



## Voces y gestualidades que se extinguen: el archivo audiovisual como salvaguarda de la subjetividad corporal de las cautivas de las Magdalenas

Paula Brain<sup>(\*)</sup>

### Resumen

*El hallazgo en Irlanda de una fosa común en tierras de un convento de las Magdalenas en 1993, depositaria de los restos de ciento cincuenta y cinco mujeres, erosionó la hegemonía detentada en la isla por la dupla Estado-Iglesia desde la proclamación de la independencia. Historiadores/as, sociólogos/as y cineastas se embarcaron en sendas investigaciones independientes de la oficialidad gubernamental y académica, siendo el cine documental la primera herramienta de difusión de las revelaciones brindadas por las sobrevivientes del asilo. Nos proponemos analizar el filme testimonial *Convents of shame* (1998) y las transcripciones de testimonios resguardadas en el archivo Magdalene Oral History Project. Intentaremos, mediante la instauración del diálogo entre las fuentes, demostrar la importancia de los archivos audiovisuales para el registro y conservación de performances transformativas y de subjetividades corporales, así como para la realización de análisis secundarios de las entrevistas de historia oral que profundicen nuestra comprensión del concepto de muerte social.*

**Palabras clave:** Cine documental y testimonial; Archivo audiovisual; Historia oral; Muerte social; Subjetividad corporal.

**Voices and gestures becoming extinct: the audiovisual archive as a safeguard of bodily subjectivity of captives from the Magdalenes**

### Abstract

*The discovery in Ireland of a mass grave on the land of a convent of the Magdalenes in 1993, depositary of remains of one hundred and fifty-five women and girls, eroded the hegemony held on the island by the State-Church duo since proclamation of the independence. Historians, sociologists and filmmakers embarked on independent investigations from government and academic officialdom, with documentary film being the first tool for disseminating the revelations provided by asylum survivors. We propose to analyze the testimonial film *Convents of shame* and transcripts from testimonies kept in the Magdalene Oral History Project archive. We will try, by establishing a dialogue between sources, to demonstrate the importance of audiovisual archives for the recording and conservation of transformative performances and body subjectivities, as well as for the performance of secondary analyzes of oral history interviews that deepen our understanding of the concept of social death.*

**Keywords:** Documentary and testimonial film; Audiovisual archive; Oral history; Social death; Bodily subjectivity.

---

<sup>(\*)</sup> Licenciada en Historia (Universidad Nacional de la Patagonia "San Juan Bosco", UNPSJB). Maestranda en Maestría en Historia y Memoria (Universidad Nacional de La Plata). Docente (UNPSJB). Argentina. Email: [paula-brain@hotmail.com](mailto:paula-brain@hotmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4109-3835>



“Voces y gestualidades que se extinguen: el archivo audiovisual como salvaguarda de la subjetividad corporal de las cautivas de las Magdalenas”

## Voces y gestualidades que se extinguen: el archivo audiovisual como salvaguarda de la subjetividad corporal de las cautivas de las Magdalenas

### *A modo de introducción*

Nos proponemos, en este escrito, indagar los testimonios de las mujeres entrevistadas en el film documental *Convents of shame* más allá de sus expresiones verbales, más allá de lo dicho desde la vocalidad. Creemos que los rasgos suprasedgmentales -aquellos que le dan forma a un discurso, como entonación, pausa, aceleración, repetición- y los gestos faciales y corporales constituyen en sí otras formas de lenguaje: transmiten subjetividades; suplantán, facilitan, anteceden y/o acompañan a lo indecible y dan cuenta de tomas de posición y de condicionamientos socio-genéricos sobre los cuerpos; entre otras cosas. De esta cualidad enunciativa y dialógica de las gestualidades y corporalidades deriva la importancia de la conservación del material fílmico de las entrevistas: en la transcripción se pierden los lenguajes no vocales.

Con el fin de recuperarlos analizaremos el documental *Convents of shame* en diálogo continuo con las transcripciones de audios y videos destruidos a pedido de quienes prestaron testimonio para la organización *Justice for Magdalenes* -en adelante JFM-. *Convents of shame*, dirigido por el francés Christophe Weber -director y escritor conocido especialmente por su documental *Noblesses obligent-* y producido por *Frances* y *Sunset Press* en 1998 para el *Irish Film Archive* del *Film Institute of Ireland*, constituye uno de los primeros estudios fílmicos sobre el cautiverio de mujeres y niñas en los asilos o lavaderos de las Magdalenas en el Estado Libre Irlandés. Nicolas Glimois, periodista francés reconocido por la producción y dirección de filmes como *Pepsi vs Cola: The Marketing Battle of the Century*, *Turquie: nation impossible* y *98, secrets d'une victoire*, hace las veces de voz en off y de entrevistador, cuya presencia física y preguntas destacan en el documental. La razón por la que el instituto irlandés recurrió a una productora independiente foránea radica en la reticencia de Estado, sociedad y prensa autóctona a echar luz sobre lo ocurrido intramuros a ojos vistas de todos/as los/as habitantes de Irlanda.

JFM, por su parte, es una asociación de defensa de sobrevivientes de los lavaderos sin fines de lucro abocada, desde inicios de la presente centuria hasta nuestros días, a la visibilización de sus defendidas y a la promoción de sus intereses.<sup>1</sup> Inicialmente fue conformada por un pequeño grupo de tres activistas -Mari Steed, Angela Murphy and Claire McGettrick-, dos de ellas hijas de mujeres encarceladas en los asilos de las Magdalenas cuyo confinamiento combinado sobrepasó los sesenta años. El colectivo, hoy numeroso, aboga en verdad en nombre de una población de mujeres vivas y muertas -entre quienes figuran aquellas que continúan institucionalizadas al día de hoy- “que no son reconocidas como destinatarias o supervivientes de abuso institucional por el Estado, la Iglesia y la sociedad” (Smith, s/f, p. 3). *Magdalen Oral History Project* -en adelante MOHP- es la denominación del proyecto de JFM destinado a recabar testimonios y a reconstruir memorias que contribuyan a una mejor comprensión del sistema de lavaderos republicanos y de la sociedad irlandesa en sí misma.

Nos valdremos de tres conceptos nodales a la hora de interrogar a nuestras fuentes, a saber: subjetividades corporales, performance transformativa y muerte social.

La subjetividad corporal o corporalidad es ni más ni menos que el discurso espontáneo de un cuerpo interpelado. Constituye un lenguaje político, cultural, genérico y social profundamente imbricado a las vivencias de los cuerpos en sociedades normativas:

Nos ha sido posible entender a las corporalidades como cartografías que permiten leer o describir los procesos vividos y que, sin embargo, son más que simples ‘textos’. Los cuerpos expresan, por tanto, la compleja síntesis entre lo individual y

---

<sup>1</sup> Los fragmentos de testimonios recabados por JFM citados y analizados en el cuerpo del presente artículo conforman una muestra circunscrita pero altamente representativa del total de las entrevistas desgrabadas por los/as colaboradores/as de la organización. Tales entrevistas convergen de manera unívoca en los contenidos de sus narrativas, reveladoras de situaciones de maltrato físico y psicológico, abuso sexual, sobrexplotación y privación ilegal y extendida de la libertad. Con esto queremos significar que, de haber integrado otras entrevistas a este texto, los diálogos con los pronunciamientos de las protagonistas de *Convents of shame*, así como nuestras propias conclusiones, no habrían entrañado modificaciones.

lo social, entre los sujetos y las colectividades, entre la agencia y el poder (Barraza García, 2017, p. 20).

Con respecto a la noción de performance transformativa, debemos aclarar que se trata de un concepto construido a partir de la categoría de performance dialógica y narrativa de la historia oral empleada por Alessandro Portelli en *Historias Orales* (Portelli, 2016). Una performance transformativa es aquella que, precisamente, transforma a quien habla y a quien escucha durante el ejercicio dinámico y bidireccional de la entrevista, transformación que puede ocurrir de manera instantánea o en la larga duración. Puede modificar el rumbo del encuentro, generar la apertura del/la entrevistado/a a un pasado silenciado o crear conciencia del protagonismo y la propia agencia en la historia de quien la narra.

