potentially harmful; at the same time, 'myth' has a nostalgic ring, indicative of some meaningful reality hidden or lost in the depths of the past or of the psyche, which might be resuscitated as an antidote to a present that seems both rational and absurd.* Burkert, 1979, p. 1.

storiografia che richiedono una riflessione a parte) esista o sia esistito un mito corrispondente del profugo polacco.

Nella riflessione che segue il termine *mito* assume il significato affine a quello che gli ascrivono la tematologia e la mitocritica, due branche del campo di lettere che, riassumendo brevemente un percorso faticoso e complesso, si sono ispirate al pensiero strutturalista e semiotico degli antropologi, filosofi e linguisti (come Mircea Eliade, Claude Lévy-Strauss e il suo “antagonista” Lucien Lévy-Bruhl) e combinano elementi delle teorie di Carl Gustav Jung con più recenti osservazioni sull’immaginario (Gilbert Durand, Pierre Brunel). Per non ripetere il discorso, già replicato da tanti⁵, sulla storia della mitografia e della mitocritica del periodo strutturalista e sul suo ulteriore sviluppo, ho deciso di ricorrere (applicando criteri di buon senso) ad alcune voci tradizionali (tra cui quella di Walter Friedrich Otto, riproposto ultimamente in Italia per l’attualità delle sue osservazioni, quella di Walter Burkert) e agli studi americani della “scuola di Bloomington” che sin dagli anni ’50 del secolo scorso continua a esplorare il campo del mito.

2. DEFINIZIONI E CONGETTURE

Il testo di Tabucchi appena riferito sembra una risposta negativa al secondo quesito. Il mito, che viene spesso “ritenuto abitualmente solo una figura della rappresentazione” (Otto 2016, p. 75), è strettamente legato al culto, come ha affermato già nel 1951 Walter Friedrich Otto, perché conserva il suo antico significato di una narrazione che testimonia un incontro realmente avvenuto con il divino (cf. Otto, 2016, pp. 71–75 e successive). Per questo motivo nel mito ci vuole l’idealizzazione, il pa-

⁵ Ai mutamenti dell’approccio degli studiosi alla problematica del mito fino agli anni ’70 del ‘900 è dedicata la monografia di G. S. Kirk, citata sopra, tradotta in italiano negli anni ’80; alcune delle sue tesi sono state discusse e commentate da Burkert, cf. Burkert, 1979. Invece varie sfumature del legame fra il mito e la letteratura, a cominciare dalla teoria della fiaba di Vladimir Propp, attraverso osservazioni di Roland Barthes, accenni a Jacques Derrida e a Paul Ricoeur, e finendo con *Le nozze di Cadmo e Armonia* di Roberto Calasso come esempio del romanzo *totalmente incentrato* su temi mitologici, ha presentato Roberto Salsano, cf. Salsano, 1998, pp. 167–175.

thos, un’atmosfera solenne tipica di un rito religioso oppure, col passar del tempo, anche profano (cf. Bidney, 1968, p.10)⁶, invece nel corsivo tabucchiano non c’è niente di tutto questo: una protagonista secondaria che viene da un paese dell’Est dove si trova una città presumibilmente sporca e insignificante come la ragazza stessa, però con un nome storico. Dunque, una realtà poco convincente, forse scomoda e - soprattutto se usata in un manuale per futuri traduttori o interpreti - politicamente scorretta, perché in un modo subdolo trasmette una visione negativa di un intero popolo. Rafforza dunque uno stereotipo negativo invece di seguire “le tracce di un’identità perduta” (Milani, 2003, p. 361) o ancora da scoprire, come suggeriscono antropologi, folkloristi e rappresentanti della scuola italiana del pensiero storico-religioso, creata da Raffaele Pettazzoni (cf. Detienne, 1975, pp. 1–21; Hansen, 2002, p. 26; Testa, 2010, pp. 115–119)⁷. Bisogna sottolineare però che il frammento citato a mo’ di provocazione⁸ è un testo giornalistico, non letterario, anche se firmato dall’autore più che rinomato.

A quanto pare, le regole non scritte del giornalismo – che si basa sulla subitanità e prontezza del comunicato – ammettono semplificazioni ed esagerazioni⁹ più vicine allo stereotipo che al mito, la cui definizione continua a complicare la vita agli studiosi. “The meaning of *myth* in academic language continues to resist any definition that is uniform, universally valid” (Nagy, 2002, p. 240), dichiara Gregory Nagy, accennando al fatto che l’ambiguità del termine *mythos* è profondamente radicata nella sua storia e il significato della parola greca (*mythos* ovvero *mùthos*) si era destabilizzato ormai nel V e nel IV secolo prima di Cristo, ispirando la concezione moderna del mito inteso come “the opposite of

⁶ Come afferma Burkert, il mito e il rito si distaccano dalla realtà pragmatica, ma svolgono funzione comunicativa e sotto certi aspetti ‘imperativa’, cf. Burkert, 1979, p. 57.

⁷ Sul personaggio e le idee di Pettazzoni cf.: Severino, V. S. (2009). *La religione di questo mondo di Raffaele Pettazzoni*, Roma: Bulzoni.

⁸ Come in un altro contesto suggeriscono autori di un manuale dell’umanistica digitale, cf. Burdick, Drucker, Lunefeld, Pressner, Schnapp, 2012, pp. 99–120.

⁹ E’ una mia convinzione personale, basata sull’esperienza e non supportata da nessun corpus bibliografico.

the real and the true” (Nagy, 2002, pp. 240–241). Mentre lo stereotipo tende a dare una visione del mondo uniforme e semplice, spesso crudele nella sua immediatezza, il mito – per la sua funzione morale e/o educativa (cf. Otto, 2016, pp. 88–91) – è incline non soltanto a idealizzare e in qualche modo spiritualizzare la realtà, ma anche a rivelare la molteplicità dei suoi sensi con l’obiettivo di avvicinare l’uomo alla verità, “la verità dell’essere e dell’accadere nella parola” (Otto, 2016, p. 67).

La parola è fattore che permette di collegare la nozione del mito con quella di letteratura, visto che ambedue “gravitano su un campo di espressione e comunicazione di tipo verbale” (Salsano 1998, p. 167), e cavarne il concetto del ‘mito letterario’ così come lo intende Pierre Brunel, comparatista e mitografo francese. Brunel colloca il mito nell’ambito della letteratura, della finzione che racconta e spiega un fenomeno o una situazione che si ripete nella storia, segnando l’intera umanità o un individuo che la rappresenta (cf. Brunel, 2004, pp. VI–VIII)¹⁰. Nella sua concezione, simile alle teorie di R. D. Fulk, il mito è un racconto, una storia che narra piuttosto il presente che il passato immaginario (cf. Fulk, 2002, p. 225) e deve essere trattata sul serio anche come una forza di cultura (cf. Bidney, 1968, p. 23). È nella letteratura che il mito “rivela l’essere” nella sua dimensione cosmica e nella sua funzione di archetipo collettivo (cf. Brunel 2004, p. VII).

