

XIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVIII Jornadas de Investigación. XVII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. III Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. III Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2021.

La potencia abyecta de la sinrazón. La locura de valerie solanas revisitada.

Martinez, Ariel.

Cita:

Martinez, Ariel (2021). *La potencia abyecta de la sinrazón. La locura de valerie solanas revisitada. XIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVIII Jornadas de Investigación. XVII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. III Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. III Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-012/211>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/even/4qw>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LA POTENCIA ABYECTA DE LA SINRAZÓN. LA LOCURA DE VALERIE SOLANAS REVISITADA

Martinez, Ariel

Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Argentina.

RESUMEN

El estigma de la locura ha sido utilizado, frecuentemente, para sofocar la potencia subversiva de existencias disidentes. Este trabajo reconoce que tal fue el caso de Valerie Solanas. A partir de algunos aportes de Michel Foucault, locura y sinrazón son diferenciadas. Habida cuenta de la asimilación creciente de lo queer y de la pérdida total de radicalidad que solía envolver la existencia paria, abyecta e infame de las disidencias sexuales, aquí ofrecemos la potencia subversiva de la sinrazón que anida en la alteridad radical respecto de las normas sociales. A partir de una exégesis de textos considerados por el pensamiento queer, efectuamos una reconsideración de la biografía de Solanas. Ofrecemos una operación política de rescate de su vida como alegoría de la negatividad abyecta que invade y perturba el orden social. Solanas pagó el precio por rechazar el juego del reconocimiento y por alejarse de los fines normativamente valorados. Así, concluimos la necesidad apremiante de recobrar la radicalidad de formas de vida que, hasta hace unas décadas, solían ser abrazadas como parte de la política feminista y queer interesada en resistir al régimen político straight.

Palabras clave

Locura - Sinrazón - Valerie Solanas - Abyección - Disidencias

ABSTRACT

THE ABJECT POWER OF UNREASON. THE MADNESS OF VALERIE SOLANAS REVISITED

The stigma of madness has frequently been used to stifle the subversive power of dissident existences. This work focuses on the case for Valerie Solanas. From some contributions by Michel Foucault, madness and unreason are differentiated. Given the growing assimilation of what is queer and the total loss of radicality that used to surround the abject existence of sexual dissidents, here we offer the subversive potency of unreason that nests in radical otherness with respect to social norms. Starting from an exegesis of texts considered by queer thought, we make a reconsideration of Solanas' biography. We offer a political operation to rescue her life as an allegory of the abject negativity that invades and disturbs the social order. Solanas paid the price for rejecting the game of recognition and for moving away from the normatively valued ends. Thus, we conclude the urgent need to recover the radicality of forms of life that, until a few decades

ago, used to be embraced as part of feminist and queer politics interested in resisting the straight political regime.

Keywords

Madness - Unreason - Valerie Solanas - Abjection - Dissidence

La locura como otredad interna

A pesar de su franca indiferencia hacia las preocupaciones feministas, el trabajo de Michel Foucault ha configurado un hito significativo para las tensiones conceptuales allí suscitadas. Es sabido que la recepción de sus escritos alimentó los debates norteamericanos interesados en el cuerpo, el sexo y la sexualidad durante los años '80. Durante los años '90 florecieron ramificaciones de la teoría *queer* abonadas por la crítica foucaultiana a la comprensión esencialista de la sexualidad y, aún hoy, las herramientas analíticas que se deslizan sobre las páginas de *La voluntad de saber* (2008) enmarcan el pensamiento crítico sobre la sexualidad y los dispositivos de producción subjetiva en Occidente. En términos generales, es posible afirmar que el pensamiento *queer* que cabalga sobre las ideas de Foucault no considera aportes previos a *Historia de la sexualidad*, sitio donde podemos encontrar un desafío explícito al racionalismo ilustrado. Sin embargo, *Historia de la locura en la época clásica* (1967) -mucho menos tenida en cuenta por las académicas- nos enfrenta con el desafío renovado de conmover e incomodar nuestras desgastadas lecturas sobre sus escritos más visitados. *Historia de la locura* socava la idea de psique entendida en términos de interioridad o profundidad. Nos desplaza hacia la función del pliegue, para la cual la profundidad surge como una operación que produce un interior que es el pliegue de lo exterior (Butler, 2001). También permite trazar una genealogía que nos coloca frente al surgimiento del sujeto racional y moral moderno. Lynne Huffer (2010) vincula el abordaje foucaultiano de la subjetividad racional occidental con una ética política del eros, es decir, con una práctica erótica del pensar. Este eros de Foucault supone un eros que cuestiona la vida como objeto de aquellas tecnologías que sustentan el bio-logos como efecto del biopoder. Es el *ars erotico*, sobre el que cabalga la actividad de pensamiento, lo que conduce a Foucault hacia existencias y vidas *infames*. El *ars erotico* al que refiere Foucault es una práctica política transformadora dentro de un campo de poder-saber. En el contexto de la teoría *queer*, la ética política del eros