La categoría de muerte social remite al ostracismo interno de las Magdalenas, a su aislamiento e incomunicación, al irrespeto con que fueron tratadas y a la denegación de sus derechos y libertades. Muerte social es entonces, según Kira Anne Scott, una “condición ajena a la existencia social, donde se rompen todos los lazos sociales y se quita el derecho al respeto como ser humano y a la identidad personal por diversos medios” (Scott, 2018, p. 16). La autora introduce este concepto con el fin de situar genérica y socialmente a las penitentes institucionalizadas irregular e ilegalmente en las órdenes cenobiales de la Irlanda contemporánea. De eso trata, pues, el método feminista que guiará nuestro trabajo, de una aproximación genérica y socialmente situada a las fuentes y de la postulación de interrogantes que interpelen las relaciones de opresión y explotación en que estuvieron insertas nuestras entrevistadas.

### ***Estado libre y mujeres enclaustradas: el marco histórico de los cautiverios femeninos en Irlanda***

Los asilos de las Magdalenas conformaron una red de establecimientos conventuales erigidos en Irlanda a principios del siglo XIX. Administrados por órdenes católicas como las Hermanas de la Misericordia y las Hermanas del Buen Pastor fueron concebidos, en sus inicios, como albergues para el rescate transitorio de prostitutas. Sin embargo, durante los primeros decenios de la siguiente centuria dejaron de funcionar como instituciones de corta duración, como refugios de paso.

Tras la proclamación del Estado Libre Irlandés en 1922, estos hospicios se convirtieron en casas correccionales consagradas al confinamiento por tiempo indeterminado de una abrumadora mayoría de madres solteras, que desplazó a aquellas mujeres que en el siglo XIX solían alojarse en sus instalaciones con el fin de retirarse –o de ser retiradas- una o algunas noches de las calles. La independencia comportó la anulación de las restricciones al culto católico decretadas y ejecutadas durante más de dos siglos por la dominación inglesa. Esta circunstancia favoreció el empoderamiento de las órdenes religiosas rectoras de las Magdalenas, que adquirieron desde entonces toda clase de prerrogativas para administrar asilos, lavaderos, escuelas industriales, *Mother and Baby Homes*<sup>2</sup> y orfanatos a su cargo y adueñarse de -y beneficiarse con- las personas que quedaban bajo su cuidado.

Los lavaderos no fueron un fenómeno exclusivamente irlandés: lavanderías de las Magdalenas, en su mayoría protestantes, funcionaron también en Gran Bretaña, Norteamérica y Australia. No obstante, un régimen absolutamente despótico se generalizó en las instituciones hibernas<sup>3</sup> en la década de 1930, cuando Eamon de Valera, presidente del flamante Consejo Ejecutivo, le otorgó a la Iglesia de Roma facultades para el planeamiento y el control de la política social del nuevo Estado independiente.<sup>4</sup> La autoridad incontrovertible de la institución eclesiástica fue incluso ratificada en dos incisos del artículo 44 de la Constitución Irlandesa redactada en 1937:

---

<sup>2</sup> Regidos por diferentes cuerpos religiosos, los *Mother and Baby Homes* fueron instituciones destinadas a ocultar embarazos producto de relaciones premaritales. Constituyeron el paso previo a los asilos de las Magdalenas: las madres solteras permanecían allí durante el período de gestación y tras el nacimiento de sus bebés, momento que podía durar unas horas, unos meses o un año.

<sup>3</sup> Hibernia, Eyre, Erin y Emerald constituyen otras denominaciones de Irlanda.

<sup>4</sup> La violencia institucionalizada contra las mujeres y niñas recluidas en los lavaderos fue hija dilecta, pues, de la Irlanda libre.

“Voces y gestualidades que se extinguen: el archivo audiovisual como salvaguarda de la subjetividad corporal de las cautivas de las Magdalenas”

44.1.1. El Estado reconoce que el homenaje del culto público se debe al Dios Todopoderoso. Mantendrá su nombre en reverencia y respetará y honrará a la religión.

44.1.2. El Estado reconoce la posición especial de la Santa Iglesia Católica Apostólica y Romana como guardián de la fe profesada por la gran mayoría de los ciudadanos.

[https://en.wikisource.org/wiki/Constitution\\_of\\_Ireland\\_\(original\\_text\)#RELIGION](https://en.wikisource.org/wiki/Constitution_of_Ireland_(original_text)#RELIGION).

El novel Estado irlandés se valió del recurso al clero romano y a su estructura ideológica, cenobial y organizativa con el fin de instaurar el orden y el control social sobre la agitada sociedad emergente de la hambruna de 1845-1850; las evicciones masivas; las grandes oleadas migratorias que, junto con el quinquenio del hambre, redujeron la población de la isla a la mitad; la implantación del capitalismo agrario y las guerras de independencia y civil a inicios de la vigésima centuria. Esto fue posible gracias a la amplia legitimación social con que contaba la Iglesia de Roma. Sucedió que el “buen Estado republicano” y la “piadosa Iglesia católica” encarnaban la antítesis del yugo británico.<sup>5</sup>

El consenso social otorgado especialmente al sistema de lavaderos de las Magdalenas debe ser pensado, asimismo, como una suerte de efecto colateral de la tardía transición irlandesa al capitalismo: el confinamiento femenino -masivo y compulsivo- y el trabajo servil en las lavanderías guardaron estrecha relación con la violenta implantación del capitalismo agrario en la isla tras la gran hambruna de 1845-1850 y con la parsimoniosa penetración del capital industrial durante la primera mitad del siglo XX. La despoblación que el quinquenio del hambre acarrió por muerte y emigración permitió la transformación de las tierras de labor en pasturas, la fusión y concentración de las fincas arrendadas, la evicción de los pequeños campesinos y el aumento continuo de la renta de la tierra. El alarmante número de familias desahuciadas, las deficiencias estructurales de las pocas ciudades de la isla que debían acogerlas y la escasez de oportunidades laborales indujeron a estas a enviar a sus niñas y jóvenes a los asilos. La imperiosa necesidad de reducir las bocas que alimentar coincidió con el empoderamiento de la Iglesia católica irlandesa, cuyas órdenes religiosas fundaron las primeras industrias productoras de sweaters de aran y proveedoras de servicios de lavado, almidonado y planchado a gran escala del país basadas exclusivamente en el trabajo forzado de sus penitentes.

### ***“Las malas, las locas, las madres solteras, las pecadoras estábamos allí”: testimonios de cautiverio en Convents of shame***

*Convents of shame* retrata en primera persona los confinamientos en los asilos de las Magdalenas irlandesas de cuatro sobrevivientes: Angela, Mary, Bridget y Rita. Sus encierros datan de las décadas de 1940, 1950 y 1960 y poseen denominadores comunes, como los malos tratos; el enceldamiento involuntario; el cercenamiento de libertades y derechos; el trabajo forzado y no remunerado y la consideración del hospicio, por parte de las cuatro entrevistadas, como un “sitio infernal” que jamás se borrará de sus memorias.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Durante los ocho siglos de ocupación inglesa, el campesinado irlandés –prácticamente la totalidad de la población- no representó para el gobierno metropolitano una clase a ser cooptada sino directa y brutalmente subyugada. La coerción primó ampliamente sobre la búsqueda de consenso en la isla, acicateada por el desprecio racista que los/as ingleses/as en general manifestaban hacia los/as irlandeses/as. La adversidad de los funcionarios administrativos y judiciales de la corona, la omnipresencia amenazante de los regimientos de Su Majestad, las disposiciones de las sucesivas Leyes Penales, los regímenes despóticos e inhumanos de las casas de trabajo y el recurso compulsivo a la horca y al destierro a la colonia penal de Australia son indicadores del grado en que la dominación prevaleció sobre el consenso hasta la declaración de la independencia.

