

Il lascito di Suor Blandina Segale: *missing mothers*, contatti interculturali e storia regionale

Elisa Bordin*

Una voce italoamericana femminile: il diario di Suor Blandina

Nata a Cicagna, Genova, a metà dell'Ottocento e trasferitasi negli USA con la famiglia nel 1854, Suor Blandina Segale (nata Maria Rosa; 1850-1941) merita un posto in questo numero di *Ácoma* dedicato agli italoamericani per tre motivi distinti.¹ Il primo, per essere la prima autrice italoamericana a lasciare un lascito scritto in inglese con il suo *At the End of the Santa Fe Trail* (1932),² un'opera nata come diario privato indirizzato alla sorella Justina, anch'ella suora dell'ordine delle Sisters of Charity, nel quale si riportano le avventure nell'Ovest americano della Segale nella seconda metà dell'Ottocento.³ È nel lontano Ovest, distante dai luoghi che solitamente leghiamo all'italoamericanità, che la voce di Sister Blandina prende fiato e si fa autoriale, ed è lì che si intessono i rapporti di Segale, al margine in quanto donna, cattolica e italoamericana, con gli altri ai margini di quella regione, ovvero i nativi e gli iberici, come si vedrà nella seconda parte di questo saggio. Infine, *At the End of the Santa Fe Trail* è un'importante testimonianza storica, che va ad arricchire non solamente l'archivio italoamericano, ma soprattutto quello della storia regionale e del genere del Sudovest americano. Per queste tre ragioni, a cui si cercherà di dare spazio nelle pagine a seguire, la figura e l'opera di Sister Blandina vanno a complicare l'immagine degli italoamericani negli Stati Uniti, arricchendo la discussione sull'etnicità e l'italianità di interessanti sfumature.

Publicato inizialmente a puntate nella rivista cattolica *Santa Maria Magazine* e solamente nel 1932 come opera intera, *At the End of the Santa Fe Trail* risale agli anni 1872-1893, quando Segale era in servizio nel Colorado e nel Nuovo Messico. Il suo contributo si colloca quindi ben prima di quegli anni Trenta che ospitano le opere dei "padri" della letteratura italoamericana come Pietro di Donato (*Christ in Concrete* 1937), Jerre Mangione (*Mount Allegro* 1943) e John Fante (*Ask the Dust* 1939),⁴ e antecede pure le primissime opere firmate da donne italoamericane di inizio Novecento, come quelle di Mari Tomasi (qui studiata da Cinzia Scarpino), o di Frances Winwar, nata Francesca Vinciguerra, prima romanziera italoamericana. L'opera di Sister Blandina testimonia quindi una presenza italiana anche letteraria antecedente la grande migrazione di fine Ottocento. Come riporta Leonardo Buonomo, lo studioso italiano che più si è occupato della Segale, ella fa parte di quel gruppo di italiani che giunsero negli USA prima del 1880 e che "provenivano da una molteplicità di classi sociali e background regionali. Essi includevano missionari, artisti, rifugiati politici e avventurieri; a differenza di gran parte di coloro che li succedettero, questi possedevano un buon livello di istruzione",⁵ come emerge dal diario di Sister Blandina, dove vengono citati Mozart, Dante e altri esponenti

della cultura contemporanea. Sebbene fra questa generazione di italoamericani non si trovino ancora autori di fiction – lo stesso diario è un'opera personale, privata, non pensata per un pubblico di lettori – le testimonianze scritte che ci sono arrivate, tra cui figura anche *At the End of the Santa Fe Trail*, rimangono documenti importanti per la storia letteraria italoamericana nel Nuovo Mondo.

L'opera di Segale è di particolare interesse perché, rispetto al fiorire a cui assistiamo nel primo Novecento, essa costituisce un precedente che sposta l'asse del genere prevalentemente maschile della letteratura italoamericana, rispondendo così alla chiamata delle *missing mothers* che ancora riecheggia negli ambienti letterari italoamericani. Come lamentava Helen Barolini nell'ormai lontano 1985 in *The Dream Book: An Anthology of Writings by Italian American Women*, mentre gli autori italoamericani hanno avuto un loro riconoscimento, la scrittura italoamericana al femminile resta sepolta e non documentata. A differenza delle altre scrittrici americane *non-wasp*, che "sono emerse brillantemente, con raccolte dedicate ad autrici ebreo, nere, native, chicane" e l'attenzione critica che ne segue, "le scrittrici italiane non appartengono a nessun luogo: non una minoranza, non *mainstream* come sono ormai le autrici ebreo e nere, la scrittrice italoamericana rimane un gruppo silenzioso, senza campionesse né avvocate".⁶ Sebbene diversi studi siano stati pubblicati dopo *The Dream Book*,⁷ la "guerra contro il silenzio" intrapresa dalle scrittrici italoamericane continua tutt'oggi,⁸ anche attraverso un lavoro di recupero d'archivio e di nuove interpretazioni entro cui possiamo far rientrare l'opera di Segale.

Il silenzio letterario delle donne italoamericane, secondo Barolini, dipende dalla condizione sociale in cui l'italoamericana era costretta all'interno della famiglia, che la rendeva quasi una "serva, legata al suo ruolo tradizionale" di madre a cui difficilmente ella riusciva a sottrarsi.⁹ Proprio in risposta a questo lamento l'opera e la figura della Segale risultano di valore, perché in quanto suora (sganciata quindi dagli obblighi familiari) e lontana da qualsiasi comunità italoamericana (nell'Ovest delle pagine del diario) Segale fornisce un modello femminile diverso e antecedente rispetto a quello che è poi diventato dominante. La sua testimonianza risulta dunque stimolante, poiché dimostra non solo come anche le donne italoamericane avessero una voce autoriale, ma come questa potesse emergere in contesti di femminilità e di comunità altre rispetto a ruoli e strutture definiti. La collocazione a Ovest della vita e del diario della Segale diventa quindi centrale perché è lì, nel margine della religione cattolica, della femminilità abbinata al noviziato e dei territori "non civilizzati", che un nuovo tipo di libertà e, di conseguenza, di voce può emergere. Essa diventa anche un'importante testimonianza per quella che è la presenza storica femminile nell'Ovest americano che la storiografia più recente tanto si è preoccupata di rintracciare nel tentativo di decostruire quel lascito mitico, maschio e bianco dell'epopea del West. Lo studio del diario di Sister Blandina risponde quindi in maniera originale alla chiamata di Barolini per le *missing mothers* della letteratura italoamericana, tema a cui tante studiose italoamericane (ma non solo) si stanno dedicando, con risvolti di sicuro interesse archivistico che ci aiutano a riflettere sulla natura e potenzialità della letteratura italoamericana in relazione alle altre tradizioni letterarie statunitensi. Come vedremo nella sezione seguente, il diario di Sister Blandina offre un'origine della letteratura italoamericana al femminile già in dialogo con altre tra-

dizioni, comprensibile non soltanto in chiave identitaria o nello scontro-incontro fra il *descent* e il *consent* di Solloriana memoria.