a la que refiere Huffer ofrece recursos para desarrollar formas de pensamiento y prácticas eróticas *queer* que, como tales, se alejan de aquellas experiencias que llamamos sexuales -por estar articuladas por dispositivos modernos que la producen como objetos de verdad científica.

Huffer diferencia la ética política del eros de la construcción discursiva racional de la sexualidad. Aquella apunta precisamente a ese reino no reductible al lenguaje del afecto, las sensaciones, la sensibilidad y la vida corporal que el pensamiento racional, el logos, excluye. El eros foucaultiano insiste en el papel que juega el cuerpo tanto como lugar de placer así como de muerte, de conexión erótica y de dolor. Desde esta perspectiva, el cuerpo reactiva una dimensión trágica de la subjetividad, el hecho de nuestra existencia y de nuestra aniquilación ligada inexorablemente a la eventual muerte del cuerpo. Esta dimensión material y trágica del cuerpo ha sido enmascarada por la subjetividad moderna. De allí se desprende la inefable potencia de del eros que anida en el cuerpo, capaz de interrumpir las prácticas de exclusión sedimentadas histórica y discursivamente mediante la producción de sexualidad/subjetividad.

Aun más, para Foucault, el sujeto racional occidental moderno se constituye a través de una operación de múltiples exclusiones. Así, la locura es el exterior constitutivo de los rígidos bordes de cogito cartesiano. *Historia de la locura* expone la dinámica las exclusiones mediante las cuales el sujeto racional es cincelado y, no menos interesante, la forma en que esa violencia se interioriza bajo la forma de conciencia, psique -esto es: aquel lugar profundo y oscuro en el que la subjetividad moderna encuentra su verdad. Por Foucault mismo sabemos que el sujeto moderno es efecto del dispositivo de la sexualidad, así podemos comprender por qué el sujeto busca su propia verdad dentro, en una psique opaca efecto de las exclusiones que le dieron origen. Entonces, la psique es el emergente de un Logos depurado de la locura del cogito. Son los trucos taumaturgicos de sacerdotes y magos, afirma Huffer, los que producen la certeza ilusoria de un sujeto normativamente racional. Así, la psique freudiana, ante los ojos críticos de Foucault, no es otra cosa que la captura *dentro* del sujeto de la exclusión violenta. Foucault apuesta que “el hombre [será borrado], como en los límites del mar un rostro de arena” (Foucault, 1968, p. 375). Ese borramiento del sujeto se vincula con la *locura*, ¿qué es la locura sino la disolución de ese emergente histórico llamado *hombre*?

Aquellas explicaciones *queer* que consideran que la vida psíquica puede ser fuente de rupturas anti-normativas suelen esquivar el argumento histórico de Foucault en *Historia de la locura* sobre el psicoanálisis. Allí el psicoanálisis es presentado como la culminación de una ciencia positivista del siglo XIX que, entre otras cosas, ha contribuido a solidificar la relación Sujeto-Objeto y, por lo tanto, no logra su principal objetivo: escuchar la sinrazón. Si bien el psicoanálisis constituye una aproximación heurística privilegiada hacia aquello que llamamos sexualidad, la poderosa crítica foucaultiana no duda en vincular el despotismo de la

razón cartesiana -desvinculada de la locura- con el despotismo patriarcal del psicoanálisis freudiano. Lejos de lo que el psicoanálisis promete, la sinrazón no tiene lugar y, así, la subjetividad continúa recortándose a partir del lenguaje de la razón, bajo el término *locura*. La sinrazón, por su parte, se vuelve ininteligible y es expulsada como una alteridad radical peligrosa para los términos que organizan la matriz epistémica moderna.

