



**XVI**  
Congreso Nacional de  
Investigación Educativa  
CNIE-2021

## Una re-visión a los fundamentos filosóficos y políticos de la inclusión

**Alejandra Torres León**

Centro de Actualización del Magisterio de Juárez  
Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico  
[aletorresleon86@gmail.com](mailto:aletorresleon86@gmail.com)

Área temática 01. Filosofía, teoría y campo de la educación.

Línea temática: Límites y fronteras del campo educativo con otras disciplinas humanísticas y sociales. El lugar de las humanidades en el mapa general del conocimiento.

Tipo de ponencia: Aportaciones teóricas.



### Resumen

La inclusión es uno de los ejes articuladores de la educación en México, aparece de forma reiterada tanto en las políticas públicas como en los programas de estudio y en documentos normativos. Sin embargo, las referencias a las políticas incluyentes suelen tergiversarse con otras nociones como igualdad, equidad e integración. Esto hace suponer que la inclusión no es una noción que ha quedado clara, sino que se asocia a otros modelos de atención a la diversidad. Esta ponencia se propone construir algunos elementos teóricos, políticos y filosóficos para abordar de forma crítica la noción de inclusión.

Para analizar la noción de inclusión se requiere adentrarse también en un análisis a la noción de otredad. Ambas nociones se complementan de forma compleja y dialéctica. La problemática teórica elaborada tiene como principales referentes algunas de las aportaciones más representativas de la teoría crítica. Se construye un nuevo posicionamiento epistemológico que permite un acercamiento crítico a la inclusión como objeto de estudio de la educación. Entre los hallazgos, se destaca que el inclusivo, en tanto privilegiado, observa, estudia, nombra y define al Otro; el Otro, en tanto incluido, asume las condiciones exigidas para ser parte de la comunidad.

**Palabras clave:** *inclusión, otredad, educación inclusiva, inclusión educativa.*

## Introducción

La inclusión es parte esencial de las políticas públicas educativas. Sin embargo, aunque la noción de inclusión aparece de forma reiterada en documentos oficiales y normativos en México, se ha destinado poco espacio para establecer discusiones y análisis sociohistóricos sobre ella. Este escrito es parte de una problemática teórica a partir de la cual se analizaron prácticas educativas incluyentes al interior de una escuela primaria pública.

En esta ponencia se pretende analizar la noción de inclusión desde una perspectiva política y filosófica crítica que permita develar los supuestos filosóficos que le subyacen a la inclusión. Sólo asumiendo una posición clara estaremos en posibilidades de generar políticas públicas que permitan el diseño de prácticas educativas congruentes con la cotidianidad de la vida de nuestras escuelas.

## Inclusión

Habermas (2012) habló sobre la inclusión como la apertura de la comunidad: “La «inclusión del otro» indica, más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quienes quieren continuar siendo extraños” (pág. 24). Para Habermas, la comunidad debe ser flexible y abierta, y en su apertura debe considerar ampliar sus propios límites y oponerse a todo lo sustancial.

Al respecto, McLaren (2005) advierte sobre los peligros del multiculturalismo pluralista, debido a que las oportunidades de construir identidades plurales no están disponibles para todos por igual. “la estratificación de clases, razas y géneros, las limitaciones objetivas y las determinaciones históricas restringen las alternativas de algunos grupos sobre otros” (pág. 356). El autor propone prestar atención en la construcción social y política de la supremacía blanca. Esto se logra cuestionando el constructo de *poblaciones minoritarias*. Los discursos neoliberales de la diversidad con frecuencia reafirman la supremacía blanca. El discurso de la inclusión supone incluir a la otredad dentro de la blanquitud.

Por otro lado, Mignolo (2003) critica la noción de inclusión de Habermas: “La sumisión es el lado oscuro del proyecto habermasiano de inclusión. La inclusión nombra la generosidad desde la perspectiva del poder” (pág. 34). La otredad inferiorizada es el pretexto que el colonizador desea mantener para preservar su altruismo. Quien ostenta una posición de poder tiene el derecho de nombrar al Otro e incluirlo dentro de sí. La otredad se nombra, se define y se clasifica en un ejercicio de comparación con respecto a aquel que clasifica.