Nella cultura polacca alta tale sembra il caso del ‘profugo’ che per certi aspetti (ad esempio, l’inclinazione messianica) rispecchia alcune

¹⁰ Per non appesantire il saggio con un’introduzione storica troppo lunga, ricordo soltanto alcune traduzioni italiane delle risorse fondamentali per la teoria del mito, fra l’altro: Cassirer E. (1948). *Saggio sull’uomo. Introduzione a una filosofia della cultura*. Trad. L. Pavolini. Milano: Longanesi; Durand, G. (1984) *Le strutture antropologiche dell’immaginario. Introduzione all’archetipologia generale*. Trad. E. Catalano. Bari: Dedalo; Lévi Strauss, C. (1978). *Mito e significato. Cinque conversazioni radiofoniche*. Intr. C. Segre. Milano: il Saggiatore; Kirk, G. S. (1980). *Il mito: significato e funzioni nella cultura antica e nelle culture altre*. Trad. B. Fiore. Napoli: Liguori; Frye, N. (1989). *Mito, metafora, simbolo*. Trad. C. Pezzini Plevano, F. Valente Gorjup. Roma: Editori riuniti; le opere di Mircea Eliade, es. *Il sacro e il profano*. Torino: Boringhieri, 1981, *Mito e la realtà*. Milano: Boria 2007, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*. Milano: Jaca Book, 2007; e molti altri.

caratteristiche del mito (classico) dell’eroe¹¹, in cui un personaggio apparentemente debole (ma gradualmente sempre più consapevole della propria fragilità e della propria forza) lotta contro il male, ma perde o addirittura perisce “a seguito di un tradimento o di un “eroico” sacrificio che culmina nella morte” (Henderson, 2005, pp. 94–95).

Bisogna però specificare che nell’epoca moderna la transizione di un mito alla ‘coscienza collettiva’ (non necessariamente religiosa) si realizza anche attraverso la stampa che ha sia il potere di influenzare i modi in cui il lettore percepisce il mondo, sia di sensibilizzarlo a certi problemi o personaggi (Papuzzi, 1998, pp. 15–17 e successive). Ai tempi della “comunicazione digitale” sono i nuovi media a svolgere questa funzione, apparentemente informativa e invece ‘formativa’ in quanto capace di suscitare emozioni e riflessioni attraverso narrazioni non in parola ma piuttosto per immagini¹². In un contesto simile sembra indebolirsi la percezione del fattore eroico nell’eredità culturale di cui fa parte il mito dell’esiliato, soprattutto per chi lo guarda da esterno (come un osservatore straniero) o per chi non ha subito un’adeguata formazione culturale (come un polacco nella cui educazione e istruzione ha preso il sopravvento la corrente cosmopolita).

L’espressione *coscienza collettiva* (in polacco: *świadomość zbiorowa*), creata sul modello dell’inconscio collettivo junghiano, ne è il contrario per quanto riguarda la fonte e la natura dei contenuti. Mentre l’inconscio collettivo è un “sistema psichico (...) universale e impersonale, che è identico in tutti gli individui” e “(...) non si sviluppa individualmente, ma è ereditato” (Jung, 2011, p. 154), la coscienza collettiva non è innata¹³, ma consapevolmente ‘impressa’ nella comunità attra-

¹¹ Le radici greche del mito eroico con particolare attenzione alla figura di Ercole, sono analizzate da Walter Burkert, cf. Burkert, 1979, pp. 94–98.

¹² Sull’immediatezza e facilità di pubblicazione online e le sue conseguenze, vedi, fra l’altro: Burdick, Drucker, Lunefeld, Pressner, Schnapp, 2012, pp. 86–88.

¹³ Geoffrey S. Kirk così riassume la teoria degli archetipi e del mito in Jung; *The theory [...] is in short that all human beings possess similar inborn tendencies to form certain general symbols, and that these symbols manifest themselves through the unconscious mind in myths, dreams, delusions and folklore*, Kirk, 1970, p. 275. In Polonia rudimentali riassunti delle *concezioni del mito e dell’archetipo*, e della

verso processi formativi di educazione e di istruzione. I suoi contenuti non sono “forme preesistenti” ovvero “archetipi” (Jung, 2011, p. 153), cioè “complessi a tonalità affettiva” (Jung, 2011b, p. 100) che si presentano come “tipi arcaici o ancora meglio primigeni, cioè immagini comuni presenti fin dai tempi remoti” (Jung, 2011b, p. 101), ma nozioni trasmesse in letteratura e cultura, che riguardano sia il sistema dei valori etici (naturalmente correlato con l’inconscio collettivo), sia quelli storici e politici particolari di una nazione. Il processo di interiorizzazione delle nozioni apprese è un iter (paragonabile, credo, ai meccanismi dell’acquisizione dei ‘riflessi condizionati’ da parte di un organismo vivo) in cui si forma la tradizione. La sua trasmissione e ripetizione di generazione in generazione lo rende affine al mito nel senso di una storia sacra che svela i meccanismi del presente¹⁴, ma la conservazione dei contenuti che è identificabile – come nel caso del mito nazionale del profugo polacco – con la memoria storica, avviene nel modo consapevole e volontario, per questo può essere definita “coscienza”. E’ collettiva, perché concerne il sistema di valori, il senso d’identità storica, linguistica e culturale di tutta la comunità nazionale.

3. LA STORIA E IL MITO

Prendendo in considerazione l’aspetto pratico del mito, cioè la sua capacità di influire sul presente storico (cf. Fulk, 2002, p. 236), bisogna osservare che nell’800 e agli inizi del ‘900 il giornalismo, prima di cadere in una superficialità dovuta soprattutto alla velocità della diffusione dell’informazione¹⁵, ha svolto un ruolo significativo per la divulgazione del tema del profugo polacco in Europa e della sua ulteriore resa nel

teoria junghiana della femminilità, in lingua italiana, sono stati presentati da Agata Machura-Kyrcz e Ewa Tichoniuk-Wawrowicz, vedi: Machura-Kyrcz, 2002, pp. 7–25; E. Tichoniuk-Wawrowicz, 2005, pp. 7–15.