<sup>6</sup> El informe del juez John Quirke, publicado en junio de 2013 tras una extensa investigación convalida los testimonios de Angela, Mary, Bridget y Rita: “Todas las mujeres que trabajaron en las lavanderías designadas lo hicieron sin remuneración, algunas por períodos muy largos de tiempo... El encarcelamiento dentro de las lavanderías ha tenido un efecto traumático y continuo sobre su seguridad, su confianza y su autoestima. El proceso de indagación llevado a cabo por la Comisión sugiere que un gran número de niñas y de mujeres jóvenes que fueron admitidas en las lavanderías de la Magdalena fueron degradadas, humilladas, estigmatizadas y explotadas (a veces de manera calculada). Varias mujeres fueron privadas de educación cuando fueron admitidas en las lavanderías a una edad temprana y no recibieron más educación” (O’Rourke, 2017, p. 2). Las páginas del reporte Quirke documentan sobradamente la realidad histórica de: “Niñas y mujeres viviendo detrás de ventanas enrejadas y/o inaccesibles, cerrojos en todas las puertas y muros perimetrales con púas en la parte superior; intentos de fuga frustrados por la *Gardaí* [policía irlandesa]; niñas y mujeres presenciando

## Paula Brain

Angela fue llevada a hurtadillas y en plena noche a “un convento secreto, un sitio alejado” (Weber, 1998, Angela) por el párroco del pueblo y su madre, quienes la dejaron en manos de las monjas y jamás regresaron para visitarla o para recogerla. Tenía quince años, expiraba la década del cuarenta, estaba embarazada y debía hacerse lo necesario para evitar el oprobio de sus padres:

No sabía que estaba embarazada porque no sabía nada de eso. Solo estuve una vez con ese chico. Yo no sabía, me lo dijo mi madre. Me dijo que iba a tener un bebé, que estaba embarazada. (...). Ella estaba muy molesta, muy alterada, muy enojada. Mi papá también. Recuerdo que mi madre dijo: “Tenemos que encontrar un lugar al que puedas ir a esconderte y tener al niño”. Porque para ellos era una desgracia, no hubieran podido vivir con eso (Weber, 1998, Angela).

Los valores católico-patriarcales de la República de Irlanda exaltaban el ideal de la sagrada familia y exhibían a las irlandesas como el paradigma de pureza moral de la novel nación, debiendo estas comportarse como esposas leales, madres devotas y amas de casa virtuosas.<sup>7</sup> La maternidad fuera del matrimonio era socialmente reprobada, no obstante lo cual la legislación prohibía la educación sexual en las escuelas y penalizaba el aborto y la contracepción. De esta manera, carentes de conocimientos relativos a la sexualidad propia y la de sus compañeros e imposibilitadas para adquirir anticonceptivos o realizar prácticas abortivas, muchas muchachas se convirtieron en madres solteras en la isla.

El hogar -así se denominaba comúnmente a los asilos y orfanatos- estaba habitado por doscientas madres solteras al arribo de Angela, a quien le arrebataron a su hijo tiempo después del alumbramiento -que fue vendido, literalmente, a una familia católica de *New Jersey*, Estados Unidos.<sup>8</sup>

Angela: Cuando me llevaron no me di cuenta de que estaría tanto tiempo allí. Nunca me pasó por la cabeza que era en serio, que me iban a dejar allí (...). Y las monjas nos decían una y otra vez que estábamos allí para hacer penitencia por nuestro

---

la muerte de otras mujeres confinadas en lavanderías de la Magdalena y funerales y entierros irrespetuosos; negligencia física, incluida la alimentación inadecuada, la higiene deficiente, las condiciones de frío y la falta de acceso a medicamentos para aliviar el dolor; agresión física y otros castigos, incluida la privación de comidas y la negación de recreación; prohibiciones de enviar y recibir correspondencia; la falta de acceso a los periódicos; negación de visitas; niñas y mujeres siendo llamadas por números en lugar de por sus propios nombres y la imposición de una regla de silencio” (O'Rourke, 2017, p. 11).

<sup>7</sup> Tras la proclamación del Estado Libre Irlandés en 1922 Iglesia y Estado coludieron a fin de crear quimeras de unidad, homogeneidad y no partidismo durante y tras la guerra civil que prosiguió a la guerra de independencia, centrando sus discursos y actos legislativos, a decir del nacionalista y fundador del partido político *Sinn Féin*, en la “castidad y virtud inherentes a las hijas de Erin”, pues “todos sabemos [sostenía el Dr. Gilmartin, arzobispo de Tuam] que las mujeres irlandesas son las más virtuosas del mundo” (Fischer, 2016: 821).

<sup>8</sup> Los niños saludables eran vendidos a familias católicas pudientes de Estados Unidos en una pantomima de adopción carente de legalidad tanto en Irlanda como en el país receptor. A las madres solteras se las compelió además a firmar un documento que estipulaba su renuncia a cualquier intento de buscar, contactar o recuperar a sus vástagos en el futuro. Al respecto, John Gilligan, responsable de la investigación promovida por la campaña de rescate y conmemoración de los nombres de las mujeres y niñas fallecidas en el asilo de Limerick -cuyos restos habían sido depositados en una fosa común en los terrenos adyacentes al establecimiento-, declaró: “Algunas de estas mujeres tenían historias horribles para contar. Cuando tenían bebés, no se les preguntaba si querían darlos en adopción. Se los quitaban. Algunos de ellos fueron vendidos -fundamentalmente a los americanos-. Se trató de un crimen monstruoso contra la humanidad” (Glynn, 2009: 48). La investigación oficial sobre adopciones fraudulentas avaladas e incluso fomentadas por autoridades civiles y eclesiásticas irlandesas entre fines de la década de 1940 y mediados de 1970 condujo, en septiembre de 2021, a la redacción de las *Propuestas para una respuesta del Estado a los registros de nacimientos ilegales en Irlanda*. En ellas, el profesor Conor O'Mahony, designado *rapporteur* especial del área de Protección de la Infancia patrocinada por el gobierno del presidente Michael Daniel Higgins, aporta abundante evidencia sobre la existencia de praxis de expatriación y venta de niños/as durante la historia reciente de la república: “Una gran cantidad de archivos marcados como sospechosos durante el proceso de revisión sugieren posibles ilegalidades distintas del registro de nacimiento ilegal, como el tráfico de niños, las adopciones forzadas o ilegales, la ausencia de consentimiento informado o la posible especulación con la venta de niños. (...) Ha sido bien documentado que un número considerable de bebés fueron enviados al extranjero de esta manera, particularmente (pero de ninguna manera exclusivamente) a los Estados Unidos, con la asistencia activa de las autoridades irlandesas en la emisión de pasaportes para facilitar el viaje. La evidencia disponible indica que puede haber habido un subconjunto significativo de casos en los que se infringieron las disposiciones de la Ley de adopción de 1952, ya sea porque el niño tenía menos de 12 meses cuando se lo llevaron fuera de la jurisdicción, o porque la madre no dio su consentimiento para enviar al niño al extranjero (por ejemplo, si a la madre no se le dijo que el niño sería enviado al extranjero y si no se obtuvo su consentimiento para una solicitud de pasaporte). Esto convertiría cualquier adopción en un delito penal en virtud del artículo 40 de la Ley. Además, la evidencia sugiere que cantidades considerables de dinero pueden haber cambiado de manos entre parejas estadounidenses que adoptaron niños irlandeses y sociedades de adopción irlandesas que facilitaron esto, ya sea como una adopción bajo la Ley de Adopción de 1952 o como un registro de nacimiento ilegal. Aparentemente, estos pagos eran “donaciones”; pero en realidad existe una fuerte sospecha de que se trataba de pagos para tramitar adopciones” (O'Mahony, 2021, pp. 27-28).

“Voces y gestualidades que se extinguen: el archivo audiovisual como salvaguarda de la subjetividad corporal de las cautivas de las Magdalenas”

pecado... Pero cuando tuve a mi bebé lo disfruté. Supongo que nunca pensé que tendría que pasar por tanto dolor. Era un niño hermoso. Estaba segura de que mis padres se ablandarían, que vendrían a vernos y que nos llevarían a casa, pero nunca lo hicieron.

Nicolas Glimois: ¿Recuerda el día que desapareció su hijo?