Il posizionamento di Sister Blandina come prima autrice italoamericana pone però un'immediata domanda, che ci costringe a riflettere su che cos'è la letteratura italoamericana e di cosa si occupa. Se negli anni, in linea con gli altri studi etnici entrati nelle accademie statunitensi nella seconda metà del Novecento, si sono considerate opere italoamericane quei lavori che hanno un autore genealogicamente riconducibile all'Italia e nei quali è presente una disamina dell'italianità, il diario di Blandina soddisfa solamente una di queste condizioni. Come sottolinea Buonomo, infatti, l'italianità della Segale è praticamente assente nel suo scritto,¹⁰ che spicca piuttosto per l'originalità della vita della suora e le sue avventure – prima fra tutte quella che la porta in contatto con Billy the Kid e che la rende paragonabile a un Charlie Siringo piuttosto che alle figure di donne italoamericane che vengono dopo di lei.¹¹ Sembrano mancare, in altre parole, i tratti che contraddistinguono tanta letteratura ascrivibile all'insieme di ciò che comunemente si considera letteratura italoamericana, da cui la sua problematicità come primo esempio di tale letteratura. Non si parla, per esempio, del senso di alienazione in una terra estranea o della sensazione di lontananza sia dalla cultura *mainstream* sia d'origine, né di povertà patita – povertà che è anzi scelta religiosa e quindi motivo di orgoglio. La dimensione familiare, solitamente considerata centrale nella cultura italoamericana soprattutto quando si parla di donne, occupa nel diario un posto marginale, relegata a qualche pagina all'inizio dell'opera, quando Blandina si accomiata dai genitori prima della sua partenza per l'Ovest.¹² Anche quel "bisogno di spiegarsi agli altri",¹³ dovuto secondo Anthony Tamburri, Paolo Giordano e Fred Gardaphé all'essere marginale nella cultura statunitense, ovvero dal costituire sempre *l'altro*, è assente – saranno piuttosto gli *altri* a entrare nel diario, come vedremo a breve. Raramente Segale parla del passato personale, e nei pochi casi in cui lo fa è il passato americano con la sua storia, non quello italiano che lei non ha vissuto. Contrariamente, *At the End of the Santa Fe Trail* è un libro basato sulle esperienze del presente storico in cui si trova Blandina e, al massimo, proiettato verso il futuro grazie alle diverse narrazioni dei progetti costruttivi di Sister Blandina.

At the End of the Santa Fe Trail non aderisce pertanto a ciò che, nella maniera più immediata, si considera letteratura italoamericana. Buonomo fa luce su alcuni tratti di italianità sparsi nel diario, come i riferimenti ad autori come Dante, Tasso e Manzoni o "la preferenza [della Segale] per l'aggettivo 'italiano' rispetto alle qualifiche regionali [che] tradisce un sorprendente senso di cultura nazionale".¹⁴ Oltre a questi pochi esempi, tuttavia, il diario si discosta dai classici esempi di letteratura italoamericana e ricorda piuttosto altri autori più vicini a noi che interrogano l'utilità di questa categoria, quelli che Gardaphé nel suo studio sullo sviluppo della letteratura italoamericana indica come autori postmoderni dell'ultima fase filosofica di tale evoluzione.¹⁵ Se, però, in questo caso gli autori si collocano in un'epoca a noi contemporanea in cui gli studi etnici, la categoria di italianità e, in generale, gli studi identitari già sono stati messi in discussione e ridefiniti, Blandina anticipa la questione della centralità dell'etnicità nella letteratura italoamericana all'inizio della storia stessa di tali scritti.

Invece che sull'italianità, l'opera di Segale pone l'accento sull'affiliazione religiosa come fonte di identità. Se l'identità di gruppo è definita in molti casi al negativo, come reazione, per esempio, a una discriminazione, l'essere italiano ai giorni della Segale "non necessariamente voleva dire, come sarebbe avvenuto in anni successivi, essere parte di una comunità la cui immagine doveva essere difesa dai distorcimenti e stereotipi messi in circolazione dalla cultura dominante".¹⁶ Piuttosto, l'essere cattolici nella seconda metà dell'Ottocento e prima della grande migrazione costituiva una discriminante ben più grave dell'italianità; queste condizioni sociali, accanto all'ovvio zelo religioso di Sister Blandina, possono aiutare a spiegare l'enfasi che troviamo nel diario rispetto a questa forma identitaria. Ai nostri occhi di lettori contemporanei, però, ciò ci ricorda altresì come l'etnicità sia non solamente variabile e variabilmente percepibile nel tempo e nello spazio, ma anche che, in quanto strumento d'analisi, essa possa venir meno. Riscoperta grazie agli studi etnici, Sister Blandina ci dice, in sostanza, che all'etnicità – o per lo meno alla sua d'origine – non è interessata. Come ricorda Tamburri, l'italianità si fa allora ambigua, non palese, funzionante in maniera inconscia (sia per Blandina sia per il lettore), subliminale, difficilmente percepibile se non nei pochi tratti già evidenziati da Buonomo.¹⁷ Ciò che invece domina il discorso della Segale, sicuramente per scelta personale ma anche per le dinamiche socio-storiche in cui si trovava a scrivere, sono i sentimenti religiosi e la sua cattolicità che, a metà del secolo diciannovesimo, costituiva un elemento di discussione a livello nazionale. I sentimenti anti-cattolici si erano infatti acuiti durante quegli anni, in parte come risposta alla massiccia migrazione irlandese; essi si trasformeranno solamente a partire dagli anni Ottanta dell'Ottocento nei più conosciuti atteggiamenti xenofobi contro gli attori della grande migrazione, di cui sono vittima, fra gli altri, gli italiani che giungono negli Stati Uniti.¹⁸

Forse proprio l'importanza della religione cattolica nella vita di Segale, una religione che tende a privilegiare il rapporto fra il praticante e la comunità, spiega il contatto positivo con le altre minoranze del Sudovest – un tratto che sicuramente costituisce uno degli elementi più originali di *At the End of the Santa Fe Trail*. "È in quanto cattolica che si identifica con le difficoltà delle minoranze. In quanto cattolica scrive in nome della marginalità", sostiene giustamente Buonomo:¹⁹ la marginalità vissuta sulla propria pelle, in quanto donna e cattolica, permette a Segale un approccio diverso verso l'altro, andandosi a posizionare come cuscinetto fra ideologie imperanti dell'epoca, forte di un dinamismo sociale concessole dall'abito monacale e della possibile identificazione con la cultura dominante americana, ma sempre a difesa degli emarginati.