Nuevamente, Foucault sugiere que el psicoanálisis no es capaz de oír la voz de la sinrazón, más bien opera como un ventrílocuo capturándola bajo la noción de locura. Sin dudas, esta mirada se anuda con su propuesta posterior, en la cual los saberes sobre la sexualidad no son ajenos a la proliferación de perversiones, tampoco lo son respecto de la incitación a la confesión sobre la que cabalga el poder productivo moderno dentro del dispositivo de la sexualidad. El hecho de que el lenguaje mismo opera como dispositivo que homologa psique y logos nos muestra el modo en que la locura permanece capturada insistentemente por las categorías discursivas que la razón impone. Este dispositivo opera como una matriz o rejilla de inteligibilidad que produce subjetividad en términos de seres sexuales dentro de un marco epistémico particular.

En esta misma dirección, tal como advierte Huffer, Foucault diferencia entre *exclusión* y *rechazo*. El primer término guarda el sentido etimológico de separar y encerrar. Esta exclusión, separación y confinamiento describe un gesto de exilio interno, algo así como una exclusión interior diferente del rechazo, cuyo significado etimológico se vincula con la expulsión. Con la figura de la expulsión, Foucault sugiere una forma de marginación que consiste en un rechazo hacia afuera más que una exclusión interior. Esta figura cobra cuerpo en sus escritos con la imagen del leproso, es decir: una alteridad radical que se cierne fuera de las puertas de la ciudad, algo así como un exterior absoluto. Encontramos en Foucault una duplicación de la alteridad. Lo Otro puede ser, entonces, desglosado analíticamente en una otredad *dentro* (la locura del cogito) y una otredad *fuera* (el leproso, la sinrazón). En términos de Luce Irigaray (2007), lo Otro de lo Mismo, en el primer caso, o lo Otro de lo Otro, en el segundo caso. Foucault sugiere que la psique constituye una escenificación de aquella otredad *dentro*, un mecanismo que permite dominar, bajo la categoría discursiva de locura, otra forma de alteridad radical que escapa completamente de la red de inteligibilidad. Por otra parte, toda experiencia subjetiva, advierte Foucault, es significada en términos de interioridad psíquica. La crítica foucaultiana a la idea de *interioridad* se propone abrir zonas para pensar sobre nosotros mismos de otra manera. Aún más, sin la noción de interioridad subjetiva la idea de un *nosotros mismos* pierde sentido. Foucault parece considerar que las fronteras que separan al sujeto y al mundo deben ser cuestionadas. Esto es factible debido a que los procesos de subjetivación son coextensivos con la posibilidad de desubjetivación y creación. Sin embargo, a modo de resguardo, los procesos cognoscentes y racionales han excluido del logos aquellas experiencias límite

capaces de transformar los modos actuales de subjetivación. El mismo Foucault (1979) afirmó: “no me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable” (p. 29). Incluso también advirtió que “el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa silenciosamente y permitirle pensar de otro modo” (Foucault, 2003, p. 8). Foucault ofrece un prisma *queer* en tanto nos incita a empujar los bordes de lo pensado, y aquello que denominamos locura es un intento epistemológico de resguardar lo convenientemente pensable de aquella perturbadora alteridad radical y transformadora.

Si la locura es producida y arrojada fuera del alcance del reconocimiento normativo, no debiera llamarnos la atención que sea connotada negativamente, tampoco tan fácilmente adjudicada a existencias abyectas. Así, el significado de la normalidad se apuntala en los discursos negativos sobre la locura, los cuales extraen su poder de la ya conocida lógica binaria. La posibilidad de subvertir la locura se torna factible cuando la abyecta sinrazón invade las formaciones discursivas del Logos.