Cuando la identidad occidental dominante reconoce la presencia del Otro -al que no conoce y no puede controlar- que representa un peligro para su estabilidad y su existencia eterna, sólo tiene dos opciones: eliminarle o la asimilarle.

El liberal parte del supuesto de que existe una igualdad natural en los seres humanos. Quien asume esta forma de concebir a la otredad supone que sólo existe una raza, la raza humana, y puesto que todos somos iguales, todos tenemos acceso a las mismas oportunidades. Así, en tanto que se considera que existe igualdad de oportunidades, los adherentes a esta postura “creen que las limitaciones culturales, sociales y políticas existentes pueden ser modificadas o reformadas para que así se dé una igualdad relativa” (McLaren, 1995, pág. 153).

Žižek (2008) advierte que los multiculturalistas liberales pueden ser tolerantes con el Otro en tanto que no se ponga en riesgo su posición de privilegio; pero también pueden ser tan tolerantes, de modo que permitan la violencia más brutal por temor a imponer sus propios valores al Otro. Žižek afirma que los discursos liberales hacen pensar que la única forma de derrotar a la intolerancia es una posición multicultural que implica el reconocimiento de distintos estilos de vida. Esto promueve un distanciamiento disfrazado de respeto hacia la otredad, lo que mantiene en el multiculturalista su posición de privilegio. Al respecto, Žižek señala

el multiculturalismo es una forma inconfesada, invertida, auto-referencial de racismo, un “racismo que mantiene las distancias”: “respetar” la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad “auténtica” y cerrada en sí misma respecto de la cuál él, el multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal. (pág. 56)

El respeto por el Otro es la afirmación de la propia superioridad. La supuesta neutralidad que presume el multiculturalista, lo posiciona como un sujeto vacío de todo contenido político e ideológico.

A partir de lo anterior, cabe preguntarse ¿Con qué criterios se ampara el inclusivo para posicionarse por encima del Otro, nombrarlo, definirlo y asumir que está facultado para incluirlo en su modo de vida? Las políticas inclusivas se elaboran desde una posición política y socialmente privilegiada. A partir de esta posición de privilegio, las políticas de inclusión imponen la definición de la otredad.

## Otredad

Este apartado es no sólo sobre la otredad, sino también sobre la inclusión. Esto evitará que las nociones de inclusión y otredad sean vistas como entidades desarticuladas. Se pretende tener una visión compleja sobre la relación que se establece entre la inclusión y el incluido (el Otro), y en cómo la visión que se asume sobre esta relación configura la subjetividad de la vida cotidiana.

Popkewitz y Brennan (2000) proponen hacer una genealogía que permita comprender las relaciones establecidas entre conocimientos, discursos y dominios de objeto. “El objetivo de la descentralización del sujeto es el de comprender cómo está constituido dentro de un campo en el que se relacionan conocimiento y poder” (pág. 25). Esto implica la comprensión de la construcción del incluido, del Otro, y de cómo los discursos, las reglas y los estándares institucionales lo configuran.

En el texto *Sobre la cuestión judía*, el joven Marx discute los preceptos de Bauer. Bauer asegura que para emancipar al hombre se requiere emancipar no al judío y al cristiano, sino emancipar al Estado de la religión, es decir, abolir la religión. La postura de Bauer implica que tanto el judío como el cristiano reconozcan que sus respectivas religiones son sólo distintas fases del desarrollo del espíritu humano, y que estas no pueden enfrentarse sino es en un plano crítico, científico.

Para Bauer, el Estado debiera reconocer y permitir que el hombre tenga una doble vida: una vida de la *comunidad política*, en la que es un *ser colectivo*, y otra vida de *sociedad civil*, una vida *particular*, *privada*. Los asuntos de la *comunidad política* se refieren a cuestiones públicas (educación, pago de impuestos, salud y transporte públicos, agua y energéticos, entre otros; por otro lado, la *vida privada* son asuntos particulares (religión, familia, propiedad privada). Con las ideas de Bauer se justifican socialmente las desigualdades, en tanto que son un asunto de la *vida privada*, y no un asunto *colectivo*.