Contatti interculturali: ispanici, indiani e imbroglioni americani

Per apprezzare appieno l'opera di Segale è fondamentale dunque metterla in relazione con la comunità all'interno della quale questa si crea; il suo diario diventa, così, da memoria personale a memoria storica collettiva, testimonianza di una vita femminile e italoamericana ma anche del momento storico in cui quella vita diventa protagonista. Per spiegare *At the End of the Santa Fe Trail*, in altre parole,

non basta conoscere la personalità della Segale: sebbene si tratti di un diario, la dimensione sociale prevarica quella dell'intimità, volta com'è la vita della suora al lavoro per e con gli altri. È proprio lì, nel rapporto fra Blandina e gli altri, che si possono leggere le pagine più ricche del suo diario che si trasforma in racconto sociale, mentre la voce di Blandina si presta alla trasmissione di una diversa versione della storia femminile italoamericana e western. L'essere cattolica e italiana nel Sudovest mette infatti Sister Blandina in una posizione peculiare del tessuto sociale sia del luogo sia della tradizione italoamericana. Essere italiana e cattolica nel Sudovest negli anni dell'operato della Segale significa misurarsi con un numero esiguo di americani *wasp* ed entrare in contatto con indiani e ispanici. Queste relazioni, sviluppate nel caso di Segale da una posizione di autorevolezza dovuta al ruolo di operatrice sociale che si era conquistata e all'appartenenza a una minoranza non ancora discriminata, portano la suora a interessanti riflessioni di tipo politico e sociale che ribaltano consuete visioni di razza ed etnia tipiche dell'epoca. Come a breve vedremo inoltrandoci nella lettura di *At the End of the Santa Fe Trail*, lo scritto spinge chi si occupa di studi italoamericani ad allargare il proprio orizzonte e accostare lo studio dell'autrice italoamericana alla storia multietnica che è propria del Nuovo Mondo. L'interculturalità progressista di Sister Blandina, nei limiti che si trovano nel diario, ci stimola ad abbandonare una lettura stretta dell'italoamericanità per abbracciare la pluralità e contemporaneità dei posizionamenti sociali, determinati certamente dall'etnia ma anche dalla condizione sociale, di genere e, in questo caso particolare, geografica. In *At the End of the Santa Fe Trail* l'italoamericanità si può leggere quindi come punto di partenza più che di arrivo, elemento che illumina le interazioni esistenti piuttosto che residuo di autenticità o motivo di scontri identitari.

Se, come abbiamo visto, nelle pagine della Segale la religione prende il sopravvento sulla sua italianità, sarebbe però errato dire che la dimensione etnica è completamente assente dal diario. Sister Blandina era sì interessata a una lettura dell'etnicità, ma a quella degli altri nativi e ispanici, e soprattutto a come sia possibile usare l'etnicità per affrontare altri discorsi quali il problema del sopruso legale e della storia dell'Ovest. Come glossa la storica Anne Butler nella postfazione all'ultima edizione del diario, "Sister Blandina occupa un posto in un gruppo speciale di abitanti del West – gli indigeni e gli immigrati – che osarono interagire con gli appartenenti ad altre culture".²⁰ L'interesse della Segale per la storia del territorio e dei suoi abitanti è notevole già dalle prime pagine del diario, che non può che registrare la varietà e i connessi scontri presenti nel territorio, composto all'epoca di un substrato nativo autoctono, una popolazione di origine ispanica divenuta messicana al momento della creazione della repubblica (1824), e dei nuovi arrivati *anglos*, in parte giunti qui a seguito del passaggio di quelle terre sotto bandiera statunitense e in maniera più cospicua in seguito allo sviluppo della ferrovia nella seconda metà del secolo diciottesimo.

Segale dimostra un'attenzione verso l'altro già prima dell'inizio della sua avventura, quando ventenne giunge nel New Mexico conoscendo lo spagnolo. Questa competenza linguistica la distingue subito dalle altre sorelle e anche dalle forme di autorità ufficiale presenti nel territorio, poiché indica una volontà di at-

traversare almeno le barriere linguistiche, se non anche quelle culturali e sociali, presenti negli Stati Uniti dell'epoca.²¹ Lo spagnolo diventa ben presto un elemento di forza nel suo tentativo di contatto e negoziazione con i locali. Come afferma nel suo diario, "Il mio studio previo della lingua mi è di grande aiuto e ha prodotto nelle sorelle un simile desiderio di studiare la lingua".²² Questa mobilità linguistica introduce anche un dinamismo sociale tipico di Sister Blandina, che la porta a interessarsi, fra i vari gruppi presenti nel territorio, *in primis* agli ispanici, dai quali Blandina è affascinata per la loro cultura antica, raffinata, affine alla sua d'origine e, soprattutto, cattolica. Quando, durante una conversazione, l'interlocutrice si dice sorpresa della tolleranza della sorella verso i "Greasers", Blandina ammette che "ammiro la maggior parte delle loro caratteristiche": è cosa infatti risaputa nella comunità che "a te la gente messicana piace".²³ Lei stessa afferma che "Nessuno può negare la raffinatezza della razza spagnola" e che

In nessun luogo degli Stati Uniti ho trovato persone più ospitali, rispettose della legge, gentili, generose, più desiderose di miglioramento, che un sistema educativo generale venga istituito, che i molti, e non i pochi, governino, più apprensive riguardo la tendenza del potere a rubare ai molti per i pochi, più desiderose di vedere, nella propria lingua, la Dichiarazione d'Indipendenza, la Costituzione degli Stati Uniti, la storia e le parole dei padri di questo paese, i messaggi dei presidenti e i documenti statali che spiegano lo spirito e il genio del nostro governo. Fra di loro ho incontrato uomini di un'integrità incorruttibile, d'onore, raffinatezza, intelligenza e sapere.²⁴

Nel passo appena riportato la popolazione ispanica è definita come esempio di buona cittadinanza, interessata alla collaborazione con lo stato americano e all'integrità dello stesso. Non esiste, secondo Blandina, contrapposizione fra il loro nuovo essere cittadini americani desiderosi di integrarsi e la storia del luogo, che la sorella ascolta avida dai racconti della consorella messicana.²⁵ Anzi, Sister Blandina si dimostra una proto-storica, che cerca di ricostruire la storia del luogo al di là dei libri a disposizione attraverso le informazioni fornite dagli "abitanti più anziani, molti dei quali appartengono alla vecchia scuola dell'aristocrazia spagnola".²⁶

Lo spagnolo non è soltanto strumento di rapporto con gli ispanici, ma anche mezzo per l'entrata in contatto con i nativi del luogo, gli Apache e i Navajo. Il rapporto di Sister Blandina con i nativi è complicato, soprattutto per il lettore contemporaneo, perché le dosi di paternalismo con cui a volte la sorella si rivolge a queste popolazioni getta dei dubbi sulla posizione della Segale.²⁷ Buonomo, per esempio, la accosta all'etnologo e geografo Henry Schoolcraft e a Helen Hunt Jackson, la scrittrice di *Ramona* (1884), romanzo capostipite della letteratura propagandista californiana. Alternativamente, l'anno di pubblicazione del diario potrebbe far accostare l'opera agli anni di riscoperta, soprattutto artistica, del Sudovest e della nuova idealizzazione dell'indiano e del territorio del New Mexico.²⁸ Sebbene ciò sia innegabile e dati palesemente la scrittura in un'epoca precedente, collegandola a un umanesimo spiccio e spesso criticato che vede i nativi come una nobile popolazione da salvare, sprovvista però di un'agentività propria, Segale registra comunque una convivenza con la popolazione autoctona e una sensibilità verso

queste culture non comune. È questo il caso, per esempio, della sua stretta collaborazione con "our Josph", l'indiano che aiuta Blandina nelle sue varie mansioni, o del suo forte desiderio di poter lavorare come educatrice fra gli Apache.²⁹