Angela: Sí, claro. Me dejaron levantarlo. Habían sacado una ropa preciosa para él. Me dejaron bañarlo y vestirlo. Y entonces la hermana vino y me dijo que era el momento de que se fuera. Llegamos hasta las puertas del frente y me dijo que no podía pasar de allí. Me dijeron que lo iban a llevar a pasear con el chofer, que iba a regresar. Eso fue todo, vi como desaparecía en el auto. Fue lo último que vi (Weber, 1998, Angela).

En su sentido testimonio advertimos la necesidad y la urgencia de la conservación de registros audiovisuales de las entrevistadas, única vía de acceso a sus subjetividades corporales, a sus cuerpos dicentes que expresan mucho más de lo posible de ser transcripto al papel:<sup>9</sup> su llanto; sus silencios prolongados; su voz baja y queda; su mirada expresiva; su mano llevada a la boca insistentemente, como queriendo aplacar aquello que narra y que tanto duele. La gestualidad y la corporalidad de Angela relatan dolor y horror, materializan lo inefable<sup>10</sup> y le ofrecen una vía de dicción. Acompañan y facilitan, en definitiva, su enunciación. La corporalidad comporta un lenguaje que expresa subjetividades hodiernas y rememora las pretéritas; connota tomas de posición y visibiliza el peso de la normatividad social, moral y sexual sobre el cuerpo de las mujeres, por lo tanto es indicio del contexto histórico al cual su portadora reacciona. En cuanto performance narrativa ejecutada en el acto mismo de dialogar y comunicar, la entrevista compromete los cuerpos de quienes participan en ella pero también los de los/as espectadores/as, de ahí la importancia de la cualidad sonora y visual de la misma, resultando improbable su transformación en escritura lineal sin que medien pérdidas sustanciales.

Mary describe al asilo como un lugar aterrador, mucho peor que una prisión -a causa de la carencia de derechos- y del que no recuerda su fachada debido al enclaustramiento en que la mantuvieron. Derivada, en 1950, del orfanato al asilo tras una huida fallida a los diecisiete años, platica con su entrevistador sobre la estricta vida intramuros:

Llegué en 1950. Tenía diecisiete años. No había cometido ningún crimen, ni lastimado a nadie ni llevada a juicio por una corte, solo desobedecí una orden. Me llevaron al orfanato en donde crecí, y después de una revisión para asegurarse de que no había estado con un hombre, me trajeron al lavadero. Y hasta el día de mi muerte creo que no olvidaré lo que fue haber llegado aquí. Lo que experimenté ahí nunca se me va a olvidar. Me di cuenta de que no iba a salir (...). Me dijeron: “No llores ahora, porque Dios te trajo a este lugar seguro”. Allí estaban las mujeres como yo: las malas, las locas, las madres solteras, las pecadoras... No era vida, no era una existencia. No había nada que disfrutar, no había nada que esperar, no había visitas. Todo se reducía a trabajar y rezar y rezar y rezar. No podías hablar con ninguna otra chica ni realizar ningún contacto individual. No había periódicos, ni radio ni libros, solo libros de oración. Solo levantarse, trabajar, rezar y acostarse (Weber, 1998, Mary).

---

<sup>9</sup> Alessandro Portelli afirma que “las fuentes orales son fuentes orales” (Portelli, 2016, p. 19), lo que significa que el documento en ellas es la videograbación, no la transcripción. Esta no sustituye al documento original ni lo reproduce, simplemente constituye una de sus representaciones: “La transcripción convierte los materiales sonoros [y audiovisuales] en visuales, con inevitables efectos de reducción, manipulación y transformación. Pretender que la transcripción pueda sustituir al documento original para fines de un análisis científico es como intentar hacer historia del arte con fotografías, o crítica literaria con traducciones. Una transcripción mecánicamente minuciosa puede convertir una elocuente performance oral en una ilegible página escrita (Portelli, 2016, p. 19).

<sup>10</sup> El concepto de inefable es, precisamente, aquel que designa “una imposibilidad de puesta en discurso de la experiencia vivida” (Sánchez-Biosca, 2006, p. 89). La inefabilidad de lo real vivido sólo puede situarse, según Vicente Sánchez Biosca, en el punto de vista de las víctimas: “La experiencia solo es calificada de inefable, de resistente al lenguaje, por aquellos que han emprendido su nominación o, incluso, por aquellos que han logrado darle una forma especialmente lograda. Dicho con otras palabras, lo único que parece significar esta inefabilidad es la conciencia de la insuficiencia del lenguaje, la dificultad de la palabra, el carácter traumático de su pronunciación, como si de un parto se tratara” (Sánchez-Biosca, 2006, p. 90).

En cuanto condición de ajenidad, de existencia social externa en la que se rompen los vínculos con la sociedad y se pierde el derecho a la propia identidad y al respeto como ser humano, el concepto de muerte social resulta aquí absolutamente pertinente. A causa de su fallida adecuación a los estándares morales, sociales y sexuales propugnados por Iglesia y Estado, las mujeres y niñas confinadas en los asilos pasaron a ser definidas como enemigas internas y permanentes de la sociedad, resultando por ello expelidas de sus casas, vecindades y comunidades. Su condición de ciudadanas les fue, asimismo, denegada: “las mujeres detenidas en las lavanderías fueron las que habían sido socialmente excluidas por violar, supuestamente, un código moral femenino, lo que significaba que estas instituciones podían eliminar efectivamente sus derechos y libertades debido a la alta autoridad social de la Iglesia Católica Irlandesa.” (Scott, 2018, p. 34). A decir de Kira Anne Scott, aquello que las autoridades laicas y eclesiásticas criminalizaron fue la autonomía femenina, quedando expuestas, las mujeres solteras, a detenciones arbitrarias ante cualquier demostración de autodeterminación y autogobierno.

Mary fue recogida dos años después por una tía y se mudó a Inglaterra.

Era moneda corriente, en esos días, el paso obligado de la escuela industrial al asilo sin mediar externación. Este ha sido también el caso de Bridget y de Rita. Las escuelas industriales irlandesas republicanas fueron en realidad orfanatos con otro nombre y con la promesa falaz de impartición de una educación apropiada para cada grupo etario. Niñas y niños ingresaban allí muy jóvenes, muchos/as aun siendo bebés, y no se trataba únicamente de huérfanos/as. El número de infantes arrebatados a sus madres por las cortes, trabajadores/as sociales, párrocos o por los/as propios/as familiares a causa de su soltería o de su pobreza superaba ampliamente a aquellos/as ingresados/as por fallecimiento de progenitores o por carencia de familia.

En lo que respecta a las niñas, solían ser derivadas a las Magdalenas al cumplir los diecisiete años, aunque sus ingresos podían apresurarse si cometían alguna falta, como robar comida para mitigar el hambre o manifestar resistencia a la autoridad de las monjas. Ambas instituciones se hallaban profundamente imbricadas, ocupando los mismos predios y siendo administradas por las mismas órdenes religiosas. Funcionaban, pues, al unísono, constituyendo la escuela industrial, para las niñas, la antesala del asilo. El tráfico entre escuela industrial y lavadero era constante y ordenado, y no pocas pupilas del primer establecimiento eran enviadas a trabajar a las Magdalenas temprano en la mañana, para ser regresadas al orfanato por la noche. He aquí el testimonio de una exautiva entrevistada por JFM en el marco del MOHP:

Bueno, mi padre murió antes de que yo naciera, yo tenía dos hermanos y mi padre murió en febrero de 1952 y yo nací en agosto de 1952. Y mi madre se volvió a casar poco después y luego llegó la segunda familia. Así que mi infancia fue muy horrible. Tenía un padrastro que solía golpearnos. (...). Aparte de que no teníamos juguetes, nunca nos enseñaron a leer o a escribir y luego, a la edad de ocho años, él comenzó a hacerme cosas sexuales. (...). Y luego creo que tenía alrededor de doce años cuando la monja de la escuela se quejaba de que nunca iba a la escuela y de que faltaba mucho a la escuela, ¿qué estaba haciendo? Y ella solo dijo, "estás muy pálida, estás retraída, no te comunicas con nadie". (...). “Maureen va a recibir una buena educación, la vamos a enviar a un lugar encantador en New Ross y podrá volver con la cabeza en alto a Carlow”. (...). Entré al patio en New Ross, en el convento del Buen Pastor, y dos monjas salieron a recibirme y salí muy amigable sin saber lo que me esperaba. Y dije, “espera a ver mi cartuchera, es muy, muy bonita y tiene flores... una flor en el frente que desaparece cuando la cierras... cuando la abres y luego vuelve cuando la cierras”. Y esa monja... ella dijo, “no seas tan ridícula”, y tomó mis libros, tomó la cartuchera y eso fue lo último que vi de ellos. (...). Y luego, a la mañana siguiente, me levanté muy temprano, sé que había otros niños en el dormitorio, pero nunca vi a ninguno de ellos porque me iba muy temprano a la Magdalena. (...). Comía con las Magdalenas. Todo lo hacía con las Magdalenas excepto dormir (O'Donnell, K., S. Pembroke and C. McGettrick, 2013, Oral History of Maureen Sullivan, pp. 1-7).