La teoría *queer* y, sobre todo, los estudios gays y lésbicos que le antecedieron, han enfocado parte de sus esfuerzos en romper el vínculo entre identidades sexuales no heteronormadas y la locura, la psicosis, la enfermedad mental o cualquier diagnóstico psiquiátrico. Como ya se ha señalado, Foucault ha develado la trama subyacente a partir de la cual se asumió, desde saberes disciplinares y desde el imaginario social, que toda locura tiene su origen en la sexualidad, particularmente en sus versiones desviadas y perversas. Foucault ha aportado insumos conceptuales fundamentales para la articulación de una teoría *queer* capaz de señalar la forma en que la *locura* se torna un elemento altamente regulativo. La locura es efecto de los saberes implantados productivamente en aquellas existencias que no se ajustan a los requerimientos normativos de la matriz de inteligibilidad heterosexual (Butler, 2007).

Valerie Solanas: fragmentos de una historia

Parte de los estudiosos feministas, por su parte, entienden la figura de la loca como un constructo impuesto a las mujeres a partir de la opresión patriarcal. Tal como ya señalamos a partir de Foucault, la locura resulta una construcción representacional encargada de diseñar categorías discursivas que producen subjetividades cuya trama contiene el confinamiento *interno* que, a su vez, pone en marcha las violencias de los dispositivos que inferiorizan y desigualan aquellas otredades producidas. Las mediaciones representacionales construyen la figura de la locura como un atributo individual y sustancial desvinculado de las condiciones socio-culturales, estructurales, discursivas y normativas que participan en la complejidad del devenir de una existencia.

El fantasma de la locura asedió particularmente a aquellas feministas cuyo modo de vida resultó inasimilable a la heterosexualidad como régimen político (Wittig, 2005). Tal fue el caso de Valerie Solanas, quien constituye una pieza clave del femi-

nismo radical norteamericano de finales de los años '60. Denise Thompson (1991) señala que el término *feminismo radical* fue publicado por primera vez durante 1968 en un comunicado de prensa neoyorquino en defensa de Solanas -detenida por efectuar varios disparos a Andy Warhol con un arma de fuego. Su legado no se conforma por una profusa producción académica, sino por fragmentos de una historia de misoginia y locura.

La vida solitaria de Solanas hace que su existencia permanezca envuelta en una bruma densa que sólo es posible penetrar a partir de notas que ella misma escribió y dirigió a Warhol, recortes de entrevistas en periódicos, un manifiesto llamado *SCUM* (sociedad exterminadora del macho) y algunas notas escritas a mano en los márgenes del manuscrito de *SCUM*. Es preciso notar que Solanas no forma parte de la galería de personajes canónicos de la historia triunfante del feminismo. Los registros feministas tradicionales no se han ocupado de ella, excepto en algunas notas aclaratorias que destacan a *SCUM* como un ejemplo de teoría feminista radical extrema.

Sea como fuere, la historia reconstruida de Solanas merece ser contada. Nació el 9 de abril de 1936 en Atlantic City. Creció en un barrio empobrecido de Atlantic City. Una vecina afirmó que fue expulsada de la escuela por golpear a una monja que castigaba físicamente a una niña (Harron, 1996). Según relató, sólo se enamoró una vez, a los catorce años, de una chica. Solanas nunca afirmó una orientación sexual particular, incluso se oponía a encasillar el deseo sexual bajo una categoría única y estable. Luego de vivir en un internado, regresó a su ciudad natal para asistir a la escuela secundaria. A mediados de los años '50 estudió psicología en la Universidad de Maryland. Solventó sus estudios siendo una trabajadora sexual. Luego fue admitida en la Universidad de Minnesota para obtener su maestría en biología, de la cual se retiró un año después al advertir que todos los lugares eran para varones. Existen pocos datos sobre la vida de Solanas entre 1957 y 1965, sólo se sabe que se estableció en Nueva York y que gestionó su subsistencia cotidiana como una trabajadora sexual. En 1967 escribió el manifiesto *SCUM* y conoció a Andy Warhol por primera vez. Un año después vendió cuatrocientos ejemplares de su manifiesto en la calle (Rich, 1993). Para ese entonces Solanas vivía en un hotel, mendigaba y continuada desempeñándose como una trabajadora sexual. Paralelamente, alcanzaba notoriedad al ser entrevistada por varios medios debido a que la difusión de *SCUM* condujo a que los círculos feministas radicales de Nueva York la consideraran una pensadora feminista.