Il rapporto di Segale con i nativi è certamente spiegabile attraverso il sentimento cristiano per il meno abbiente, che Blandina colloca in prospettiva storica, spiegando il proprio operato in linea con il rapporto di lunga durata esistente fra i monaci missionari e la popolazione autoctona.³⁰ Il rapporto fra Blandina e i nativi è soprattutto, però, di tipo pratico-interventistico, com'erano le altre azioni delle Sisters of Charity, e demarca un operato che, seppur macchiato di un chiaro maternalismo di matrice cattolica, si distanzia da altre pratiche messe in atto negli anni della missione di Segale (si pensi, ad esempio, alla pratica delle *boarding schools* per i nativi, in netta contrapposizione all'opera di educatrice in loco della suora).³¹ Per spiegare alla sorella Justina il suo non essere "indifferente ai legittimi proprietari di questo continente" e sostenere il suo giudizio negativo degli agenti indiani, Sister Blandina invoca perfino Charles Lummis (nel diario, erroneamente, Loomis), in quegli anni residente presso gli indiani di Isleta, a tredici miglia da Albuquerque e noto difensore dei diritti dei nativi.³²

In chiave storico-politica Sister Blandina legge anche le azioni dei nativi, giustificandone le gesta belliche contro gli usurpatori delle loro terre. Anche se "barbaro", l'indiano è pur sempre vittima di ingiustizie così grandi che Blandina, nella privatezza del diario, confida alla sorella di stupirsi che le armi vengano deposte.³³

Povera creatura! Ci sono crimini che gridano vendetta, come sicuramente il nostro trattamento di queste menti non evolute. Le generazioni future arrossiranno per le nostre gesta nei confronti dei legittimi possessori di questa terra. Il nostro governo, che alza un dito di disprezzo per qualunque atto odorante di tirannia, abbassa quel dito per distruggere l'esistenza di una razza il cui diritto alla terra che chiamiamo America è indubbio.³⁴

Sister Blandina denuncia a chiare lettere quelli che, secondo la sorella, sono i soprusi di cui quei "legittimi proprietari" sono vittime per mano del governo statunitense o dei suoi funzionari, come nel caso degli Hopi, defraudati dai funzionari governativi delle sementi e degli strumenti per l'agricoltura e ridotti quindi alla fame.³⁵ Nel corso del diario l'occhio critico della Segale si poggia spesso sugli agenti indiani, accusandoli di essere i primi fautori dello sterminio (parola che Blandina stessa usa a pagina 263) perché "stanno privando il povero indiano indifeso delle provviste mandate dal governo per rimediare a quello che gli è stato arbitrariamente portato via".³⁶

Il rapporto fra indiani e *governance* statunitense spinge la riflessione oltre la mera registrazione dei torti subiti e diventa riflessione sulla correttezza dell'ideologia del *Manifest Destiny*, del valore dell'idea di progresso all'interno della storia e dell'ideologia razziale spenceriana che accompagnava tale modello. Se "Il progresso arriverà," come scrive Blandina, "arriverà pure la morte spirituale":³⁷ *the survival of the fittest*, frase di darwiniana memoria che Segale riprende più volte nel diario, è un concetto inevitabile quanto fazioso e letale per i nativi, che non

sono stati esposti alle stesse possibilità e condizioni dei nuovi abitanti bianchi degli Stati Uniti. Nonostante la sorella non metta mai in dubbio la sua posizione e la sua opera di evangelizzazione fra i nativi, come giustamente fa notare Buonomo,³⁸ Blandina sa comunque leggere, spiegare e quindi giustificare le loro azioni o il loro essere dei "bruti" agli occhi degli americani:

Qualsiasi altro tipo di gente caucasica di lingua inglese (non cattolici), a vivere nelle stesse condizioni dalla fondazione di Santa Fe per mano di Oñate, 1605 o 1606, fino alla resa pacifica degli abitanti del Nuovo Messico al Generale Kearney, il 18 agosto 1846, sarebbero diventati dei bruti e non avrebbero conservato alcuna parvenza di civiltà cristiana.³⁹

Contrariamente al darwinismo sociale in voga all'epoca, Blandina ritiene che la condizione di parità di possibilità e opportunità sia fondamentale per poter esprimere giudizio, nei confronti degli indiani così come di tutti quegli attori sociali marginali con cui entra in contatto, dai carcerati al famigerato Billy the Kid.

Per contro, gli americani secondo Blandina sono colpevoli da un lato di una mala amministrazione delle terre e popolazioni native, dall'altro di episodi di veri e propri furti, che hanno portato terre messicane in mani americane. "Qui qualsiasi uomo disonesto può diventare possessore degli acri che brama", scrive Sister Blandina alla sorella, mentre la popolazione ispanica che possedeva quelle terre "non ha legge che gli invasori alla ricerca di fortuna si sentano obbligati a rispettare".⁴⁰ Contrariamente a una versione mitica del movimento verso Ovest che andava diffondendosi a livello nazionale proprio negli anni in cui Segale scriveva, e a una retorica che ergeva gli Stati Uniti a paladini della libertà, la sorella aveva ben presente quali fossero i cavilli burocratici per cui quell'espansione poté aver luogo, sotto forma di furto più che come operazione eroica, e delle conseguenze distruttive sia per i nativi sia per la popolazione ispanica:

Molti dei nostri messicani sono proprietari delle terre attraverso il sistema tradizionale delle *mercedes* (concessioni) e si credono sicuri. L'impostore (*land-sharper*) arriva e dimostra che il loro titolo non è legale. Non importa che abbiano vissuto su quella terra per anni, i messicani devono 'vamoos', come dicono questi corruttori della lingua spagnola.⁴¹

Sorprende il netto giudizio negativo che Segale ha dei *land-grabbers* (arraffoni di terre), termine che ricorre in tutto il diario e che indica gli avvoltoi *anglos* che con vari stratagemmi, legali e non, cercano di appropriarsi di terre non loro grazie a un vuoto lasciato dalla giurisdizione statunitense. Gli aggettivi per descrivere questi furti sono molteplici e diverse sono anche le vesti sotto cui gli usurpatori si prestano a Ovest: "Malati di tubercolosi, uomini danarosi alla ricerca di diventare milionari, arraffoni di terre, minatori esperti e inesperti, ciarlatani, imbroglioni professionisti, pubblicitari che elogiano miniere d'oro inesistenti. Potrei utilizzare un'altra mezza dozzina di aggettivi e non arriverei a descrivere tutti i metodi

d'inganno usati".⁴² Il risultato non cambia, il fine rimane lo stesso: impossessarsi, ovvero, rubare. Nell'analisi di Buonomo, la ripetizione costante di tale terminologia negativa (*land-grabbers*, *land-sharper*) ha la chiara funzione di posizionare "gli ispanici nel ruolo di vittima e i nordamericani in quello del colpevole",⁴³ rendendo così il diario una chiara denuncia di un processo storico che la suora vive in prima persona. Ma Blandina fa di più: oltre a nominare in modo consono i fautori di questi soprusi, nel diario si riporta anche la casistica precisa dei sotterfugi usati per appropriarsi delle terre messicane, come quello di "offrire al proprietario una manciata di monete d'argento in cambio di un segno su un foglio. Il segno era una croce, che si accettava come firma, e attraverso la quale gli ignari nativi cedevano le loro terre".⁴⁴ La chiesa si vede costretta a far da tramite in un luogo dove l'autorità è assente o di parte e a interporre in maniera anche molto pratica a difesa del più debole, come fa Padre Gasparri quando scopre una truffa a danno degli abitanti autoctoni: il Padre, "con alcuni uomini, andò di casa in casa ad avvertire i nativi di non fare nessun segno o firmare documenti che venissero loro presentati [...] In questo modo salvò molte famiglie da completa rovina".⁴⁵