“Voces y gestualidades que se extinguen: el archivo audiovisual como salvaguarda de la subjetividad corporal de las cautivas de las Magdalenas”

Los lavaderos conventuales no estaban exceptuados de la aplicación de la legislación de factorías,<sup>11</sup> que se volvía letra muerta en lo referente a los controles gubernamentales de las condiciones de trabajo allí imperantes -pues los inspectores públicos únicamente verificaban el buen funcionamiento de las lavadoras, situación que abonó a la generalización del trabajo forzado de las Magdalenas-. Aun así, la presencia de niñas en las lavanderías era punible de sanción, por lo que las hermanas solían esconder a las pequeñas durante las visitas de los inspectores:

Un día dos de las monjas entraron y volaban por el pasillo conmigo, “vamos, vamos, vamos, rápido, los hombres con los trajes están aquí, los hombres con los trajes están aquí”. Y me dijeron que me quedara en el... es un lugar... subterráneo... y, "tienes que quedarte aquí y no decir nada y no hablar y no hacer ruido". Y había... no sé lo que querían decir con "no hables", porque no había nadie entrando ni saliendo, así que no había nadie con quien hablar. Y... y yo siempre pensaba que iba a venir alguien, que por eso me decían que no hablara, pero nunca llegaba nadie. Y un día ellas... yo había estado mucho, mucho tiempo allí, horas y horas y horas, y muchas veces me mojé con el susto, yo... yo... porque habría pequeñas ratas y... Y luego un día se olvidaron de mí y era muy tarde en la noche y estaba histérica, estaba tan asustada. Cuando venía el inspector me escondían en el túnel (O'Donnell, K., S. Pembroke and C. McGettrick, 2013, *Oral History of Maureen Sullivan*, p. 5).

Retomando el aporte de Mary tomamos nota, en primer lugar, de quienes conformaban la población del hospicio: las malas, las locas, las madres solteras y las pecadoras, más “no todas eran madres solteras, ni eran malas ni estaban locas, simplemente desobedecieron una orden” (Weber, 1998, Mary). Queda claro que la mujer de la nueva república cargaba con el lastre de la obediencia y la castidad. Si no podía ser custodiada en la casa, entonces lo sería en el asilo: “a muchas las trajeron sus madres y padres” (ídem). La segunda entrevistada del documental objeto de nuestro estudio alude, asimismo, al trabajo forzado en las lavanderías de los conventos y al aislamiento e incomunicación en que las religiosas las mantenían, denegando visitas y prohibiendo la circulación de periódicos, libros y diarios. Menciona también la severa regla de silencio que cundía intramuros y la restricción de contactos, intercambios y amistades entre las internas. Las religiosas de las Magdalenas tenían en claro que el estrechamiento de vínculos entre cautivas podía conducir a su empoderamiento, resistencia e, incluso, rebelión. Conocían por propia experiencia los beneficios de la pertenencia a un colectivo y habían recogido en más de una ocasión los frutos salvadores de la cohesión. El siguiente testimonio, compilado por JFM, es prueba de ello:

Un día me derrumbé y dije, “¿Saben? Todas ustedes son unas malditas mentirosas”. La monja llamó a las hermanas de hábitos negros para que me sostuvieran y ella fue por las tijeras y me rapó la cabeza mientras las otras me sujetaban. Luego, en otra ocasión, le pregunté si podía irme a la cama temprano porque no me sentía bien y ella me abofeteó y dijo: mi nombre era Columba, y dijo: "Columba, siempre estás mintiendo". Y yo dije: “No miento, realmente estoy enferma madre”. Y entonces ella me dio otra bofetada en la cara y la agarré, le quité el velo y comencé a pelear con ella. Así que llamó a las monjas negras, que vinieron a rescatarla y me encerraron al lado de las escaleras en una pequeña habitación (O'Donnell, K., S. Pembroke and C. McGettrick, 2013, *Oral History of Catherine Whelan*, p. 15).

<sup>11</sup> A modo de prueba de la categorización industrial de los lavaderos sitos en los asilos aquí estudiados, citamos un sucinto fragmento de las Observaciones Finales del Comité contra la Tortura de las Naciones Unidas para el caso irlandés: “Los Lavaderos de las Magdalenas no estaban exentos de la legislación de seguridad y salud del Estado. Por ejemplo, en virtud del artículo 84 de la Ley de fábricas de 1955, “cualquier establecimiento que forme parte de una institución con fines benéficos o reformativos está sujeto a las disposiciones de la Ley si el mismo se utiliza para lavar o limpiar artículos no destinados para el uso de la institución”. En el Debate Parlamentario sobre esta disposición, el Ministro de Industria y Comercio (Sr. William Norton TD) declaró sin ambigüedades que “Una vez que lavas la ropa en la institución, no para la institución, entonces eso es una fábrica. En otras palabras, tienes derecho a lavar ropa para la institución, pero si empiezas a lavar ropa de otras personas, es una fábrica, a los efectos del artículo 84”. Sin embargo, el Estado no insistió en que las lavanderías de las Magdalenas cumplieran con las medidas legislativas que garantizan los derechos de los trabajadores (por ejemplo, un salario de trabajo, horas de trabajo por día y por semana, vacaciones, etc.)” (O'Rourke, Smith, Hill, McGettrick & others, 2012, p. 42).

## Paula Brain

Las hermanas solían tildar de “raras” a quienes se volvían cercanas, enviando a una de ellas a otro grupo de trabajo y a otro dormitorio o, incluso, transfiriéndola a otra lavandería: “creo que estaban atentas [las monjas] a los actos de homosexualidad, que eran rampantes allí” (ibidem, p. 16). Poco importaba si se trataba de amores lésbicos o de vínculos fraternales, su comparecencia puertas adentro significó a un tiempo una provocación y un atisbo de humanidad entre cautivas a diario deshumanizadas:

Hubo una chica que vino después de mí, y ella y yo nos llevamos bien de inmediato y era absolutamente encantadora. (...). Y yo y ella nos llevamos muy bien y nosotras... nos unimos pero ella también se escapó, pero ella se escapó antes que yo, y yo... he intentado durante años contactarla. Puse anuncios en la radio; puse anuncios en los periódicos y no, ni rastro de ella. Así que no tengo ni idea... no tengo ni idea qué le sucedió. Y me siento triste porque, como yo, ella era... yo... yo la amaba; ella era ... ella era genial, tú sabes (O'Donnell, K., S. Pembroke and C. McGettrick, 2013, Oral History of Lucy, p. 43).