¹⁴ La ripetitività del rituale mitico è il concetto fondamentale della teoria del mito di Mircea Eliade, cf. Eliade (1981). *Il sacro e il profano*. Torino: Boringhieri. Inoltre vedi: Salsano, 1998, pp. 169–170; Fulk, 2002, p. 236.

¹⁵ Perspicaci e sempre attuali sono le osservazioni di Benedetto Croce, cf. Croce, 1908, pp. 235–237.

mito. La figura in questione viene introdotta nella coscienza degli europei attraverso la stampa, le pubblicazioni effimere e anche oralmente, nei canti¹⁶, prima con gli eventi dell’insurrezione del novembre 1830 e con il conseguente esodo dei polacchi costretti ad abbandonare il territorio nazionale, poi – in seguito alla seconda ondata di evasi – negli anni precedenti e successivi alla sollevazione del 1863. Se si mette in conto, per esempio, il fatto che negli anni 1861–1864 sull’“*Illustration*” francese sono state pubblicate (e hanno trovato un notevole riscontro nei lettori) numerosissime relazioni sulla Polonia, accompagnate da circa 100 xilografie create in base al materiale inviato dal nostro Paese (cf. Grochala, Martyna, 2013, p. 341; Gach, 2003, pp. 19–44), non sorprendono più le circostanze del debutto del torinese Edmondo De Amicis. Il futuro autore di *Cuore* ha pubblicato nel 1863 alcuni inni: *A Venezia, Italia e Polonia* e *Alla Polonia* (cf. Strappini 1987). Il giovane autore ne aveva anche inviato uno ad Alessandro Manzoni, come “poveri versi, frutto di una povera mente di 16 anni” (De Amicis, 1863), ricevendone alcune parole di incoraggiamento che, come confessava più tardi, l’hanno spinto a occuparsi seriamente di attività letteraria (cf. Strappini, 1987). Nel contesto risorgimentale i due testi riguardanti la Polonia dovevano servire come stimolo alla lotta per un’Italia autonoma e unita. Inoltre riprendevano alcuni argomenti e alcune immagini della stampa, ispirate ulteriormente alla pittura ancora romantica (come *Grecia sulle rovine di Missolonghi* di Delacroix, cf. Morawińska, 1999, p. 97, e altre opere, come per esempio il disegno *Polonia* di Ary Scheffer, cf. Franke & Kuśmidorowicz-Król et al., 2005, p. 200), fra cui la personificazione della Polonia in sembianze di una donna dai capelli biondi (cf. De Amicis, 1863, pp. 3–18), catturata o nell’atto di ribellarsi contro la violenza, quindi in una “classica” posa eroica del sommo sacrificio (cf. Henderson, 2005, p. 95). Curiosamente, gli enfatici inni di De Amicis che sembrano oggi tanto retorici quanto lontani dalla realtà, nascono, come risulta dai ricordi dello scrittore, anche dall’autentica esperienza di contatto con allievi della Scuola militare polacca inaugurata nel 1861 a Genova e poi

¹⁶ Questo è il caso dei cosiddetti *Polenlieder*, diffusi sul territorio tedesco della traversata degli esuli nel 1831, cf. M. Cieśła-Korytowska, 2017, pp. 281–298.

trasferita a Cuneo (cf. Jaworska, 2012, pp. 6; 29-30; Sznarbachowski, 1997, p. 230). Le poesie pompose dell'esordiente scrittore non sono capolavori letterari¹⁷, ma già ne svelano l'inclinazione alla rappresentazione mitizzante dei problemi sociopolitici.

Invece una figura mitica per eccellenza appare in un frammento molto più efficace e sobrio rispetto alle "iuvenilia", pubblicato fra vari schizzi nel volume *Ricordi d'infanzia e di scuola* (1906) e intitolato *I profughi polacchi*. Nel testo compaiono immagini utili a ben illustrare le dinamiche della resa nel mito di un fenomeno sociale¹⁸. I protagonisti sono ritratti come esseri sovrumani, modellati secondo lo schema eroico della letteratura classica, incluso l'alto grado di autoconsapevolezza che nella lettura junghiana è sinonimo dello "sviluppo della coscienza individuale dell'ego" (cf. Henderson 2005, pp. 95-96).

Erano tutti di famiglia signorile; bei biondi robusti, di viso ardito e grave, su cui si leggeva il pensiero assiduo della patria lontana e della morte prossima: pochi mesi dopo, infatti, caddero la più parte sotto il piombo russo (De Amicis, 1906, p. 162).

Sono dunque nobili, dotati di una beltà fisica che sa di esotismo e di una bellezza morale invidiabile, idealizzati conformemente alla visione stereotipata dello slavo biondo (anch'essa entrata nella coscienza comune attraverso l'arte e le sue interpretazioni dell'800, secondo le quali la famosa statua del *Galata morente* dei Musei Capitolini di Roma veniva riconosciuta come quella del gladiatore slavo). Per di più, appartengono,

¹⁷ Su questo argomento vedi, in un contesto più ampio: Płaszczewska, pp. 58-61.

¹⁸ L'efficacia del mito sembra confermarsi anche in vari tentativi di trattare "il problema polacco" dal punto di vista storico e sociopolitico, per esempio Giorgio D'Acandia (Umberto Zanotti Bianco) inizia con una serie di immagini altisonanti del "martirio polacco" la sua "nuda, sintetica esposizione storica" sui 100 anni di "dominio straniero in Polonia", cioè il libro che presenta la sua "minuziosa raccolta di documenti politici" riguardanti la situazione del nostro paese dal 1815 al 1915. Cf. D'Acandia, 1916. La scelta del crollo del Granducato di Varsavia indica che per D'Acandia i primi eventi delle spartizioni della Polonia sono evidentemente trattati come un elemento della storia ancora nazionale, non come conseguenza di un intervento straniero. Sull'attività polonofila di D'Acandia vedi: Płaszczewska (in corso di stampa).