Dalle parole dure contro i *land-grabbers* non bisogna però pensare che quella di Blandina sia una crociata generica contro "i bianchi" a favore di una solidarietà interetnica. Fra i segmenti di popolazione di cui la suora si fa portavoce e difensore ci sono anche i nuovi vagabondi che giungono dall'Est e Nordest, a loro volta vittime di soprusi e in condizioni economiche pietose, costretti al pellegrinaggio verso Ovest dalla fame e dalla ricerca di lavoro.⁴⁶ Quello che Segale si impegna a difendere non è né il nativo né l'ispanico; è piuttosto il concetto di povero e debole che connette le storie dei margini nel Sudovest.

Una storia e una femminilità altra, a Ovest

Come si evince dall'analisi appena effettuata, l'opera di Blandina ci porta a considerare la letteratura italoamericana in maniera ampia e spaziosa, di importanza non solo per la storia italoamericana, ma anche per quella di altre comunità. Il West che Sister Blandina racconta è un luogo del contatto, che si trasforma nelle sue parole in posizionamento sociale e politico, uscendo dalla ristrettezza delle questioni puramente identitarie di tanta letteratura italoamericana. In quanto testimonianza, soprattutto, ci offre un tipo di storia altra, sia per quanto riguarda l'esperienza italoamericana negli Stati Uniti, che si colloca in un Ovest fuori dalle più classiche enclaves etniche, sia per la storia regionale che descrive, una storia che privilegia le dinamiche sociali e gli attori non comunemente rappresentati nel racconto mitopoietico del West americano, siano essi cattolici, minoranze o donne. Se, come ricorda Barolini, la storia rimane incompleta se non si tiene conto di ciò che è stato fatto da coloro che solitamente da quella stessa storia non sono considerati,⁴⁷ *At the End of the Santa Fe Trail* ci restituisce una storia diversa, in linea con il lavoro di riscrittura che già molte studiose di Western Studies e scrittrici stanno compiendo negli ultimi decenni.

Fra le varie storie altre che si possono leggere nelle pagine del diario, sicuramente emerge “un tentativo di contrastare la discriminazione contro il cattolicesimo e la sua rappresentazione fuorviata da parte della cultura dominante” dell’epoca in cui Segale scrive.⁴⁸ *At the End of the Santa Fe Trail* si può leggere quindi come testimonianza che va ad arricchire il mosaico di ciò che è stata la migrazione religiosa negli Stati Uniti come strumento costitutivo della nazione americana, soprattutto nei territori dell’Ovest. La presenza cattolica in quei territori risale ai tempi delle colonie spagnole – si ricorda, per esempio, l’opera del gesuita trentino padre Eusebio Chino (anche Chini, 1645-1711), la cui statua si trova tuttora nella chiesa di San Xavier, nella riserva degli Tohono O’Odham in Arizona e che condivide con Sister Blandina un interesse verso le popolazioni autoctone e i loro diritti calpestati dalla monarchia coloniale spagnola e dalla repubblica statunitense, rispettivamente.⁴⁹ È però a partire dalla seconda metà dell’Ottocento, con il passaggio sotto bandiera statunitense, che le suore assumono un ruolo primario in quei luoghi, dove funzionavano come veri e propri operatori sociali in mancanza di uno stato presente. Come è testimoniato in *At the End of the Santa Fe Trail*, durante gli anni della sua missione Sister Blandina ha infatti co-fondato scuole, ospedali e orfanotrofi. Nelle pagine del diario emerge la chiara consapevolezza del rilievo storico che gli ordini religiosi hanno nella regione, tanto che Sister Blandina è in grado di disegnare una linea temporale di questa presenza per la sorella Justina: “Il reverendo Lamy è qui dal 1851. Le sorelle di Loretto arrivarono nel 1852; i Fratelli Cristiani nel 1859 e le Sisters of Charity nel 1865”.⁵⁰ Questo per fare il punto del passato; nel futuro, gli storici non potranno che annotare i nomi dei padri pionieri con i quali Blandina si è trovata a lavorare, come Padre Gasparri o il Reverendo Lamy, anche se il dubbio che la storia del territorio venga depurata dai suoi elementi cattolici, a favore di una retorica che privilegia il substrato puritano degli Stati Uniti, è presente nei pensieri di Segale:

“I missionari di frontiera a Sud e ad Ovest, i francescani e i gesuiti, se la passeranno meglio negli archivi pubblici rispetto ai primi missionari che hanno fatto fronte a tutto per portare la conoscenza di Dio agli abitanti delle terre appena scoperte?” È vero, Mr. Bancroft⁵¹ nella sua Storia degli Stati Uniti ha narrato alcune delle difficoltà sopportate dai primi gesuiti e i loro sacrifici eroici, ma mi è stato detto da fonti certe che i bigotti sono determinati a far omettere al signor Bancroft, nella prossima edizione, gli elogi nei confronti dei primi missionari indiani. Se così fosse, prevedo che qualsiasi onesto lettore della storia non avrà più stima di lui e della sua storia, e il risultato sarà che la Storia degli Stati Uniti di Bancroft, usata ora in molte scuole, sarà cambiata.⁵²

Come aggiunge Bandina rivolgendosi alla sorella, “guarda la quantità di articoli costantemente dati al pubblico su Plymouth Rock e i padri pellegrini” a discapito della storia cattolica degli Stati Uniti.⁵³ Questo acerbo dubbio su come lavori la trasmissione storica, e quanto sia parziale e bisognosa di continue riscoperte e azioni per avvicinarsi a un senso di giustizia è simile a quanto lamentano Maria Susanna Garroni ed Elisabetta Vezzosi ai giorni nostri riguardo lo studio dell’operato delle

religiose nella storia statunitense. Secondo le due studiose, questa riscoperta è solo agli albori e sicuramente merita maggiore attenzione sia per il protagonismo di molte donne in vicende sociali di tutto rilievo, sia per il ruolo che codesta religiosità ebbe nel creare esempi di femminilità alternativa rispetto ai canoni dell'epoca.⁵⁴