Entre 1967 y 1968 Solanas escribió un manuscrito, titulado *Up Your Ass*, un guion inédito que entregó a Warhol. Solanas quería que Warhol produjera este manuscrito bajo la forma de guion. Ante la ausencia de una respuesta, Solanas comenzó a reclamar la devolución de su guión. Warhol calmó los enojos de Solanas ofreciéndole una participación en su película *I, A Man*, por la cual le pagó veinte dólares. Solanas continuó solicitándole a diario una devolución del guión. Warhol prohibió el acceso de

Solanas a su estudio, pero el 3 de junio de 1968 Solanas, luego de enterarse que su manuscrito había sido extraviado, irrumpió en *The Factory* -el estudio de Warhol. Al entrar, Solanas vio a Warhol y le disparó cinco veces con su pistola calibre 32. Luego de entregarse a la policía, cuando los medios la interrogaron sobre los motivos de lo sucedido, Solanas explicó que Warhol tenía demasiado control sobre su vida. Solicitó explícitamente la lectura de su manifiesto *SCUM* para desentrañar todos los motivos de sus actos (Harding, 2001; Doyle, 2006). Solanas fue internada en un hospital psiquiátrico durante tres años. Desde que salió hasta finales de los años '70 vivió en las calles de Nueva York. Irónicamente, durante esa misma década se lanzó una nueva edición exitosa de *SCUM*. Finalmente, se mudó a San Francisco, donde su cuerpo fue encontrado sin vida el 25 de abril de 1988 en un hotel para personas sin hogar.

En su *Manifiesto SCUM*, Solanas menciona: "la hora de la *SCUM* todavía no ha sonado. La *SCUM* sigue latiendo en las vísceras de nuestra 'sociedad'. Pero si nada cambia y no ha guerra atómica, nuestra sociedad tendrá que reventar por sí sola a la larga" (Solanas, 2018, p. 40). También señaló que "el sexo [...] es una actividad solitaria y no creativa, una absoluta pérdida de tiempo" (p. 39). Su *Manifiesto* es una denuncia salvajemente sarcástica de la brutal falocracia subyacente a la "liberación sexual" de los años '60. Solanas estaba convencida de que la sexualidad falocéntrica lo abarcaba todo. Su manifiesto *SCUM* es un ataque directo a la supremacía masculina. Claro que el tenor de sus afirmaciones llevó a la opinión pública a considerarla una loca. Nadie se alarmó cuando, después de haber disparado a Andy Warhol en el abdomen, a pesar de haber apuntado más bajo (Thompson, 1991), fue confinada a una institución enfermos psiquiátricos. El acto de dispararle a Warhol se transformó por la opinión pública en un acto psicótico del cual emana, aún hoy, el principal motivo de su notoriedad. Resulta de interés rescatar a Solanas de aquella exclusión que la confina a la locura. No para asimilar o redimir su historia bajo los cánones heteronormativos, sino para conducirla hacia la potencia abyecta de la sinrazón.

Lamentablemente, Solanas fue conocida popularmente por disparar a Andy Warhol en 1968. Su mirada radical ha quedado eclipsada bajo la imagen de una loca homicida que casi mata a un artista famoso por creer que éste le había robado un guion. La muerte de Solanas en 1988 pasó inadvertida. Menos inadvertido es el estigma de locura adjudicado, una eficaz estrategia para constituir y consolidar lo que se considera *normal*. Allí reside la potencia de lo abyecto, de aquello que los discursos se empeñan por domeñar bajo el diagnóstico de locura. Dicho en otros términos, la potencia de aquella negatividad que anida en la sinrazón y sus posibilidades subversivas.