Por el contrario, Marx asevera que en las afirmaciones de Bauer existe una pugna “entre el interés *general* y el interés *privado*, el divorcio entre el *Estado político* y la *sociedad burguesa* deja en pie estas contradicciones seculares y se limita a polemizar contra su expresión religiosa” (pág. 471). A partir de aquí, se entiende que la religión, en tanto asunto de la *vida privada*, es la esencia de la sociedad burguesa. La propuesta de Bauer genera una escisión en el hombre: *público* por un lado y *privado* por otro.

Para legitimar la religión como un privilegio particular, se tienen a disposición los derechos humanos: libertad, igualdad, propiedad y seguridad. Marx afirma que los *derechos del hombre* (hoy conocidos como derechos humanos) “no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad civil*, es decir, los derechos del hombre egoísta, del hombre que vive al margen del hombre y de la comunidad” (pág. 478). Según Marx, los *derechos del hombre* son para mantener la escisión en la vida del hombre (*colectivo* por un lado, y *particular* por otro) y otorga privilegios al hombre particular y egoísta -no al ciudadano-, lo que permite que la *vida privada* prevalezca por encima de la *vida en comunidad*.

Marx propone un cambio radical en las estructuras que generan desigualdades en la *vida privada* y por consecuencia en la *vida colectiva*. Emancipar al Estado de la religión representa un cambio en la superestructura, un cambio superficial; emancipar al hombre de la *propiedad privada* es un cambio estructural, una transformación radical. En tanto no se transformen radicalmente las desigualdades de la *vida privada*, no se puede aspirar a un cambio en la *vida colectiva*.

Mientras Marx utilizó la noción de judío como manifestación empírica de la otredad, Gramsci forzado por la censura carcelaria, acuñó la noción de clases subalternas o grupos sociales subalternos. La noción gramsciana se encuentra fragmentada y dispersa en toda su obra. El término no se refiere a un sustantivo singular, sino a un grupo social que adquiere significado en comparación con otro grupo social: la clase dominante.

Gramsci afirma: “En un Estado la historia es historia de las clases dirigentes, así, en el mundo, la historia es historia de los Estados hegemónicos. La historia de los Estados subalternos se explica por la historia de los Estados hegemónicos” (1984, pág. 181). Las clases subalternas son definidas en un ejercicio de comparación con los grupos dominantes.

Siguiendo a Gramsci, Spivak (2009) habla sobre el problema que representa la homogenización del sujeto subalterno. Esta noción comúnmente se generaliza y se utiliza como Modelo, lo que provoca ignorar la heterogeneidad del subalterno, de los subalternos. Spivak hace una crítica a los intelectuales que se refieren a un sujeto trazado por la opresión y cuya historia proviene de la narrativa de los modos de producción. La creación de un subalterno único (el explotado) elimina posibilidades de representación de sí mismos a otros subalternos.

En el debate que surge en torno a la construcción de la definición del Otro, se encuentran las ideas de Boaventura De Sousa Santos (2009), quien propone una *epistemología del sur* que cuestione a la razón del grupo dominante representada por la ciencia occidental.

De Sousa Santos (2009) afirma que la monocultura racional tiene cinco lógicas de producción de no existencia: 1) la monocultura del saber, que consiste en asignar a la ciencia moderna criterios de verdad y estética, lo que niega la existencia de saberes locales y los cataloga como ignorancia; 2) la monocultura del tiempo lineal, que asigna a la historia un sentido y dirección únicos y otorga al resto de la historia calificativos como tradicional, simple y obsoleto; 3) la lógica de la clasificación social, que categoriza las diferencias y naturaliza las desigualdades; 4) la lógica de la escala dominante, que niega la existencia de contextos específicos; y 5) la lógica productivista, que descalifica a quien no produce.

Por su parte, Frantz Fanon (2009) toma a los negros como representación empírica de la otredad. Fanon llega a la conclusión de los negros desean ser blancos, ya que los consideran como seres superiores. El origen del negro es siempre el producto de un ejercicio de comparación con el blanco. El negro no existe si el blanco no existe. El negro es Otro con respecto al blanco.