L'abito religioso e lo spostamento nel West americano costituiscono infatti i due elementi che sommati spiegano l'inusuale forma di femminilità che Blandina propone e lascia in eredità. Da quello che si può leggere nel diario, Blandina Segale non rientra in nessuna delle categorie del femminile a cui siamo abituati, né nella tradizione italoamericana della donna sottomessa e servile né tanto meno in quella *mainstream*.⁵⁵ La scrittrice italoamericana Louise DeSalvo ricorda che "nella terra dei miei antenati, le donne passano il tempo e aspettano i loro uomini. O guardano i bambini e aspettano i loro uomini. O lavorano duro e guardano i bambini e aspettano i loro uomini. O preparano un pasto sontuoso e lavorano duro e guardano i bambini e aspettano i loro uomini. Ma non vanno da nessuna parte senza i loro uomini".⁵⁶ Se così non fosse, sarebbero delle "puttane".⁵⁷ Nel dualismo stretto che contrappone l'angelo del focolare di mariana memoria e la donna viziosa e immorale,⁵⁸ Sister Blandina costituisce un'eccezione, perché incarna l'indipendenza che si pensava fosse prerogativa delle donne americane (o, alla peggio, una certa libertà di movimento delle "puttane") mantenendo però una levatura morale garantita dall'abito religioso. Per esempio, il suo viaggiare sola, appena ventenne, nell'Ovest, seppur a seguito dell'ordine della madre superiore che lì la invia, è "secondo gli standard del suo tempo e della società [...] una dimostrazione di imprudenza affatto femminile", che Blandina si può però permettere al riparo della sua veste di suora.⁵⁹

Sarà a Ovest che Segale ridefinisce in maniera ancora più decisa il concetto di femminilità; i vuoti di una società in costruzione e il suo zelo religioso lo spingono infatti a occupare delle mansioni tipicamente maschili: è la suora-costruttrice che impugna il piede di porco per cominciare a restaurare un tetto;⁶⁰ è la suora-becchino che costruisce le casse da morto;⁶¹ è la suora-economa e giurista.⁶² Come ella stessa ammette, "Nessuno capisce quale sia esattamente il mio lavoro, perché mi vedono dappertutto".⁶³ Ella diventa così un punto di riferimento generale per le comunità del luogo, abile nell'interagire con tutti gli strati della società presenti, dimostrando una flessibilità, sicurezza e competenza che a poche donne era concesso sviluppare all'epoca. L'accesso a ruoli e ambienti tipicamente maschili, con la conseguente capacità d'azione e di parola che ciò comporta, è dovuto al tipo di religiosità vissuta dalla suora, un modo di vivere il credo in linea con la trasformazione degli ordini religiosi femminili a cui si assistette nell'Ovest americano nella seconda metà dell'Ottocento e che si distingue dalla natura contemplativa del noviziato di matrice europea.⁶⁴ Come evidenzia Butler, "[l]'entrata in convento non limitava così tanto le donne come i laici pensavano. È vero, le donne abbandonavano la prospettiva di un matrimonio e di una famiglia, ma ciò era ricompensato da altri vantaggi. La vita religiosa, assieme al suo contesto di fede, prometteva anche un'istruzione superiore a quella che una donna poteva facilmente acquisire al mondo; se selezionata per un apprendimento formale ne seguiva un'opportunità di carriera professionale e la possibilità di raggiungere un alto rango all'interno

della congregazione. La pratica annuale di riassegnazione delle sorelle da un convento a un altro voleva anche dire il trasferimento a un ambiente fresco, doveri diversi e facce nuove".⁶⁵ Inoltre, nello specifico dell'esperienza di Sister Blandina, il bisogno di gestire e recuperare fondi per la propria sopravvivenza e le missioni nei nuovi territori,⁶⁶ il mettersi in contatto con chiunque potesse provvedere a sostenere le sorelle, dai minatori ai politici agli abbienti del luogo, e in generale la necessità di far fronte a condizioni estreme, produssero un potere e un'autorità che la sorella non avrebbe potuto sviluppare altrove, e che era negato anche alla maggior parte delle donne che vi vivevano in quei territori ma che restavano all'interno della sfera familiare.⁶⁷

Con il suo esempio di una femminilità estremamente dinamica e contemporanea, il racconto di Segale si somma allora a quella "collezione inusuale di donne che hanno arricchito la dimensione complessa della femminilità western",⁶⁸ e che il lavoro di molte storiche e scrittrici americane stanno indagando per lo meno dagli anni Ottanta.⁶⁹ Sarebbe infatti interessante leggere il lavoro di Sister Blandina accanto ad altre opere di riscoperta e riscrittura della storia del West lungo coordinate di genere che sono emerse recentemente, come *Down the Santa Fe Trail and into Mexico: the Diary of Susan Shelby Magoffin, 1846-1847*, diario di una giovane donna bianca e ricca in viaggio assieme al marito nei territori calcati anche da Segale qualche anno dopo, o alle opere di finzione di Molly Gloss o alla serie TV *La signora del West*, a oggi la forma di riscrittura di femminilità western per TV/cinema più estrema e, curiosamente, più vicina alle avventure di Segale, con il suo schierarsi a difesa dei diritti dei nativi, delle minoranze, e nel suo assumere ruoli maschili con connessa ridefinizione della propria femminilità.

Questo lavoro di comparazione ci aiuterebbe a ragionare ulteriormente su cosa significasse essere italoamericana per Blandina Segale, e a chiederci se questa stessa domanda sia di qualche rilievo sia per la comprensione della sua opera, sia per il suo ruolo agli albori della storia della letteratura italoamericana. Come scrive Edvige Giunta in *Writing with an Accent*, l'epiteto italoamericano può allora essere usato in maniera non rigida bensì problematica, per designare un "terreno di indagine creativa e politica" in linea con il lavoro di altre autrici che hanno succeduto a Sister Blandina e che "spesso nemmeno affrontano il discorso dell'etnicità nei loro testi".⁷⁰ Il lavoro di recupero e comparazione di *At the End of the Santa Fe Trail* "si dimostrerebbe vitale per il sostegno e la promozione di una tradizione che sta mettendo radici" e che favorisce un'immagine alternativa di femminilità italoamericana, radicale, dinamica e aperta.⁷¹ Come l'ha descritta Barolini, Segale può allora considerarsi una "donna pioniera",⁷² per il lavoro fatto in loco, per le qualità di una femminilità diversa e azzardata rispetto ai cliché sia *mainstream* sia italoamericani e, infine, per il lascito alla storia della letteratura italoamericana e regionale del Sudovest.

NOTE

* Elisa Bordin insegna Letteratura Angloamericana all'Università di Trieste ed è assegnista di ricerca presso l'Università di Padova. Oltre a vari articoli e saggi, ha pubblicato la monografia *Masculinity & Westerns: Regenerations at the Turn of the Millennium* (Ombre Corte, 2014), e ha curato con Anna Scacchi *Transatlantic Memories of Slavery: Reimagining the Past, Changing the Future* (Cambria Press, 2015) e, con Stefano Bosco, *A fior di pelle. Bianchezza, nerezza, visualità* (Ombre Corte, 2017).