En este orden heteronormativo, la locura de Solanas adquiere razón de ser, al menos en parte, debido a que su mera existencia no puede subyugarse mediante las identidades sexuales que proliferan en el dispositivo de la sexualidad. Ante los discursos

que se multiplican en el campo de poder normativo e identifican modos de vida bajo los tropos y la retórica de la locura y la enfermedad mental, Solanas emprendió una retirada abyecta. De este modo, su existencia no fue otra cosa que una irrupción de la perturbadora sinrazón que habilitó posibilidades de agencia. Solanas no se rindió ante el disciplinamiento sobre el que cabalga la asignación violenta del estigma de la locura. Solanas fue una activista abyecta.

Eve Sedgwick (1991) advirtió que la cultura occidental coloca la sexualidad en una relación privilegiada con nuestras identidades individuales, coherentes y estables. La sexualidad está profundamente binarizada a partir de la lógica discreta de las identidades. Uno de los efectos principales de este arreglo binario que los discursos imponen refiere al privilegio epistemológico del desconocimiento. Normativamente se encuentra habilitada la posibilidad de ignorar a quienes habitan las zonas marginadas del binario y, consecuentemente, no gozan de posiciones de poder en las relaciones sociales. Solanas rompe con el privilegio que se desprende del binarismo. Demuestra la inestabilidad perpetua de los órdenes binarios, pues éstos dependen del desconocimiento y rechazo de las existencias abyectas. Solanas condensa la fuerza resistente y desarticuladora de la sinrazón respecto de la inteligibilidad normativa. Así, transgrede distancia que permite que la matriz heteronormada siga operando como la fuerza de poder dominante que puja con sofocar la sinrazón en la cripta discursiva de la locura.

Entonces, la sinrazón abyecta de Solanas nos enfrenta con la posibilidad de trastornar la relación binaria y herir la confianza en las políticas del (re)conocimiento. El estigma de la locura no es ajeno al binarismo heterosexual/homosexualidad. Evidentemente, la asignación de locura opera como una representación que habilita la racionalidad del sujeto y el orden falocéntrico (Irigaray, 2007). Como contracara de este proceso, la autoridad discursiva del Logos debe liberarse del insistente llamado de la sinrazón. El Logos es un perpetuo intento de evitar el hundimiento de sí en aquel polo peyorativizado de los pares binarios imperantes. Solanas nos muestra el modo en que la locura puede trocarse en privilegio epistemológico cuando esa categoría es utilizada subversivamente como posibilidad de abyección y alteridad radical. Solanas es una forastera en la heteronorma. Su agencia subjetiva yace en la posición de alteridad, en aquellas localizaciones donde las políticas de desconocimiento (Sedgwick, 1991) abren posibilidades inesperadas para quienes están dispuestas a pagar el precio de la vida paria.

A partir del contenido del manifiesto *SCUM*, se consideró a Solanas como una chica soltera cuyo único propósito fue eliminar a todos los varones (Marmorstein, 1968). Sin embargo, el fracaso de su vida nos enfrenta con la sinrazón, con aquello imposible de ser reducido al lenguaje de la locura. La existencia de Solanas interrumpe cualquier articulación de significados. Durante una entrevista realizada en julio de 1977, Solanas dijo que ofrecería una entrevista completa y detallada a quién ofrezca una buena

suma de dinero. Enfatizó que entrevistar a una loca ameritaba el gasto. Ella misma anuncia que su locura es permanente. Solanas fue una mujer desagradable a los ojos de su entorno y es allí donde yace su credibilidad en un mundo que la dejó morir para salvaguardar la racionalidad heteronormada. Su existencia se vuelve una sinrazón que no solo desborda la noción de locura, también trastorna toda política del conocimiento.