En la medida en la que el negro representa todo aquello que el hombre blanco repudia de sí mismo, entonces será odiado por el blanco. Fanon afirma que, así como el negro ha sido objeto de odio por parte de los blancos, ese odio puede dirigirse hacia cualquier Otro. El negro es solamente un chivo expiatorio a quien le tocó recibir el odio del blanco.

El otorgamiento de esta posición puede variar según los deseos del blanco. Si un blanco considera oportuno e inofensivo que un negro ocupe una posición de poder, entonces el blanco le dará oportunidad al negro de ocuparla. El blanco incluye al negro en su sistema de relaciones de poder. El blanco ejerce el poder sobre el negro y le “brinda la oportunidad” de ser partícipe de lo que el blanco creó. El blanco le otorga al negro derechos y responsabilidades blancas, libertad blanca, justicia blanca. Tal como ocurre en la relación que emerge entre el incluido y el incluyente. Es el incluyente quien escribe las condiciones, las reglas, quien define los términos de justicia, igualdad y equidad. El incluido debe renunciar a su otredad para asumirse como parte del grupo.

Ante esta situación, el negro (el Otro) puede asumir dos posturas, la primera es anhelar ser blanco y rechazar a los negros, es decir, asumir el papel de su opresor. Quien se adscribe a una segunda postura distinta, reconoce (no siempre de manera consciente) que los derechos y obligaciones no son iguales para negros y blancos. Sin embargo, el discurso de la igualdad entre negros y blancos, imposibilita la manifestación de una resistencia social. Ante esto, Fanon propone la toma de conciencia. Sólo cuando el negro esté consciente tanto de sí mismo como de las intenciones de los discursos de igualdad, entonces tendrá posibilidades de elegir entre la acción o la pasividad.

Foucault (2007) complementa el análisis sobre esta relación. Afirma que sólo existen dos modelos de atención hacia éstos: exclusión e inclusión. En la Edad Media, la *exclusión* de los leprosos representaba la expulsión de los individuos a un mundo exterior, lo que creaba dos masas ajenas la una de la otra. Esto creó una descalificación política y jurídica, lo que hoy conocemos como prácticas de exclusión, rechazo o marginación.

Lo que ocurrió a mediados del siglo XVII con los mendigos, vagabundos, ociosos, libertinos, etc. fue la administración política del *modelo de exclusión* que se utilizó antes con los leprosos. Este *modelo de exclusión* desapareció a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, cuando emerge la peste. El segundo modelo de control (inclusión del apestado) pasó a sustituir al primero (exclusión del leproso). Con el *modelo de la exclusión*, se pretendía purificar a la ciudad de la lepra, mientras que, con el *modelo de inclusión*, aplicado para el caso de la peste, se llevó a cabo un análisis minucioso del territorio con el fin de organizar, vigilar y, por tanto, controlar a la población para evitar la propagación de la peste.

Para Foucault, la transición entre ambos modelos es un acontecimiento histórico importante. Es el paso de una tecnología del poder que excluye, a una tecnología del poder que “es por fin un poder positivo, un poder que fabrica, que observa, un poder que sabe y se multiplica a partir de sus propios efectos” (pág. 55). Este poder no está ya ligado al desconocimiento y la cerrazón, sino a la acumulación de saber que otorga la oportunidad de ejercer un poder de control disciplinario. Esta concepción positiva de los mecanismos de poder es normalizante y la condición de su ejercicio depende del saber acumulado.

Una crítica contemporánea hacia la tolerancia y la inclusión del Otro, fue elaborada por Slavoj Žižek (2008), quien invita a inyectar una dosis de intolerancia con la finalidad de exacerbar las diferencias que lleven a las masas a un estallido social. El autor, asegura que la proliferación de políticas identitarias (indígenas, mujeres, homosexuales, discapacitados, etc.) son políticas posmodernas que impiden la emergencia de la verdadera política.

El autor asegura que el surgimiento de grupos y subgrupos de identidades cada vez más diversas propicia que cada una de estas partes exija sus propios derechos, tan específicos como cada identidad. Esto impide que unos grupos se puedan asociar con otros, puesto que los intereses particulares exacerbados, en muchas ocasiones son antagónicos entre sí.