senza eccezioni, alla classe nobiliare, costituiscono quindi un popolo di eletti, non un volgo comune e straniero. Il narratore li propone adoperando talvolta una specie di prospettiva femminile. Lo stratagemma gli permette non soltanto di idealizzare l’aspetto fisico dei polacchi, ma anche di intensificare la carica emotiva del racconto, la cui esagerazione si giustifica proprio con lo sguardo dell’io narrante femminile. I polacchi suscitano l’interesse delle donne per la loro inconsueta avvenenza e per la fama che li accompagna: la leggenda di coloro che sono condannati alla sconfitta, insensibili a tutto ciò che non sia la loro patria, e consci della morte imminente. Nel racconto breve sui “profughi polacchi” questo motivo ritorna ben due volte. La morte in battaglia viene presentata su due piani: come un’esperienza collettiva delle generazioni che si susseguono e come il destino dell’individuo: “il suo bel corpo giovanile disteso immobile sull’erba, lacerato dalla mitraglia dell’Imperatore” (De Amicis, 1906, p. 164). È tipico del pensiero educativo di De Amicis il continuo sottolineare della fratellanza di sangue e di dolore che unisce le sorti dei polacchi e degli italiani. Un legame che si traduce poi nei comportamenti reciproci dei piemontesi e dei polacchi. I primi accolgono gli esuli con rispetto e attenzione perché ricordano i loro compatrioti morti per l’Italia, e dal canto loro i profughi esprimono gratitudine per l’ospitalità ricevuta, partecipando attivamente alle cerimonie dello Stato e delle autorità locali. De Amicis, partendo dunque dall’idealizzazione di un’intera classe di personaggi, passa all’esplicazione edificante dei “dati di fatto” e ritrae il rifugiato come un essere socialmente attivo, il quale, grazie alla sua responsabilità e al senso civile, comincia a far parte della comunità che l’ha accolto. Sfrutta dunque la forza sociale del mito (cf. Schrempf 2002, p. 7)¹⁹ per ottenere risultati educativi.

4. ALLA RICERCA DEL MITO PERDUTO

Non ha senso illudersi che il polacco sia un protagonista abituale della letteratura italiana. La sua è una presenza piuttosto episodica se non ine-

¹⁹ Schrempf accenna ad aspetti negativi della meccanicistica interpretazione di questa potenzialità del mito.

sistente (ci vorrebbe un'inchiesta dettagliata sui motivi polacchi nella produzione letteraria novecentesca), anche se sono comunemente note allusioni ai toponimi e nomi propri in *Se una notte d'inverno un viaggiatore* di Italo Calvino, dove si parla, fra l'altro, di un "romanzo polacco *Fuori dell'abitato di Malbork* di Tadzio Bazakbal", e dove è difficile verificare se alcuni vocaboli strani siano o no "spiccatamente polacchi" (Calvino, 2002, p. 48–49). Esiste però il romanzo d'esordio di Edoardo Albinati, *Il polacco lavatore di vetri*, pubblicato nel 1989 (quando ancora l'afflusso dei polacchi in Italia nell'epoca di "Solidarność" e delle leggi marziali in Polonia faceva parte della memoria comune italiana) e riscoperto nel 1998, quando Peter Del Monte l'ha adattato al cinema e presentato al Festival di Venezia come la *Ballata dei lavavetri*. Sia il libro, sia il film precedono l'epoca dell'umanistica digitale²⁰, quindi rispecchiano il mondo le cui dinamiche sono dettate dalla stampa e dai mass media, e non ancora dall'Internet e dai *social media*. Il romanzo di Albinati – come del resto il racconto di De Amicis appena nominato – è un esempio di cosiddetta letteratura socialmente impegnata. Nasce, probabilmente, dalle esperienze giornalistiche del suo autore. Il testo non sembra un capolavoro da alte vette letterarie, ma piuttosto, come ha notato Alain Elkann, è "un libro curioso, insolito" (Elkann, 2010, p. 80), dove elementi di reportage sulla vita di immigrati si mescolano con l'irrazionale.

Mentre le prime frasi del romanzo, con la visione di un'emersione dal nulla dei polacchi a primavera, sembrano uscite dal racconto di De Amicis, il lettore poi subito si accorge che l'idealizzazione dei personaggi di Albinati è illusoria, e che il mito (inesistente) dell'esule polacco allo stesso tempo si disgrega e riprende nuove forme.

...erano tutti uomini molto belli. Alti, grandi, proporzionati, di carnagione bionda o rossa, però di un rosso armonico e maturo, avevano quasi sempre

²⁰ Però si inseriscono perfettamente in quella di *Humanities Computing*, in cui regna, secondo la definizione di Edward Vanhoutte, *the practice of using computing for and in the humanities*, cioè il periodo dagli anni '50 del '900 fino al 2004, quando per indicare lo stesso fenomeno si comincia a parlare delle *Digital Humanities*, cf. Vanhoutte, 2013, pp. 119–120.

bei capelli ricci e puliti e spesso baffi folti intorno alla bocca. La scioltezza dei loro gesti era incantevole. Gli altri usuali venditori di fazzoletti di carta e cerotti e accendini e copriesdili di paglia intrecciata, nonché i fanciulli zingari, i mendicanti ufficiali e i pazzi in libertà, venivano surclassati dagli agili polacchi (Albinati, 1998, p. 12).

Come nel racconto di De Amicis, i polacchi sono inizialmente descritti da una prospettiva femminile. Tuttavia è un punto di vista totalmente diverso da quello del narratore deamicisiano: mentre nel racconto ottocentesco l'attenzione dell'osservatrice si concentrava sul connubio della bellezza fisica e morale dei militi, nel romanzo di Albinati la questione etica si sposta in secondo piano. Quello che attrae le moderne romane è la fisicità dei polacchi, la loro avvenenza, il loro corpo guardato con l'avidità di chi è conscio delle proprie capacità di gustare il piacere proprio e altrui. Le fantasie delle donne che osservano i lavavetri d'auto non sono quelle “di una fanciulla amorosa” (De Amicis, 1906, p. 163) dei ricordi di De Amicis, sono sogni di femmine ormai annoiate dal lusso e dal benessere.

Diversamente dai protagonisti di De Amicis, i polacchi nel romanzo di Albinati non sono personaggi anonimi dalla bellezza che assomiglia a quella delle figure di Fra Angelico (Albinati, 1998, pp. 12–13), ma hanno dei nomi precisi. Le loro relazioni di parentela e di conoscenza sono scrupolosamente indicate in un elenco di *dramatis personae* con cui si apre il libro. Questo fatto sembra suggerire che gli eventi narrati appartengano piuttosto alla dimensione del reale e non al mito. Realistica e piena d'ironia è l'omosessualità quasi inconscia dei due giovani immigrati, Szymon Tadeusz e Nina, assolutamente staccata dallo stereotipo del profugo santificato dal proprio esilio. Invece l'atmosfera onirica in cui sono immerse le vicende della famiglia Korniakowski sembra negare ogni realismo: tutto quello che la riguarda pare succedere a rilento, come se il contatto dei personaggi con la realtà avvenisse a stento o come se fosse del tutto impossibile. I mondi dei romani e dei polacchi sembrano paralleli, ma sia gli uni, sia gli altri paiono chiusi (così lo avverte Nina) “in una membrana trasparente e lucida” (Albinati, 1998, p. 154) che permette l'osservazione reciproca delle due civiltà, ma – nonostante le apparenze – impedisce ogni accostamento diretto. Sotto le

parvenze della vicinanza fisica, del contatto corporeo si cela l'inguaribile estraneità dei due popoli.