1 Per una storia della famiglia Segale e della sua migrazione negli Stati Uniti, si rimanda a Leonardo Buonomo, "Alla conquista del West: il diario di Sister Blandina Segale", in Maria Susanna Garroni, a cura di, *Sorelle d'oltreoceano. Religiose italiane ed emigrazione negli Stati Uniti: una storia da scoprire*, Carocci, Roma 2008, pp. 207-41.

2 Esistono, ovviamente, scritti che precedono il diario di Sister Blandina, come si evince dal saggio di Leonardo Buonomo in questo numero, anche se *At the End of the Santa Fe Trail* risulta essere l'opera più antica di un'autrice italoamericana secondo la ricognizione che Helen Barolini fa in *The Dream Book*. Riguardo le opere scritte negli Stati Uniti da italiani, in italiano o in inglese, prima della grande migrazione, si rimanda a Francesco Durante, *Italoamericana. Storia e letteratura degli italiani negli Stati Uniti 1776-1880*, Mondadori, Milano 2001.

3 Le Sisters of Charity sono un ordine religioso propriamente americano, fondato nel 1809 da Elizabeth Ann Bayley Seton e caratterizzato da un forte attivismo sociale.

4 Come ricorda Emilio Franzina, esistono delle anticipazioni, come i racconti di Luigi Ventura (*Peppino*, 1886) o gli scritti di Emanuel Carnevali (*The First God*, 1932); tuttavia, "era stato in particolare negli anni Venti, durante la grande serrata migratoria, che avevano preso ad apparire negli Stati Uniti libri e romanzi scritti in inglese da autori italoamericani per testimoniare i principali aspetti del loro vissuto personale e familiare tra Vecchio e Nuovo Mondo, ma soprattutto in America". In Emilio Franzina, *Gli italiani al Nuovo Mondo. L'emigrazione italiana in America 1492-1942*, Mondadori, Milano 1995, p. 24.

5 Leonardo Buonomo, *From Pioneer to Nomad: Essays on Italian American Writing*, Guernica, Toronto 2003, p. 13. Sull'emigrazione italiana verso gli Stati Uniti antecedente gli anni Ottanta dell'Ottocento, vedasi anche Franzina, *Gli italiani al Nuovo Mondo*, cit.; Durante, *Italoamericana*, cit.; Jerome Krase, Frank B. Pesci, Sr. e Frank Alduino, a cura di, *Italian Americans before Mass Migration: We've Always Been Here*, American Italian Historical Association, New York 2007. Si ringrazia Stefano Luconi per la segnalazione.

6 Helen Barolini, *The Dream Book: An Anthology of Writings by Italian American Women*, Schocken Books, New York 1985, p. 31.

7 Seppur datata, l'opera della Barolini rimane un lavoro fondamentale che ha ispirato studi e raccolte successivi. Fra questi, si ricorda Mary Frances Pipino, *I Have Found My Voice: The Italian American Woman Writer*, Peter Lang, New York 2000; Edvige Giunta, *Writing with an Accent: Contemporary Italian American Women Authors*, Palgrave, New York 2002; Mary Jo Bona, *Claiming a Tradition: Italian American Women Writers*, Southern Illinois University Press, Carbondale, IL 1999; Louise DeSalvo ed Edvige Giunta, *The Milk of Almonds: Italian American Women Writers on Food and Culture*, Feminist Press at CUNY, New York 2002. Per gli studi storici, si segnala il cospicuo lavoro di recupero lungo coordinate di genere di Jennifer Guglielmo.

8 Edvige Giunta, *Writing with an Accent: Contemporary Italian American Women Author*, cit., p. 13.

9 Barolini, *The Dream Book*, cit., p. 7. Qualche pagina più avanti, Barolini aggiunge che "La donna italiana proviene da una visione patriarcale del mondo, secondo la quale la sua vita dipendeva sempre da un uomo – suo padre, suo fratello, suo marito e, se restava vedova, i suoi figli. La famiglia era il punto focale del suo dovere e delle sue premure e, allo stesso modo, la fonte della sua autostima e del suo potere". In Barolini, *The Dream Book*, cit., p. 9.

10 Buonomo, *From Pioneer to Nomad*, cit., p. 37.

11 Sulla questione della veridicità dell'incontro di Sister Blandina con Billy the Kid, vedi Marc Simmons, "Foreword", in Sister Blandina Segale, *At the End of the Santa Fe Trail* (1932), University of New Mexico Press, Albuquerque 1999, pp. xiii-xxii.

- 12 Per un'interpretazione dell'episodio come segno di disobbedienza e di anomalia rispetto ai costumi italoamericani, vedasi Buonomo, *From Pioneer to Nomad*, cit., p. 38. Riguardo l'importanza della dimensione familiare per le donne italoamericane, vedi Barolini, *The Dream Book*, cit., p. 17.
- 13 Anthony Tamburri, Paolo Giordano e Fred Gardaphé, a cura di, *From the Margin: Writings in Italian Americana*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana 1991, p. 5.
- 14 Buonomo, *From Pioneer to Nomad*, cit., p. 40.
- 15 Fred Gardaphé, *Italian Signs, American Streets: The Evolution of Italian American Narrative*, Duke University Press, Durham, NC 1996.
- 16 Buonomo, *From Pioneer to Nomad*, cit., p. 41.
- 17 Sul concetto di etnicità subliminale, vedi Anthony Julian Tamburri, *Italian/American Short Films and Music Videos. A Semiotic Reading*, Purdue University Press, West Lafayette, IN 2002.
- 18 Durante, *Italoamericana*, cit., pp. 549-50. L'autore attesta importanti sentimenti anti-cattolici anche in seno alla comunità italoamericana, come è testimoniato dai testi pubblicati negli Stati Uniti in quegli anni.
- 19 Buonomo, *From Pioneer to Nomad*, cit., p. 42.
- 20 Anne M. Butler, "Afterword", in Sister Blandina Segale, *At the End of the Santa Fe Trail* (1932), University of New Mexico Press, Albuquerque 1999, p. 368.
- 21 Sister Blandina Segale, *At the End of the Santa Fe Trail* (1932), University of New Mexico Press, Albuquerque 1999, p. 27.
- 22 *Ibidem*. Sebbene esista una versione italiana del diario di Suor Blandina (*Una suora italiana nel West*, introduzione e cura di Valentina Fortichiari, traduzione di Cristina Podestà e Anna Maria Sanguineti, Neri Pozza, Vicenza 1996), tutte le traduzioni di *At the End of the Santa Fe Trail* come pure delle opere di critica sono mie.
- 23 Ivi, pp. 162-63.
- 24 Ivi, pp. 228-29.
- 25 Ivi, p. 139.
- 26 Ivi, p. 228.
- 27 Vedi, per esempio, Segale, *At the End*, cit., pp. 236; 292-93.
- 28 Cfr. Bruno Cartosio, *Da New York a Santa Fe. Terra, culture native, artisti e scrittori nel Sudovest (1846-1930)*, Giunti, Firenze 1999.
- 29 "Andare dagli Apaches sarebbe l'apice della mia felicità terrena". In Segale, *At the End*, cit., p. 237.
- 30 "Se vai agli archivi di Santa Fe, scoprirai che i monaci sono stati costantemente gli unici amici che gli indiani hanno avuto". In Segale, *At the End*, cit., p. 275.
- 31 Sulle *boarding schools* e in generale le politiche educative che hanno come oggetto i nativi, si vedano, fra gli altri, i lavori di Margaret D. Jacobs, "Maternal Colonialism: White Women and Indigenous Child Removal in the American West and Australia, 1880-1940", *Western Historical Quarterly*, 36 (2005), pp. 453-76 e *White Mother to a Dark Race: Settler Colonialism, Maternalism, and the Removal of Indigenous Children in the American West and Australia, 1880-1940*, University of Nebraska Press, Lincoln & London 2009.
- 32 In Segale, *At the End*, cit., p. 303. È doveroso segnalare che esiste un problema di discrepanza fra le date riportate nel diario, a volte non corrispondenti agli eventi storici comunemente conosciuti. Sebbene non sia ancora stato fatto un lavoro serio di comparazione fra le datazioni di Sister Blandina e le altre a disposizione degli storici, si è concordi nell'attribuire l'imprecisione alla suora. Come ella stesse ammette, infatti, per lunghi periodi non ha la possibilità di scrivere nel diario, e quando lo fa deve quindi ricorrere alla memoria per la ricostruzione dei fatti. Un'altra causa della discrepanza di date può essere dovuta al passaggio da diario privato, a diario pubblicato a puntate, a opera unica nel 1932 – passaggi che hanno implicato un certo, anche se minimo, lavoro di editing.
- 33 Segale, *At the End*, cit., p. 276.
- 34 Ivi, p. 52.
- 35 Ivi, p. 260.
- 36 Ivi, p. 263.
-