Una posible explicación al surgimiento de políticas identitarias es que emergen tan prolíferamente debido a que el capital no se ve amenazado por ellas, sino que utiliza cada identidad para crear nuevas mercancías. En última instancia, advierte Žižek, “el único vínculo que une a todos esos grupos es el vínculo del capital, siempre dispuesto a satisfacer las demandas específicas de cada grupo o subgrupo (turismo gay, música hispana...)” (2008, pág. 48). La lucha política posmoderna, en vez de proponer la superación del capitalismo, se torna una válvula de escape que encuentra su objeto en la reivindicación de las identidades marginales, en la exigencia de tolerancia, discriminación positiva y acciones afirmativas. Lo que las identidades marginales exigen es el reconocimiento de su condición, y no la eliminación de aquello que genera desigualdades. La politización de las luchas particulares es insuficiente si el capitalismo queda intacto.

Por otra parte, el respeto y la tolerancia hacia las identidades tampoco pone en riesgo la posición de poder desde la cual habla el tolerante (el inclusivo), quien ocupa una posición privilegiada, desde la cual puede darse el lujo de apreciar (o despreciar) al Otro “El respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad” (2008, pág. 57). La posición de poder que ocupa aquel que se dice defensor de los Otros se ve aún más privilegiada, puesto que obtiene la gratitud y la admiración tanto de los suyos como de los Otros.

Este agradecimiento de los Otros hacia el tolerante hace que, quien se identifica como marginal, se aferre a su condición específica de forma optimista, pues es ésta la que le otorga identidad. El apego a esta condición se toma ahora como una libre elección de estilo de vida. Ser esclavo, ser negro, ser Otro, se vuelve una elección. El Otro no quiere ya deshacerse de la condición que le da sentido a su propia existencia, sino que ahora defiende eufóricamente aquello que lo oprime puesto que, sin ello, su vida misma carecería de sentido.

La rígidamente codificada relación Amo-Eslavo se presenta, en definitiva, como la manifestación de una “intrínseca trasgresión” por parte de unos sujetos que viven en una sociedad donde la totalidad de las formas de vida se plantean como un asunto de libre elección de estilos de vida. (Žižek, 2008, pág. 86)

La relación que se establece entre el Otro y el inclusivo es una relación patológica en la que, sin la existencia de uno, la vida del otro carece de sentido. Las necesidades y los derechos del Otro, son lo que le dan sentido a la existencia del inclusivo. Si el Otro desaparece, el inclusivo se queda sin un propósito, sin un fin. Toda vez que no sea necesaria la inclusión, es decir, cuando no exista la necesidad de reclamar que el Otro sea incluido, en ese momento el agente inclusivo desaparece. La persona que ostenta la investidura del inclusivo, requiere de la presencia del Otro. Si no hay Otro a quién incluir, la figura del inclusivo carece de sentido. Es así como el inclusivo depende más del Otro, que el Otro del inclusivo.

## A modo de cierre

El vínculo que existe entre el Otro y el inclusivo, es una relación simbiótica de la que ambas partes se benefician. Por un lado, el inclusivo, quien ocupa una posición de poder privilegiada, nombra al Otro, enumera



sus características, sus necesidades y sus derechos, le otorga facultades exóticas que enaltecen todo aquello de lo que el inclusivo carece o todo aquello que aborrece en sí mismo. El Otro, es todo aquello que el inclusivo no es. La noción de Otredad se construye en un ejercicio diferencial que toma como referencia todo aquello que el inclusivo considera que él mismo es. Así, un Otro es lo que no es el inclusivo. El inclusivo toma como referencia lo que caracteriza al Otro para definirse a sí mismo. Para que esta significación tenga sentido, el inclusivo debe conocer todo sobre el Otro, debe estudiarlo minuciosamente para estar en posibilidades de otorgarle facultades, que son las facultades de las que carece el inclusivo.

La definición del Otro se construye a partir de una lógica negativa que niega su propia existencia. El Otro, en tanto que es desconocido para el inclusivo, adquiere un carácter exótico, salvaje, instintivo, alejado de la lógica social occidental. Asuntos como el saber, la jerarquía, la represión sexual, la producción y la acumulación de bienes son algunos elementos que definen tanto al inclusivo como al Otro. Mientras el inclusivo *tiene* todas estas características, el Otro *carece* de ellas. El Otro es carencia.