La presenza delle donne fra i profughi nel romanzo di Albinati indica un distanziamento dallo schema narrativo di *De Amicis*. Madri e figlie dei lavavetri, anche loro rigorosamente bionde (cf. Albinati, 1998, p. 31), vengono percepite attraverso la loro fisicità esotica che le rende desiderabili agli occhi dei 'maschi latini' anche quando le protagoniste non se ne rendono conto, come Nina in fuga: "soffiandole contro il vento gonfiava indietro i suoi capelli e le attaccava addosso i vestiti, sottolineando quello che avrebbero dovuto meglio nascondere" (Albinati, 1998, p. 156). Un altro particolare segnale dell'allontanamento dal modello deamicisiano della narrazione è la modificazione dell'appartenenza sociale dei polacchi. Nel romanzo non ci sono nobili, ma soltanto classe operaia. Anche il prete, che svolge la funzione di guida spirituale, non ha niente di nobile né di mistico nella sua indole, però promuove, inserendolo nel contesto della "storia sacra", uno dei miti polacchi risalenti all'800: quello della Polonia martire e della sofferenza salvifica della propria nazione. Senonché il suo lungo sermone sul martirio dei primi cristiani, con tanto di dettagli crudeli e raccapriccianti (cf. Albinati, 1998, pp. 75-89), fa pensare piuttosto a una distorsione mentale invece di un genuino ardore patriottico o zelo cristiano di una persona dotta.

Per converso pare caratteristico che l'introduzione della storia dei lavavetri si fondi su una serie di associazioni alla cultura alta. Questi richiami – alla letteratura e allo schermo – suggeriscono che nella civilizzazione italiana esiste una visione del polacco – o piuttosto dell'uomo dell'Est, quello ritratto nella produzione letteraria russa dell'800 o nel cinema di Andrzej Wajda. Tuttavia in nessuno dei due film indicati da Albinati ha recitato Daniel Olbrychski: la star sia degli *Ingenui perversi*, sia del *Cenere e diamanti* era Zbigniew Cybulski (cf. Albinati, 1998, p. 31). Ai tempi delle Digital Humanities tali inesattezze non sarebbero possibili, vista l'onnipresenza della rete Internet in cui si può controllare ogni informazione (cf. Gardiner, Musto, 2015, pp. 19-26), riducendo però la carica emotiva dell'ignoto e del mitico. Le emozioni suscitate dalla presenza di bei polacchi ai semafori romani risultano semplicemente da quelle immagini della coscienza collettiva italiana, che mesco-

la cultura alta (Turgenev e Wajda, cf. Albinati, 1998, p. 13) con quella popolare (il calciatore Zbigniew Boniek). Le associazioni e convinzioni degli italiani si rivelano approssimative, spesso inesatte, come la certezza arrogante della signora Solinas a proposito dell’attività sindacale nei cantieri della Polonia: “Strano. L’attività sindacale più intensa si svolgeva a Danzica. I giornali erano pieni di quel nome. Danzica, Danzica. Sei sicura che non si tratti di Danzica?” (Albinati, 1998, p. 116).

Il romanzo di Albinati è dunque un romanzo di apparenze, non di miti: “Quale dio, quale pazzia, quale folle illusione vi hanno spinto a venire in Italia?” (Albinati, 1998, p. 139), chiede un poliziotto alla fine del testo. Nel libro si tratta dell’illusione a doppio senso: quella taciuta dal narratore e forse nutrita dai polacchi verso gli italiani e quella nutrita dagli italiani verso i polacchi, più sensuale che spirituale. Inoltre, in ciascuna di esse è presente un tocco di autoimmaginazione. L’italiano prova compassione per la sofferenza altrui (soprattutto quando l’età lo spinge a essere critico verso i connazionali), ad esempio Matilde percepisce che i polacchi “soffrono per delle altre ragioni. Soffrono per le ragioni vere... non come noi” (Albinati, 1998, p. 117), e quindi si sottopone, anche se in modo imperfetto, alla forza rivelatrice del mito come veicolo della verità sull’uomo (cf. Otto, 2016, p. 71). E’ lo è innanzitutto per se stesso. D’altro canto il polacco vuole essere credente e innocente come lo immaginano gli italiani (questo è il caso di Zygmunt), e per diventare simile allo stereotipo, finisce con l’inginocchiarsi davanti alla Vergine per fare voto di castità e aspettare la grazia divina. La ragazza che si autodefinisce “una giovane santa polacca” (Albinati, 1998, p. 48) scopre la sua inclinazione saffica, senza perdere però il suo alone spirituale che la rende affine alle divinità della Roma pagana. Ne *Il polacco lavatore di vetri* invece del mito del profugo polacco il lettore trova dunque un miscuglio di illusioni sulla figura dell’esule che non assomiglia affatto ai personaggi ideali di De Amicis.

5. DELUSIONI

Nel romanzo di Albinati si discrega non soltanto la visione stereotipata del polacco che lascia spazio all’immagine introspettiva che svela

manie, perversioni, paure e la piccolezza morale dei rifugiati in quanto esseri umani. Ci si frantuma anche il miraggio della società italiana sensibile ai bisogni altrui, colta e incline alla riflessione: in contrasto con l'ingenuità e apparente rozzezza dei polacchi, gli italiani sembrano totalmente privi di vita interiore ("Nessuno credeva a niente. Joachim leggeva questo scritto nelle facce della gente: nessuno credeva a niente, né a Dio né al diavolo" (Albinati, 1998, p. 22), concentrati sulla superficie, incapaci delle relazioni interpersonali, depravati o bestiali (la banda di Marchetto, cf. Albinati, 1998, pp. 92–95; 132–141). Albinati non abbellisce nessuno. Nel contatto reciproco delle due società chi è innocente (o sembra oppure crede di esserlo, come Nina), o viene contaminato (come il giovane Szymon Tadeusz che, insieme a un compagno più intraprendente, si ritrova fra delinquenti romani e finisce in una sparatoria, cf. Albinati, 1998, pp. 144–145), o semplicemente muore, come Joachim e Nina, travolti dall'ostilità di un mondo al quale non appartengono. Forse allora nella sorte che accomuna le vicende del padre e della figlia, le cui morti nell'acqua creano una cornice narrativa del romanzo, bisognerebbe vedere un riflesso del mito fondato da De Amicis, secondo il quale i polacchi sarebbero tutti "votati alla morte" (De Amicis, 1906, p. 163).