Butler (2007) entiende la performatividad como la reiteración de actos, gestos y deseos que producen el efecto de un núcleo o sustancia previa e interna. A través de esta *repetición estilizada*, señala la autora, el sujeto aparece como si fuera naturalmente determinado. No existe sujeto previo a la repetición de actos, es más bien la invocación a la norma promulgada por estos actos lo que produce al sujeto. Aún más, Butler señala que entre repetición y repetición existen zonas discursivas donde se renueva el discurso y, en tales espacios, emerge la posibilidad de agencia. Entonces, cada iteración de un acto performativo tiene el potencial de ser una diferencia en la repetición. Estos cambios en el patrón ofrecen una posibilidad de deslizamiento. En este sentido preferimos denominar sinrazón a los deslizamientos que acechan a la significación de la *locura*. La sinrazón figura aquello que está estrictamente excluido del lenguaje. La repetición performativa vuelve al Logos vulnerable ante lo inhabitable, lo no narrable, lo traumático, lo radicalmente ajeno.

En varios momentos de su vida, frente al privilegio epistemológico del fracaso, Solanas potenció la capacidad de acción que se gesta al margen de la norma. Solanas amplifica la potencia abyecta de la sinrazón puesto que toma en serio la centralidad y la imprevisibilidad del riesgo. No es posible decidir claramente si Solanas está loca o si actúa como loca. Lo que sí resulta claro es que su vida expone el modo en que la sinrazón se cierne estratégicamente sobre el sentido social de la locura. La locura, como cualquier otro sitio discursivo saturado de poder, es una ocasión para que la fuerza abyecta y subversiva de la sinrazón abra espacios para perturbar las normas sociales. No es sencillo interrumpir las complejas estrategias que inscriben la locura en ciertos cuerpos. Aún así, la potencia de la sinrazón de Solanas puso en jaque los sistemas normativos de privilegio de una manera que no suele considerarse en los estudios *queer*.

Reflexiones finales

Las exigencias regulatorias del estigma de la locura toman por objeto a colectivos socialmente rechazados, colocados radicalmente fuera de la inteligibilidad social. Solanas pertenece a este colectivo que no teme a la sinrazón y, por lo tanto, no está interesado en reclamar reconocimiento, igualdad, tampoco en asimilarse a los privilegios de la heteronorma. En estos territorios ininteligibles la locura no encuentra sitio como auto-asignación restrictiva. Solanas también nos enfrenta con la vulnerabilidad y la inestabilidad de la vida material del cuerpo. Las preocupaciones y los temores por la exclusión y la locura carcomen a toda existencia heteronormada, pues la matriz de inteligibilidad

que gobierna el ordenamiento logocéntrico, representacional y epistémico degrada ontológicamente la existencia material y mundana, al mismo tiempo que disuade la potencia que anida en la sinrazón y en la inminente falibilidad del cuerpo.

Las existencias abyectas no luchan contra el miedo a la locura. Más bien, estos colectivos nos enfrentan con la sinrazón, el fracaso y el pesimismo como modo de vida. Solanas tuerce la mirada negativa sobre la locura, abraza el fracaso como posibilidad subversiva y como potencial transformador. La fuga que la sinrazón puede realizar respecto de la locura desafía cualquier forma de política identitaria y representacionalista. La sinrazón de las existencias abyectas configura una negatividad, una alteridad *externa*, que no puede sino irrumpir como pura presencia y deshacer los fines sociales y normativos. Las poblaciones disidentes, vinculadas con la locura, existen al margen de los fines sociales normativamente idealizados. Por tanto, la negatividad perturbadora que yace en la presencia de estas existencias abyectas desafía la heteronorma y ofrece opciones para otras formas de existencia no reductibles a los términos normativos de la exclusión.

Monique Wittig (2005) denomina, de forma sugerente, *pensamiento straight* al régimen político que entrona la heterosexualidad obligatorio. *Straight* alude a heterosexual, también a recto o normal. Así, la heterosexualidad se impone políticamente con la forma racional de ver el mundo. Wittig alegoriza las disidencias bajo la figura de la *lesbiana*. Las disidencias, parecen señalar el ámbito de la sinrazón. La lesbiana wittigiana es una loca que ha sido capaz de politizar la sinrazón que la habita. La sinrazón implica el derrumbe de la racionalidad del hetero-Logos, pero también implica desvío de las razones sociales, interrupción de los fines comunitariamente valorados (Bersani, 1995; Edelman, 2014). El potencial abyecto de la sinrazón radica en un desamarre epistemológico de la organización que anuda el binario heterosexualidad/homosexualidad con el binario locura/normalidad, puesto que las disidencias que cabalgan sobre la sinrazón escapan a todo circuito material, representacional e identitario que no ofrece alternativa ante los anudamientos normativos que propagan la inferiorización, la exclusión y la patologización de la alteridad, en cualquiera de sus formas.