- 37 Ivi, p. 227.
- 38 Buonomo, "Alla conquista", cit., p. 229.
- 39 Segale, *At the End*, cit., p. 274.
- 40 Ivi, p. 45.
- 41 Ivi, p. 46.
- 42 Ivi, p. 186.
- 43 Buonomo, *From Pioneer to Nomad*, cit., p. 43.
- 44 Segale, *At the End*, cit., p. 235.
- 45 Ivi, p. 235.
- 46 "Molti vagabondi sono arrivati da Est e Nordest. / C'è bisogno che dica che, come sempre, si è tentato in tutti i modi di sbarazzarsi di loro? / Eppure questi stessi poveri vagabondi sono esseri umani con anime immortali. Ci è stato raccontato più volte che molti di questi pellegrini della ferrovia stavano soccombendo alla fatica, al clima, e alla mancanza di nutrimento. Quelli che hanno raggiunto Santa Fe sono arrivati al nostro ospedale e spesso ci hanno informato che un numero elevato di cacciatori di fortuna stavano perendo sul Santa Fe Trail". In Segale, *At the End*, cit., pp. 168-69.
- 47 Barolini, *The Dream Book*, cit., p. 60.
- 48 Buonomo, *From Pioneer to Nomad*, p. 42.
- 49 Sulla presenza religiosa italiana negli Stati Uniti, vedi anche Durante, *Italoamericana*, cit., pp. 566-67.
- 50 Segale, *At the End*, cit., p. 231.
- 51 Noto storico dell'epoca, che si occupò principalmente degli stati occidentali degli USA e di popolazioni native.
- 52 Segale, *At the End*, cit., p. 56.
- 53 *Ibidem*.
- 54 Maria Susanna Garroni, "Introduzione", in Maria Susanna Garroni, *Sorelle d'oltreoceano. Religiose italiane ed emigrazione negli Stati Uniti: una storia da scoprire*, Carocci, Roma 2008, pp. 7-28; Elisabetta Vezzosi, "Tra istruzione e social work: suore immigrate e professionali femminili", in Maria Susanna Garroni, *Sorelle d'oltreoceano. Religiose italiane ed emigrazione negli Stati Uniti: una storia da scoprire*, Carocci, Roma 2008, pp. 147-72.
- 55 Barolini, *The Dream Book*, cit., p. 8; Buonomo, *From Pioneer to Nomad*, cit., p. 11.
- 56 Louise DeSalvo, "A Portrait of the Puttana as a Middle-Aged Woolf Scholar", in Helen Barolini, *The Dream Book: An Anthology of Writings by Italian American Women*, Schocken Books, New York 1985, pp. 93-100.
- 57 *Ibidem*. In italiano nell'originale.
- 58 È pure assente nel diario di Segale l'adorazione per la Vergine Maria, che spesso si trova nelle rappresentazioni di femminilità italoamericana e che avremmo potuto aspettarci per la religiosità dell'autrice.
- 59 Buonomo, *From Pioneer to Nomad*, cit., p. 39.
- 60 Segale, *At the End*, cit., pp. 66-69.
- 61 Ivi, p. 180.
- 62 Ivi, pp. 319-21.
- 63 Ivi, p. 190.
- 64 Vedi Anne M. Butler, *Across God's Frontiers: Catholic Sisters in the American West, 1850-1920*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2012, pp. 3-4; Donna Gabaccia, *From the Other Side: Women, Gender, & Immigrant Life in the U.S. 1820-1990*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis 1994, p. 83.
- 65 Butler, "Afterword", cit., pp. 363-364. Sullo stesso argomento ribadisce anche Garroni che "la scelta del convento per le giovani donne fra la metà dell'Ottocento e gli inizi del Novecento non aveva rivali in termini quantitativi come alternativa al matrimonio e alla famiglia, permetteva uno dei più accessibili percorsi di mobilità sociale e culturale anche alle ragazze più povere". In Garroni, "Introduzione", cit., p. 9.
- 66 Garroni afferma che "numerosi studi scoprirono le capacità 'finanziarie' delle religiose, le loro abilità nel produrre, individuare e raccogliere risorse economiche per sostenere scuole, ospe-

dali, parrocchie. Svilupparono vere e proprie capacità imprenditoriali e contribuirono, a volte volontariamente, a volte sotto decisa pressione vescovile, all'intera impalcatura sociale e istituzionale della Chiesa cattolica negli Stati Uniti". In Garroni, "Introduzione", cit., p. 12.

67 Butler, "Afterword", cit., p. 364.

68 Ivi, p. 355.

69 Cfr., fra le altre, Joan M. Jensen e Darlis A. Miller, "The Gentle Tamers Revisited: New Approaches to the History of Women in the American West", *Pacific Historical Review*, 49.2 (1980), pp. 173-213; Margaret Walsh, "Women's Place on the American Frontier", *Journal of American Studies*, 29.2 (1995), pp. 241-55; Susan Armitage, "Western Women: Beginning to Come into Focus", *Montana: The Magazine of Western History*, 32.3 (1982), pp. 2-9; Glenda Riley, "Frederick Jackson Turner Overlooked the Ladies", *Journal of the Early Republic*, 13.2 (1993), pp. 216-230.

70 Giunta, *Writing with an Accent*, cit., p. 18.

71 Ivi, p. 136.

72 Barolini, *The Dream Book*, cit., p. 6.