C'è un elemento costante di questo mito disgregato che non perde però la sua impronta sociale²¹, più importante del colore biondo dei capelli dei profughi, cioè la dimensione soprannaturale che fa parte dell'indole polacca indipendentemente dal livello di carnalità e di rozzezza del personaggio. Una specie di alone di trascendenza circonda i profughi filtrando inoltre nel mondo intorno al loro. E non si tratta soltanto di spiritualità cristiana o del cattolicesimo come tratto distintivo dei polacchi, che li distingue dai romani secolarizzati, ma della presenza del fattore mitologico nella creazione dei personaggi, che – nonostante sembrino comuni mortali, persone normalissime – appartengono a un'altra realtà, quella dell'irrazionale e magico, alla dimensione del mito. Lo prova, fra

²¹ Essa caratterizza i miti che non sono più dei racconti tradizionali, ma piuttosto 'applicati', *with social function and relevance*, come afferma Burkert, cf. Burkert, 1979, p. 56.

l'altro, la metamorfosi finale della ragazza – contrastante con la brutalità e testualità delle scene precedenti, inclusa quella quasi pornografica del rapporto saffico con Matilde – che fugge ai persecutori e si trasmuta in una sorgente (cf. Albinati, 1998, p. 157) proprio come la naiade Areusa per eludere le attenzioni di Alfeo.

Quindi il “curioso” romanzo di Albinati non è un semplice discorso di denuncia sociale in cui vengono contrapposti l'Occidente corrotto e l'Est puro e spirituale. Bisognerebbe chiedersi se non è Roma, “grassa e unta” (Fрати s.d.), il suo tema principale, anch'esso segnalato con varie allusioni alla mitologia latina che – attraverso la figura della lupa capitolina – spiega addirittura i motivi della crudeltà innata dei suoi abitanti. A quanto pare, il libro di Albinati è una delle risposte possibili alla domanda di Roberto Salsano sulla funzione e sull'attualità del mito nella società sopraffatta “dalla disgregazione e dal relativismo come quello in cui si muove l'umanità contemporanea” (Salsano, 1998, p. 174). *Il polacco lavatore di vetri* sembra una riflessione sul radicamento mitologico dell'esistenza umana che rende le più brutte avventure e i più scabrosi caratteri degni di una metamorfosi se non spirituale, almeno magica. Il personaggio dell'esule polacco, ereditato forse da De Amicis ma anche dalla tradizione giornalistica europea²², sembra un pretesto per trasmutare una narrazione realista in un racconto magico in cui trapela la fede nella spiritualità innata dell'uomo. E forse quella è parzialmente eredità di un altro mito, quello degli *Ingenui perversi*, anch'esso filtrato in Italia insieme ai polacchi. Nel romanzo di Albinati i riferimenti al mito, le loro continue messe in dubbio suggeriscono che nel caso del “profugo polacco” si tratti piuttosto di una matrice mitologica che si at-

²² E' chiaro che lo schema deamicisiano sia uno schema narrativo. Il contesto storico-politico del 1863 e anche della grande guerra (cf. K. Jaworska, *Da prigionieri a uomini liberi. L'Armata Polacca in Italia 1918–1919/ Z niewoli do niepodległości. Armia Polska we Włoszech 1918–1919*, Ognisko polskie w Turynie, Consolato Generale della Repubblica di Polonia in Milano, Torino–Turyn, 2018, pp. 67–71), quando ancora si allude all'idea della solidarietà dei popoli, è diverso da quello del 1989, dove la figura del polacco non si associa più alla visione di una nazione in lotta per la propria indipendenza e l'identità pubblica (con aspirazioni simili a quelle italiane del Risorgimento), ma è visto piuttosto in chiave dell'immigrazione economica illegale.

tiva nel momento della tensione fra la civiltà e l'istinto, creando, come indica Roberto Calasso, disarmonia invece di ordine (cf. Calasso, 2013, p. 139).

6. DALL'EROE AL LAVAVETRI

Ricapitolando: quello che si potrebbe definire "il (presunto) mito del profugo polacco" nelle opere di De Amicis e Albinati nasce piuttosto dalla riflessione sulle questioni sociali e dal giornalismo - e poi al giornalismo ritorna nella forma ridotta dello stereotipo. Al di là del corsivo di Tabucchi, si tratta di una "mitizzazione" che avviene nella "coscienza comune" ed è registrata nella letteratura (cf. Brunel, 2004, p. XIII; Burkert, 1979, p. 3).

La figura dell'esule polacco riemerge nei testi letterari secondari in seguito agli eventi storici reali, trasformandoli però secondo gli scenari e i fattori tipici della narrazione mitologica, quali l'innalzamento dell'uomo al divino (cf. Otto, 2016, p. 88), le origini umili e le grandi doti spirituali, l'idoneità al martirio e alla rinuncia, la consapevolezza della propria sorte (cf. Henderson, 2005, pp. 95-98). C'è da notare che questi fattori corrispondono a temi su cui indaga anche l'umanistica digitale nei suoi tentativi di salvaguardare frantumi dell'eredità letteraria e culturale dal rischio dell'appiattimento legato all'accumulo ormai incontrollabile di informazioni in rete (cf. Gardiner, Musto, 2015, pp. 180-181). Ciò avviene attraverso l'enfasi posta sulla condizione dell'essere umano nel mondo ambiguo e pluridimensionale del presente (e del passato identificato anche con la preistoria e i suoi ricordi consci e inconsci) e attraverso l'applicazione degli strumenti e modalità di ricerca tradizionali e computazionali²³. Nelle opere letterarie in questione vengono conservati alcuni elementi fissi del mito (la diversità fisica e mentale dei polacchi rispetto agli italiani, la loro condizione di esiliati,

²³ *Digital Humanities represents a major expansion of the purview of the humanities, precisely because it brings the values, representational and interpretative practices, meaning-making strategies, complexities, and ambiguities of being human into every realm of experience and knowledge of the world.* Burdick, Drucker, Lunefeld, Pressner, Schnapp, 2012, pp.VII; 122-123.

l’inadeguatezza dei comportamenti, una marcata vita spirituale), varia la loro interpretazione. Nel racconto di De Amicis la storia degli esuli fa parte delle reminiscenze della gioventù e quindi viene subito soffocata da altri ricordi, mentre nel romanzo di Albinati è vista in chiave di attualità sociale, seppur impregnata d’irrazionale e fantastico (cf. Pieri, 2009), nelle tinte moderne del realismo magico, e comunque non priva di accenti ironici. In ambedue i casi la visione del profugo è ricca di significati simbolici, la trama è chiusa (tutti e due i testi si concludono con un’immagine della morte del protagonista) e le vicende sono interpretate da un punto di vista metafisico (cf. Brunel, 2004, p. XI), proprio come accade nelle narrazioni mitologiche ai tempi dell’umanistica non digitalizzata.