En suma, Solanas ofrece una lectura divergente sobre las representaciones de la locura que retratan colectivos disidentes, normativamente asociados a este estigma. La mera existencia de Solanas despliega, durante formas no reductibles a la representación discursiva, el desenfreno de la sinrazón que no reclama para sí ninguna nominación identitaria a partir de la cual conseguir reconocimiento. Porque si la locura opera como una nominación que otorga, bajo el estigma, existencia y legitimidad social; entonces, las franjas poblacionales abyectas encarnan una alteridad radical que, en el marco de un régimen político *straight*, pagan el precio de la propia vida material de sus cuerpos. Lo abyecto, tal como lo presentamos aquí, no refiere a identidades normativamente ilegítimas. Solanas, una lesbiana

wittigiana, encarna la fuerza de lo negativo capaz de cuestionar, subvertir, alterar, perturbar y, en pos de lo ininteligible, cortocircuitar el orden de categorías identitarias (legítimas e ilegítimas). Si bien existe amplia literatura *queer* y feminista crítica abocada a las construcciones de la locura y sus conexiones con las subjetividades sexo-disidentes, suele ser reductiva en tanto no vincula la posibilidad de cambio con aquella dimensión de lo irreductible al pensamiento *straight*. ¿El resultado? Miradas asimilacionistas que anclan, reductivamente, lo abyecto y lo disidente en prácticas sexuales que, aunque no heterosexuales, permanecen en el espectro de la heteronorma. Solanas enfrentó el desafío de desplazar la sinrazón más allá de las nominaciones que proliferan desde los dispositivos normativos. Esta potencia abyecta, que escapa al poder omnimodo de la lógica de la representación, es irreductible a la eficacia de los dispositivos que producen la subjetividad racional moderna, por lo tanto coloca a las expectativas heteronormados sin-razón de ser.

BIBLIOGRAFÍA

- Bersani, L. (1995). ¿Es el recto una tumba? En R. Llamas (Ed.). *Construyendo sidentidades: estudios desde el corazón de una pandemia*. Madrid: Siglo XXI.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Doyle, J. (2006). Warhol's women (one in particular). *Gay & Lesbian Review*, 13, p. 32-33.
- Edelman, L. (2014). *No al futuro: la teoría queer y la pulsión de muerte*. Madrid: Egales.
- Foucault, M. (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. México: FCE.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003). *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad Vol. 2*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad Vol. 1*. México: Siglo XXI.
- Harding, J.M. (2001). The Simplest Surrealist Act: Valerie Solanas and the (Re)Assertion of Avantgarde Priorities. *TDR: The Drama Review*, 45(4), p. 142-162.
- Harron, M. (1996). *I Shot Andy Warhol*. United Kingdom: BBC.
- Huffer, L. (2010). *Mad for Foucault: Rethinking the Foundations of Queer Theory*. Nueva York: Columbia University Press
- Irigaray, L. (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- Marmorstein, R. (1968). SCUM goddess: a winter memory of Valerie Solanas. *The Village Voice*, p. 9-20.
- Rich, R. (1993). Manifiesto destiny: drawing a bead on Valerie Solanas. *Voice Literary Supplement*, 38(41), p. 16-18.
- Sedwick, E. (1991). *Epistemology of the closet*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Solanas, V. (2018). *Manifiesto SCUM. Sociedad exterminadora del macho*. Buenos Aires: Mansalva.
- Thompson, D. (1991). *Reading between the lines. A lesbian feminist critique of feminist accounts of sexuality*. Sidney: Spinifex Press.
- Wittig, M. (2005). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.