La entrevista de historia oral, recordamos, también constituye una performance transformativa, especialmente para quien testimonia, que en el narrarse se reconoce como sujeto de la historia y asume una postura política que, en ocasiones, lo/a impele a la acción. Así, Mary emprendió, tras la socialización de su experiencia en el lavadero, una campaña de recuperación de nombres de las Magdalenas muertas tras los muros y arrojadas a fosas comunes sin lápida ni epitafio, logrando identificar a un centenar de antiguas compañeras o de enclaustradas no coetáneas a su internamiento que jamás fueron liberadas. Sucedió que “Mary no estaba tranquila con una simple tumba del pasado. Logró ver unos archivos y ha luchado por devolver a las residentes anónimas sus identidades y sus nombres” (Weber, 1998, voz en off):

Se podría decir que son mis hermanas, no mis hermanas en Cristo como decían las monjas, sino hermanas de carne y hueso que tenían sentimientos como yo y que sufrieron como yo, sin razón, sin ninguna buena razón. Me alegra haber podido conseguir sus nombres, y espero que si hay un más allá y ellas ahora saben y pueden verlo estén contentas de que esto se haya hecho. Y espero que descansen en paz con sus nombres (Weber, 1998, Mary).

Bridget, como Mary, emigró a Inglaterra tras su liberación. Y como ella, vivió buena parte de su vida institucionalizada, recluida en un orfanato desde los dos hasta los dieciséis años y luego encerrada en las Magdalenas. Solo logró recorrer durante un par de meses “el mundo exterior” - que le resultaba absolutamente ajeno y sobrecogedor- antes de ser secuestrada por las monjas durante una visita al asilo para ver a su hermana-. Corría el año 1958 y Bridget tenía dieciséis años:

Me mantuvieron allí durante tres años en contra de mi voluntad. Sabía que no había hecho nada malo. Mi único error fue ir a visitar a mi hermana. Después se lo pregunté a las monjas y me dijeron que había sido para protegerme. Me quitaron la ropa que llevaba y me pusieron un vestido enorme color marrón y sin forma. Me quitaron el corpiño y me pusieron una camiseta que se abotonaba al frente y que te aplastaba el pecho para que no tuvieras ninguna forma (Weber, 1998, Bridget).

No se trataba únicamente de arrebatarles cualquier atisbo de femineidad, sexualidad y erotismo sino de mantenerlas en un estado permanente de minoración. En cuanto chicas necesitadas de guarda y corrección, debían permanecer a cargo de las religiosas, quienes se referían a ellas como “niñas” y demandaban para sí el epíteto de “madres”. El argumento de niñez y de inmadurez fue esgrimido a menudo por las órdenes católicas para prolongar cautiverios y reclamarle al Estado subsidios de manutención: “Las monjas dijeron que me encerraron para protegerme porque pensaban que era un poco inmadura para mi edad” (Weber, 1998, Bridget).

“Voces y gestualidades que se extinguen: el archivo audiovisual como salvaguarda de la subjetividad corporal de las cautivas de las Magdalenas”

La minoración de las internas continúa hasta el día de hoy entre las pocas Magdalenas residentes en el convento de High Park en Dublín, demasiado institucionalizadas y carentes de lazos con el exterior como para cambiar sus vidas. Si bien ya no se las denomina Magdalenas ni penitentes, las monjas continúan llamándolas chicas o niñas. El documental exhibe los juegos infantiles a que se las somete y brinda una panorámica de cuartos habitados por muñecas y peluches.

En cuanto a Rita, lleva una vida tranquila y anónima en Londres -la reticencia de las sobrevivientes a reconocer sus pasos por el asilo de las Magdalenas obedece al estigma que durante decenios pendió sobre quienes habían estado allí enclaustradas, de ahí los prolongados silencios y el gusto por el anonimato-. Siendo hija de una madre soltera, residió en una escuela industrial prácticamente desde su nacimiento, de la que transitó, sin poner un pie en el exterior, al asilo. Era el año 1965 y Rita tenía diecisiete. Allí encontró niñas, adolescentes y muchas octogenarias, prueba de las estadías vitalicias de buena parte de la población confinada:

Salí porque me escapé, no porque me dejaran salir. Las monjas no nos tenían ningún respeto debido a nuestro origen [eran hijas de madres solteras]. Muchas mujeres nunca hablaban de sus vidas antes de ir allí. Solo conocí a una mujer que reconocía que estaba allí porque había tenido un bebé. Me contó que las primeras noches que estuvo en la lavandería dormía con su ropa empapada. Empapaba su ropa con agua para ver si le daba neumonía y moría. Es la verdad, ella quería morir, no quería estar ahí. (...). Nos tenían allí para que trabajáramos y que ellas ganaran dinero. No nos pagaban por lavar todo el día. Lavábamos la ropa de todo Limerick, las universidades, los hospitales, los hoteles... La comida era muy mala. Yo siempre me quejaba de la comida. No se podía hablar durante la comida pero yo siempre hablaba. Hablaba, fumaba aunque no lo permitieran... (Weber, 1998, Rita).

Hablar pese a la imposición de la regla del silencio, narrar sus vidas extramuros en aquellos resquicios temporales en los que se distendía la vigilancia de las monjas y fumar constituyeron actos de resistencia individual y colectiva al poder absoluto de las monjas. Los intentos de suicidio al interior del asilo, por su parte, no fueron otra cosa que el ejercicio desesperado de la soberanía sobre la propia persona cuando todas las libertades habían sido coartadas:

¿Te dije alguna vez que intenté suicidarme allí? ¡Tomé dos botellas de mezcla para la tos Benylin pero me desperté a la mañana siguiente! [Risas] ¡No podía creerlo! ¡Simplemente me puso a dormir! ¡Sí, estaba tan decepcionada cuando me desperté a la mañana siguiente! (O'Donnell, K., S. Pembroke and C. McGettrick, 2013, Oral History of Lucy, p. 37).

Rita también hace alusión al trabajo forzado y no remunerado en la lavandería y a los ingentes ingresos que este deparaba a los conventos. Los asilos de las Magdalenas no solo conformaron instituciones punitivas sino también -y tal vez principalmente- pujantes empresas comerciales prestadoras de servicios a gran escala de lavado y planchado y productoras de sweaters de aran, prendas varias de vestir, encajes, rosarios y escapularios para los mercados interno, estadounidense y romano.<sup>12</sup> El hecho de haber ido a parar a un orfanato por ser hija de madre soltera y de haber sido derivada luego de este a la lavandería por la misma razón evidencia el carácter comercial de los lavaderos conventuales: las madres solteras fueron obligadas a mantener la cadencia productiva en el hospicio perpetuando en sus hijas ilegítimas -apropiadas por la Iglesia- la propia cautividad y el trabajo forzado.

---

<sup>12</sup> Los datos recabados por comisiones gubernamentales, JFM y la ONU corroboran las declaraciones convergentes de las sobrevivientes relativas a la descripción de los lavaderos como pujantes empresas comerciales. “Las empresas conventuales de lavandería y sus empresas relacionadas siempre operaron con ánimo de lucro” (JFM, 2011, p. 45); “El Estado otorgó contratos de lavandería a los lavaderos de las Magdalenas sobre la base de que la oferta de las monjas eran la más competitiva, sabiendo que mujeres y niñas no recibían allí salario por su trabajo. Las lavanderías hicieron negocios con, entre otras entidades del Estado, los Departamentos de Justicia, Industria y Comercio, Finanzas, Gobierno Local, Pesca, Agricultura, Salud, Bienestar Social y Educación; las Fuerzas de Defensa; la Oficina de Abogados Principales del Estado; Leinster House (edificios del Parlamento); la Comisión de Tierras; la Biblioteca Nacional; la Oficina de Obras Públicas; CIE (la autoridad nacional de transporte); Áras an Uachtaráin (residencia del presidente); y numerosos hospitales y clínicas financiados por el Estado” (UN Committee Against Torture, 2017, p. 12).

## Paula Brain

Nicolas Glimois no solo entrevistó a las excautivas cuyos testimonios han sido aquí analizados, sino que logró dialogar con una reticente ex carcelera:

Hermana Lucy Bruton: No les decimos Magdalenas.

Nicolas Glimois: ¿Cómo las llaman?

HLB: Mujeres, residentes, ladies, chicas...

NG: Porque Magdalenas era...