BIBLIOGRAFIA

- Albinati, E. (1998). *Il polacco lavatore di vetri*. Milano: Arnoldo Mondadori.
- Bidney, D. (1968). Myth, symbolism and truth. In T.A. Sebeok (Ed.), *Myth. A symposium (1955)* (pp. 3–24). Bloomington and London: Indiana University Press.
- Brunel, P. (2004). Prefazione. In G. Gabetta (Ed.), *Dizionario dei miti letterari a cura di Pierre Brunel (1988)*. Milano: Bompiani.
- Burdick, A., Drucker, J., Lunefeld, P., Pressner, T., & Schnapp, J. (2012). *Digital Humanities*. Cambridge, Massachusetts – London, England: The MIT Press.
- Burkert, W. (1979). *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Calasso, R. (2013). *Le nozze di Cadmo e Armonia. Nuova edizione accresciuta e illustrata (1998)*, e-book. Milano: Adelphi.
- Calvino, I. (2002). *Se una notte d’inverno un viaggiatore*. Milano: Oscar Mondadori.
- Cieśla-Korytowska, M. (2017). Raz tylko... Polenlieder. In M. Skwara (Ed.), *Narodowe, regionalne, kontynentalne, światowe -literatury i dyskursy o literaturach* (pp. 281–298). Kraków: Universitas.
- Croce, B. (1908). Il giornalismo e la storia della letteratura. *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*, VI, 235–237.
- D’Acandia, G. [Zanotti Bianco, U.] (1916). *La Quistione polacca. Raccolta di documento con Introduzione storica*, traduz. di Oretta Ridolfi, e me-

- morja geografica del Prof. G. Ricchieri (sotto gli auspici del Comitato Milanese Pro Polonia). Catania: Francesco Battiato.
- De Amicis, E. (1863). *Alla Polonia. Canto*. Torino: Tipografia Carlo Bianchi. Retrieved from www.internetculturale.it/jmms/iccvviewer/iccu.jsp?id=oai%3Abid.braidense.it%3A7%3AMI0185%3ACNMD%5C%5C0000207370&mode=all&teca=Braidense.
- De Amicis, E. (1906). *I profughi polacchi*. In E. De Amicis, *Ricordi d'infanzia e di scuola* (pp. 162–164) Milano: Fratelli Treves.
- Detienne, M. (1975). Introduzione. Mito e linguaggio da Max Müller a Claude Lévi-Stauss. In M. Detienne (Ed.), *Il mito. Guida storica e critica* (pp. 1–21). Roma–Bari: Laterza.
- Elkann, A. (2010). *Diario verosimile*. Milano: Bompiani.
- Fрати, D. (s.d.). *Intervista a Edoardo Albinati*. Retrieved from www.mangialibri.com/interviste/intervista-edoardo-albinati.
- Franke, J., & Kuśmidorowicz-Król, A., & Majewski, P., & Vanja, K., & Weiduschat, G. (2005). *Solidarność 1830. Niemcy i Polacy po Powstaniu Listopadowym. Zamek Królewski w Warszawie, 29 XI 2005-31 I 2006/ Polenbegeisterung 1830. Museum Europäischer Kulturen - Staatliche Museen zu Berlin, 2 III - 30 IV 2006*. Warszawa: Zamek Królewski w Warszawie.
- Fulk, R.D. (2002). Myth in Historical Perspective: The Case of Pagan Deities in the Anglo-Saxon Royal Genealogies. In G. Schrempf, & W. Hansen (Eds.), *Myth. A new symposium* (pp. 225–239). Bloomington & Indianapolis: Indiana UP.
- Gach, P.P. (2003). Powstanie styczniowe na łamach paryskiego tygodnika „L'Illustration. Journal Universel”. *Niepodległość i Pamięć*, 10/1 (19), 19-44. Retrieved from [http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Niepodleglosc_i_Pamiec/Niepodleglosc_i_Pamiec-r2003-t10-n1_\(19\)/Niepodleglosc_i_Pamiec-r2003-t10-n1_\(19\)-s19-44/Niepodleglosc_i_Pamiec-r2003-t10-n1_\(19\)-s19-44.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Niepodleglosc_i_Pamiec/Niepodleglosc_i_Pamiec-r2003-t10-n1_(19)/Niepodleglosc_i_Pamiec-r2003-t10-n1_(19)-s19-44/Niepodleglosc_i_Pamiec-r2003-t10-n1_(19)-s19-44.pdf).
- Gardiner, E., & Musto, R.G. (2015). *The Digital Humanities. A Primer for Students and Scholars*. Cambridge: Cambridge UP.
- Grochala, A., & Martyna, E. (2013). Dzieje Polski zaklęte w kameach. In A.S. Czyż, & J. Nowiński (Eds.), *Curiosità - zjawiska osobliwe w sztuce, literaturze i obyczaju* (pp. 334–349). Warszawa: IHS UKSW.
- Hansen, W. (2002). Meanings and Boundaries: Reflection on Thompson's "Myth and Folktales". In G. Schrempf, & W. Hansen (Eds.), *Myth*.