En tanto que la Otredad es escurridiza e infinita -debido a que no se le puede definir estáticamente porque sus características cambian constantemente- entonces es desconocida. Todo aquello que no se conoce no se puede controlar. Existe entonces, por parte del inclusivo, una necesidad imperante por conocer al Otro, por construir categorías y jerarquías que le permitan nombrarle, mantenerle visible y controlarle.

Nombrar al Otro es un ejercicio de poder de quien lo nombra. Para estar en posibilidades de someterlo, se requiere de *saber* quién es ese Otro, cuáles son sus cualidades. Sólo en la medida en la que el inclusivo pueda nombrar al Otro, entonces estará en condiciones de decidir qué hacer con él. El poder que se ejerza sobre el Otro depende del conocimiento que se tenga sobre él.

La inclusión, un modelo de atención occidental, es una de las formas en las que el inclusivo mantiene bajo permanente vigilancia al Otro. Al Otro se le debe conocer para poder nombrarle, se le debe nombrar para poder incluirle, se le debe incluir para poder controlarle, se le debe controlar para sacarle provecho. La inclusión es, en última instancia, una medida superficial que la clase en el poder utiliza (no siempre de manera consciente) para asimilar a todo aquello que represente un peligro para su existencia. El beneficio que el inclusivo obtiene a cambio de realizar ligeros cambios que incluyan al Otro, es mantener su posición de poder.

La discriminación positiva y/o las acciones afirmativas (como la inclusión), le permiten a quien ostenta una posición privilegiada, obtener un reconocimiento o gratificación (social, cultural, económica, etc.). De este modo, el inclusivo no está dispuesto a renunciar a su altruismo pues, sin él, sería como cualquier Otro. Sin esa cosa llamada inclusión ¿quién sería el inclusivo?

El Otro, a cambio, agradece las medidas compensatorias que el inclusivo traza para incluirle. Como agradecimiento, el Otro renuncia a sí mismo. Pero la cosa no queda ahí, el Otro termina por desear ser como su opresor, pero no para deshacer las relaciones de opresión, sino para ocupar una posición de poder, para dejar de ser el oprimido y convertirse en opresor.



El Otro también obtiene una ganancia de ser Otro. Al Otro se le disculpan actos que al inclusivo no se le pasan por alto. El Otro obtiene también ganancias sociales y económicas por su otredad. El Otro tiene consideraciones que, siendo inclusivo, no tendría. Esto provoca que el Otro no quiera dejar de ser Otro, así como el inclusivo no quiere tampoco renunciar a su posición.

La relación patológica que se establece entre ambas partes está mediada por la inclusión. Sólo en la medida en la que se hagan verdaderos cambios político-estructurales, morirá la falsa dicotomía y la inclusión no tendrá razón de ser.

A partir de los elementos políticos y filosóficos expuestos es posible tener un nuevo posicionamiento epistemológico que permita un acercamiento distinto a la inclusión como objeto de estudio de la educación.

## Referencias

- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. España: Akal.
- Foucault, M. (2007). *Los anormales*. México: Siglo XXI.
- Gramsci, A. (1984). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 5*. México: Ediciones Era.
- Habermas, J. (2012). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. España: Paidós.
- Marx, C., & Engels, F. (1982 a). Sobre la cuestión judía. En C. Marx, & F. Engels, *Obras fundamentales I. Marx. Escritos de juventud* (págs. 461-490). México: Fondo de Cultura Económica.
- McLaren, P. (1995). *Pedagogía crítica y cultura depredadora*. México: Paidós.
- McLaren, P. (2005). *La vida en las escuelas. Una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación*. México: Siglo XXI.
- Mignolo, W. (2003). *Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico*. Madrid: Akal.
- Popkewitz, T., & Brennan, M. (2000). Reestructuración de la teoría social y la política de la educación: Foucault y una epistemología social de las prácticas escolares. En T. Popkewitz, & M. Brennan, *El desafío de Foucault* (págs. 17-52). Barcelona: Pomares-Corredor.
- Spivak, G. C. (2009). *¿Puede hablar el subalterno?* Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- Žižek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones sequitur.