HLB: Se usaba en el pasado. Nunca se discutió eso. Todas estas damas aquí llevan muchos años con nosotras, somos viejas amigas y ahora envejecemos juntas. A algunas las conozco desde hace cincuenta años. Yo llegué aquí hace más de cincuenta años y la vida en esa época era difícil. Pero trabajamos duro juntas, como un equipo. Y siempre hemos comido bien<sup>13</sup> ¿No es así? (Weber, 1998, Glimois y Bruton).

En 1996 las Hermanas de la Caridad cerraron permanentemente las puertas del último asilo en funciones en Irlanda. Sin lugar a donde ir, cuarenta mujeres permanecieron con las monjas, sobreviviendo unas pocas en la actualidad. La hermana Lucy no deseaba hablar del pasado pese a la insistencia del entrevistador, quien un poco a despecho de su entrevistada obtuvo la siguiente declaración:

Creo que no las liberamos tanto como hubiéramos podido. Tal vez no les dimos el respeto o las oportunidades suficientes para hacer su propia vida. No las apoyamos como mujeres de una mejor forma. No luchamos por el respeto de sus familias hacia ellas. (...). La mayoría o todas eran rechazadas por sus familias y eso es algo terrible. Y nosotras no entendimos la profundidad de sus heridas. (...). Creo que no teníamos el conocimiento que tenemos ahora, ni la psicología, pero siempre lamentaré el haber carecido de compasión. Sin dudas me arrepiento de las ocasiones en que no fui compasiva. Me sucedía muy a menudo, estoy segura. El Señor sabe lo que hicimos y lo que no. Eso es todo. Solo él sabe la verdad (Weber, 1998, Hermana Lucy).

El “solo él sabe la verdad” pretende echar un manto de duda sobre los incontables testimonios de sobrevivientes de asilos y de escuelas industriales, perpetuando la victimización de mujeres que se rehúsan a continuar siendo víctimas de las religiosas y sus instituciones, del Estado y de la sociedad cómplice.

El entrevistador ha estado presente a lo largo de todo el documental y en cada entrevista realizada, presencia poco común pero muy necesaria en los filmes testimoniales. Quien pregunta provoca reacciones, evocaciones, emociones, opiniones y tomas de posición. Construye la fuente oral, que sin dudas es un género plurivocal, junto con la persona entrevistada, con quien comparte la autoría. Por eso hablamos, parafraseando a Portelli, de performance dialógica de la oralidad:

Las fuentes orales son siempre el resultado de una relación de dos, de un trabajo en común del que toman parte entrevistado y entrevistador. (...). La narración oral es solo una fuente potencial que surge en el momento en el que el investigador provoca su existencia dando inicio a una entrevista. El contenido de la fuente oral depende en gran medida de lo que el investigador ponga bajo la forma de preguntas, estímulos, diálogo, relación personal y actitudes implícitas. Su sola presencia ya es fuente de posibles cambios (Portelli, 2016, p. 28).

---

<sup>13</sup> Las declaraciones de las entrevistadas por JFM desestiman contundentemente la afirmación de la religiosa: “Morías de hambre mientras las monjas comían comida deliciosa y podías olerla. (...). Esa es la razón por la que se me cayeron los dientes. Se me caían los dientes cuando tenía dieciséis años, se desprendían de mi boca” (O'Donnell, K., S. Pembroke and C. McGettrick, 2013, Oral History of Maureen Sullivan, p. 17); “Solíamos ir a la granja de cerdos, yo iba a la granja a robar el balde de los cerdos, y solíamos sacarle las cáscaras de papa. (...). Porque literalmente moríamos de hambre. Moríamos de hambre” (O'Donnell, K., S. Pembroke and C. McGettrick, 2013, Oral History of Martina Keogh, p. 16); “No sabías ni que existían peras, bananas, naranjas” (O'Donnell, K., S. Pembroke and C. McGettrick, 2013, Oral History of Frances Walsh, p. 30).

“Voces y gestualidades que se extinguen: el archivo audiovisual como salvaguarda de la subjetividad corporal de las cautivas de las Magdalenas”

Si la entrevista es entonces el producto de dos autores/as, esto debe hacerse evidente en la trama documental. La presencia física, la voz y los interrogantes de quien indaga deben ser visibles, pues, en la cinta. La calidad del film en cuanto fuente pasible de ser sometida a análisis secundarios dependerá de esto: es necesario conocer a quien pregunta y lo que pregunta. Se torna imprescindible, a los fines analíticos, visualizar la relación dialógica entre investigador/a y narrador/a. La función catalítica de quien inicia el encuentro resulta innegable, lo que nos conduce, nuevamente, al concepto de performance transformativa. Especialmente en lo que refiere a Angela y a la hermana Lucy, observamos en la injerencia de Nicolas Glimois un disparador de subjetividades corporales y de aquellos rasgos suprasedgmentales que, a decir de Portelli, dan forma a lo dicho -entonación, aceleraciones, pausas, repeticiones, silencios, etc.- en el caso de la primera y de elocuciones pronunciadas a desgano, a manera de confesión en el caso de la segunda. Un interrogante disruptivo es también un diálogo transformativo. Las entrevistadas de este ejemplo no volvieron a ser las mismas en el curso de la entrevista.

El contexto de grabación de cada una de ellas también incidió en las evocaciones y en la predisposición al diálogo de las narradoras. Angela y Bridget escogieron la intimidad de sus hogares para hablar con Glimois<sup>14</sup>, mientras que Rita optó por un pub y Mary decidió prestar testimonio en el asilo, hoy abandonado, en el que permaneció cautiva -asilo que, en cuanto sitio informal de memoria, se erigió en un claro disparador de lo vivenciado puertas adentro, de lo experimentado en el cuerpo y en la psiquis de la sobreviviente-. Entendemos a tales contextos, en definitiva, como espacialidades -es decir, como fragmentos de espacio humanizado- catalizadoras de percepciones, estados de ánimo, proyecciones, significados, remembranzas, etc.

### *A modo de cierre*

La indagación de las entrevistas realizadas en *Convents of shame* mediante conceptos novedosos como performance transformativa, subjetividad corporal y muerte social nos ha permitido ir más allá de lo dicho, habilitando análisis no solo de lo que a contenido de los testimonios se refiere sino también de las formas y las vías en las que estos se exteriorizan, de las cuales la vocalidad no es la única. Los rasgos suprasedgmentales del relato, la gestualidad y la corporalidad también expresan subjetividades y transmiten mensajes si se los sabe interrogar.

La corporalidad o subjetividad corporal es un lenguaje político, estético y cultural: el cuerpo habla, se expresa, responde, reacciona y acciona. Transmite, asimismo, lo indecible, abre canales para que este aflore, acompaña y facilita su enunciación o, simplemente, lo manifiesta de otras formas. Las manos y el rostro de Angela, por ejemplo, han transmitido mucho más de lo pronunciado, han materializado lo inefable y señalado lo que su enunciativa calló durante decenios. Esta es la razón por la que resulta imprescindible la conservación de los registros audiovisuales de las entrevistas: no basta con consultar las transcripciones que, recordamos, no son las fuentes originales ni las reproducen. La fuente oral, reiteramos, es una fuente oral, y de ella deben partir los análisis. Corremos el riesgo, con la recurrencia única a la transcripción, de perder de vista la emisión global de una narrativa que solo se vuelve cabal cuando a lo dicho le añadimos la forma en la que es pronunciado, lo no dicho, la gestualidad y la corporalidad.

La performance narrativa, dialógica y transformativa alude, por su parte, a un ejercicio de a dos en el que el/la entrevistador/a, autor/a junto con el/la entrevistado/a del fragmento de historia oral que han pergeñado colectivamente, puede transformar, con sus preguntas, el curso de la entrevista. Una performance transformativa equivale a una sacudida en quien habla, escucha u observa en cuanto a espectador/a. Provoca cambios en quien participa de ella, en el mismo instante o a futuro. Tomemos el caso de Mary: la socialización de sus experiencias concentracionarias la impulsó a la militancia en pos de la reivindicación de las Magdalenas que no sobrevivieron a los rigores del asilo o que languidecieron paulatinamente en él. De eso trata, pues, una performance transformativa.