- A new Symposium* (pp. 19–28). Bloomington & Indianapolis: Indiana UP.
- Henderson, J.L. (2005). Miti antichi e uomo moderno. In C.G. Jung, *L'uomo e i suoi simboli*, coordinato da J. Freeman, traduzione R. Tettucci (pp. 91–141). Milano: TEA.
- Hervey, S., Higgins, I., Cragie, S., & Gambarotta, P. (2005a). *Thinking Italian Translation. A Course in Translation Method: Italian to English (2000)*. London & New York: Routledge.
- Hervey, S., Higgins, I., Cragie, S., & Gambarotta, P. (2005b), *Thinking Italian Translation. Translation Tutor's Handbook (2000)*. London & New York: Routledge.
- Jaworska, K. (2012). *Per la nostra e la vostra libertà. I polacchi nel Risorgimento italiano. Mostra storica. Torino 2011*. Torino: Ognisko polskie w Turynie, Consolato Generale della Repubblica di Polonia in Milano.
- Jaworska, K. (2018). *Da prigionieri a uomini liberi. L'Armata Polacca in Italia 1918–1919/ Z niewoli do niepodległości. Armia Polska we Włoszech 1918–1919*. Torino: Ognisko polskie w Turynie, Consolato Generale della Repubblica di Polonia in Milano.
- Jung, C.G. (2011a). Il concetto d'inconscio collettivo [1936], translated by E. Schanzer. In C.G. Jung, *L'analisi dei sogni. Gli archetipi dell'inconscio. La sincronicità. Edizione integrale di riferimento* (pp. 153–169). Torino: Bollati Boringhieri.
- Jung, C.G. (2011b). Gli archetipi dell'inconscio collettivo (1934–1954), translated by E. Schanzer. In C.G. Jung, *L'analisi dei sogni. Gli archetipi dell'inconscio. La sincronicità. Edizione integrale di riferimento* (pp. 99–152). Torino: Bollati Boringhieri.
- Kirk, G.S. (1970). *Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures*. Berkeley – Los Angeles: Cambridge UP & University of California Press.
- Kirschenbaum, M.G. (2013). What is Digital Humanities and What's Doing in English Departments?. In M. Terras, J. Nyhan, & E. Vanhoutte (Eds.). *Defining Digital Humanities. A Reader* (pp. 195–204). Surrey, England–Burlington, USA: Ashgate.
- Machura-Kyrzcz, A. (2002). Introduzione alle concezioni del mito e dell'archetipo. In K. Wojtynek-Musik (Eds). *Alcuni archetipi e miti maschili nella narrativa italiana del Novecento. Raccolta di saggi* (pp. 7–25). Katowice: PARA.

- Milani, G. (2003). Mito. In G. Milani, & M. Pepe (Eds.), *Dizionario di arte e letteratura. Teorie. Movimenti. Generi. Tecniche. Materiali* (pp. 359–361). Milano: Zanichelli – Mondadori.
- Morawińska, A. (Ed.). (1999). *Romantyzm. Malarstwo w czasach Fryderyka Chopina*, Zamek Królewski w Warszawie 20 XI 1999 - 27 II 2000. Warszawa: Zamek Królewski w Warszawie.
- Nagy, G. (2002). Can Myth be saved? In G. Schrempp, & W. Hansen (Eds.), *Myth. A new symposium* (pp. 240–248). Bloomington & Indianapolis: Indiana UP.
- Otto, W.F. (2016). *Il volto degli dèi. Legge, archetipo e mito (1951)*, introduzione di G. Moretti, trad. A. Stavru. Roma: Fazi.
- Papuzzi, A. (1998). *Letteratura e giornalismo*. Roma–Bari: Laterza.
- Pettazzoli, R. (1948). *Miti e leggende*. Vol. 1 e 2: *Africa. Australia. Con 36 tavole a colori e in bianco e nero due carte etnologiche*. Torino: UTET.
- Pieri, Ch. (2009). *Albinati dichiara “Guerra alla tristezza!” (8/10/2009)*. Retrieved from www.ilrecensore.com/wp2/2009/10/albinati-dichiara-guerra-alla-tristezza.
- Płaszczewska, O. (2017). *Włoskie divertimento. Szkice komparatystyczne*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Płaszczewska, O. (to appear). Między literaturą a historią: Giorgio D’Acandia i włoscy polonofile. *Arcana. Historia. Kultura. Polityka*.
- Pressner, T. (2011). Comparative Literature in the Age of Digital Humanities: On Possible Futures for a Discipline. In A. Behdad, & D. Thomas (Eds.), *A Companion to Comparative Literature* (pp. 193 – 207). London – New York: Wiley & Blackwell.
- Salsano, R. (1998). Nota su mito e letteratura. In C. Lardo (Ed.), *Motivo, archetipo, parola. Per una tipologia del mito in letteratura* (pp. 167–175). Roma: Vecchiarelli.
- Schrempp, G. (2002). Introduction. In G. Schrempp, & W. Hansen (Eds.), *Myth. A new Symposium* (pp. 1–15). Bloomington & Indianapolis: Indiana UP.
- Strappini, L. (1987). De Amicis, Edmondo. In *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 33. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana. Retrieved from [http://www.treccani.it/enciclopedia/edmondo-de-amicis_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/edmondo-de-amicis_(Dizionario-Biografico)/).
- Sznarbachowski, W. (1997). *300 lat wspomnień*. Londyn: Aneks.
- Tabucchi, A. (1995). Che Dio ci salvi dai nipotini di Craxi. *L’Espresso*, 9 giugno.

- Testa, A. (2010). *Miti antichi e moderne mitologie. Saggi di storia delle religioni e storia degli studi sul mondo antico*. Roma: Aracne.
- Tichoniuk-Wawrowicz, E. (2005). Introduzione: *Anima mundi* ovvero la femminilità secondo Carl Gustav Jung. In K. Wojtynek-Musik (Eds.), *Alcuni archetipi e miti femminili nella narrativa italiana. Raccolta di saggi*. (pp.7–15). Katowice: PARA.
- Vanhoutte, E. (2013). The Gates of Hell: History and Definition of Digital | Humanities | Computing. In M. Terras, J. Nyhan, & E. Vanhoutte (Eds.), *Defining Digital Humanities. A Reader* (pp. 119–156). Surrey, England–Burlington, USA: Ashgate.
- Waśko, A. (2015). *Historia według poetów. Myślenie metahistoryczne w literaturze polskiej (1764–1848)*. Kraków: Arcana.

Riassunto: Diviso in sei parti, il saggio abbraccia il problema dell’immagine della Polonia e dei polacchi nella produzione di due autori appartenenti a due momenti storici diversi: a quello del 1863 (Edmondo de Amicis) e a quello del 1989 (Edoardo Albinati). La ricerca tematica si concentra sulla figura del ‘profugo polacco’ e indaga sulla sua presenza nella letteratura italiana. Nel testo vengono brevemente presentate le fonti letterarie ed extra-letterarie del mito europeo dei polacchi come vittime della violenza straniera. Si analizzano, inoltre, alcuni concetti fondamentali della teoria del mito antico e contemporaneo. In base a essi vengono interpretati motivi e tratti distintivi delle due narrazioni per sottolineare la loro fonte comune, cioè quella del mito eroico, trattato con molta serietà da De Amicis e contestato da Albinati, nel cui romanzo la visione idealizzata del “rifugiato” sembra crollare senza perdere però il suo alone mitologico. Infine, l’accento viene posto alla produttività del mito nella letteratura e nel giornalismo e alle loro differenze.

Parole chiave: la Polonia e i polacchi nella letteratura italiana moderna; il mito e l’archetipo in letteratura, Digital Humanities, Edoardo Albinati, Edmondo De Amicis