El concepto de muerte social se distingue por tres rasgos: la remoción de derechos, la destrucción de vínculos sociales y la erradicación de la identidad social e individual. En el caso que nos atañe,

---

<sup>14</sup> La realización de las entrevistas en los livings de las casas de las dos excautivas indujo a un diálogo mucho más íntimo, que permitió al entrevistador poner sobre la mesa aquellos temas que generaban reticencia a volverse palabra, a instituirse en memoria y testimonio -el abuso sexual, las humillaciones y los hijos e hijas arrebatados, por ejemplo-.

## Paula Brain

el primer criterio comportó sentencias de confinamiento por tiempo indeterminado y de trabajo forzado aplicadas sin ningún sustento legal a las muchachas criminalizadas, descuido de sus necesidades básicas y personales y denegación de acceso a la información y la educación.

El segundo rasgo implicó la negativa de cualquier forma de existencia independiente, la minoración, la apropiación de sus vástagos, la prohibición de visitas y de intercambios epistolares, el monitoreo constante de las interacciones intramuros y la obligatoriedad del silencio en todo momento. La extirpación de la identidad, la tercera particularidad de la muerte social, demandó cambio de nombres, generalmente reemplazados por números; rapadas de cabeza al ingreso y como sanción disciplinaria; maltratos físicos y emocionales; vendaje de pechos; imposición de uniformes que obliteraban las corporalidades femeninas y prohibición de evocar sus vidas previas al encierro.

Las religiosas propugnaron además la transformación de las cautivas en occisas en vida, en cuerpos muertos: “Enséñeles a obedecer con prontitud, al minuto, sin pensar, sin ocuparse de sí mismas, como un cuerpo muerto que se deja depositar donde y como se quiere, sin la menor resistencia” (Pelletier, 1991, p. 377). La desobediencia comportaba voluntad, resistencia, agencia, impresiones de identidades imperfectamente abatidas, razón por la cual debía ser suprimida: “Desobedecen porque su voluntad aún no está muerta” (idem). Y tales resistencias existieron, bajo la forma de palabras, diálogos, amistades y amores, dando por tierra con el control casi panóptico de los conventos.

El intercalado dialógico entre Angéla, Mary, Bridget y Rita y otras sobrevivientes de los asilos en conversación con JFM en el marco del MOHP corrobora la convergencia y la verosimilitud de sus testimonios. No obstante, la destrucción de videos y audios en el segundo caso -a pedido de las declarantes- oblitera aquellas subjetividades corporales que enriquecieron y profundizaron la palabra dicha en el primero.

Finalizamos este escrito con la lírica de la canción de fondo de *Convents of shame*, escrita e interpretada por la cantante canadiense Joni Mitchell y titulada La lavandería de las Magdalenas.

### *La lavandería de las Magdalenas*

Yo era una chica soltera.  
Acababa de cumplir veintisiete  
Cuando me enviaron con las monjas  
Por la forma en que los hombres me miraban.  
Marcada como una Jezabel,  
Sabía que no me esperaba el cielo.  
Me estigmatizó la vergüenza  
En las lavanderías de la Magdalena.  
La mayoría de las chicas vienen aquí embarazadas  
Algunas abusadas por sus propios padres.  
Bridget le debe su vientre  
Al cura.  
Debemos dejar las prendas  
blancas como la nieve.  
Todas nosotras, hijas engendradas  
En las manchas humeantes.  
De las lavanderías de la Magdalena.  
Las prostitutas y las indigentes  
Y las tentadoras como yo  
Mujeres caídas  
Sentenciadas a una servidumbre sin sueños  
¿Por qué llaman a este lugar sin corazón  
Nuestra Señora de la Caridad?  
¿Qué caridad?  
Estas novias sin sangre de Jesús  
Si solo hubieran vislumbrado una vez a su novio

“Voces y gestualidades que se extinguen: el archivo audiovisual como salvaguarda de la subjetividad corporal de las cautivas de las Magdalenas”

Entonces dejarían caer las piedras  
Ocultas detrás de sus rosarios.  
Secan la hierba sobre la que caminan,  
Sacan la luz de una habitación.  
Les gustaría arrojarnos por el desagüe  
En las lavanderías de la Magdalena.  
Peg O'Connell murió hoy.  
Ella era una chica atrevida  
¡Una coqueta!  
¡Solo por eso la metieron en este agujero!  
¡Seguramente pensarás que al menos algunas campanas debieron sonar por ella!  
Un día voy a morir aquí también.  
Y me echarán a la basura.  
Como bulbo podrido  
Que nunca germina en ninguna primavera.  
En ninguna primavera.  
No, en ninguna primavera,  
En ninguna primavera.

### **Bibliografía**

- Barraza García, R. (2017). *Cuando la Frontera se encarna: Mujeres migrantes y trabajo doméstico en la Frontera Sur de México*. Universidad de Salamanca.
- Brain, P. (2016). *Las cautivas de las Magdalenas: memorias rescatadas de confinamientos velados*. Trabajo presentado en el seminario Antropología de la Memoria y la Identidad, dictado por la Dra. Ludmila Catela.
- Brain, P. (2018). *De cautivas silenciadas y empresas conventuales. Entrevistas a sobrevivientes de los asilos de la Magdalena irlandeses*. Fuentes de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea, FHCS/UNP.
- Brain, P. (2018). *Sex in a cold climate: memorias rescatadas de cautivas silenciadas y confinamientos velados*. Ponencia presentada en el XIII Encuentro Nacional y VII Congreso Internacional de Historia Oral de la República Argentina.
- Brain, P. (2020). *Los lavaderos de la Magdalena en Irlanda: análisis de movimientos estructurales y fluctuaciones coyunturales del último cuarto del siglo XX a través de un estudio de caso*. Trabajo presentado en el seminario Historia comparada del siglo XX, dictado por el Dr. Alejandro Simonoff.
- Finnegan, F. (2001). *Do penance or perish: Magdalene Asylums in Ireland*. England: Oxford University Press.
- Fischer, C. (2016). “Gender, nation, and the politics of shame: Magdalen laundries and the institutionalization of feminine transgression in modern Ireland”, *Journal of Women in Culture and Society*.
- Glynn, E. (2009). ‘Left Holding the Baby’. Remembering and Forgetting the Magdalen Laundry. Limerick: Printmaker.
- Nichols, B. (1997). *La representación de la realidad. Cuestiones y conceptos sobre el documental*. Barcelona: Paidós.
- Nichols, B. (2013). *Introducción al documental*. México: UNAM.
- Pelletier M. E. (1991). *Instrucciones y conferencias*. Bogotá: Centro Carismático Minuto de Dios.
- Portelli, A. (2016). *Historias orales. Narración, imaginación y diálogo*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Sánchez-Biosca, V. (2016). *Cine de historia, cine de memoria. La representación y sus límites*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Scott, K. A. (2018). *Oral histories of Ireland's Magdalene Laundries: a method for examining social death*.

### **Fuentes documentales**

- O'Donnell, K., Pembroke, S. & McGettrick, C. (2013). *Magdalene Institutions: Recording an Oral and Archival History*. Government of Ireland Collaborative Research Project, Irish Research Council
- O'Mahony, C. (2021). *Proposals for a State Response to Illegal Birth Registrations in Ireland*. Ireland.
- O'Rourke, M., Smith, J., Hill, R., McGettrick, C. & others. (2012). *Concluding Observations of the Committee against Torture Ireland*. Ireland.
- O'Rourke, M. (2017). *NGO Submission to the UN Committee Against Torture in respect of Ireland*. Ireland.  
<http://jfmresearch.com/home/oralhistoryproject/transcripts/>
- Weber, C. (1998). *Convents of shame*.

### **Recursos de la web**

[https://en.wikisource.org/wiki/Constitution\\_of\\_Ireland\\_\(original\\_text\)#RELIGION](https://en.wikisource.org/wiki/Constitution_of_Ireland_(original_text)#RELIGION)

**Paula Brain**

Recepción: 15/04/2022  
Evaluado: 07/07/2022  
Versión Final: 16/08/2022