

El hombre sin derechos

Una figura antropológica de la globalización

Didier Fassin
E.H.E.S.S.

PRÓLOGO

El 28 de mayo de 1990 ocurrió en el Ecuador un evento que pasó casi inadvertido para el resto del mundo, pero que tuvo un impacto considerable en la sociedad ecuatoriana: la iglesia de Santo Domingo en Quito fue ocupada por doscientos indígenas y algunos de ellos se declararon en huelga de hambre. Esta ocupación inició un levantamiento indígena. Cinco días después, las poblaciones indígenas de las regiones andina y amazónica se sublevaron y durante una semana el país fue paralizado con el bloqueo de carreteras, incluso de la Panamericana, dificultando el abastecimiento de las ciudades. El levantamiento reanudaba una tradición ya lejana —pero todavía presente en el imaginario popular— de sublevaciones contra la dominación del poder colonial o postcolonial, que generalmente acababan con sangre, pero a diferencia de éstas el movimiento de 1990 fue pacífico. Se estuvo cerca de una matanza, cuando una escuadra de militares fue tomada presa en la Sierra por un grupo de

mujeres, lo cual fue considerado como una humillación para el Ejército. Finalmente, sólo un indígena murió, a causa del pánico de un joven militar. Sin embargo, el levantamiento dejó en la sociedad ecuatoriana una impresión extraordinariamente intensa, un sentimiento de duda y aún de miedo, que culminó en los funerales del indígena muerto en Riobamba. A partir de junio de 1990, se puede decir que la conciencia que los ecuatorianos tienen de ellos mismos, de su identidad nacional y de su mundo social, nunca volverá a ser como antes.

El 18 de marzo de 1996, hubo en Francia otro acontecimiento cuya publicidad al exterior no fue inmediata, pero que cambió de manera profunda la vida pública francesa. Trescientos africanos, hombres, mujeres y niños, la mayoría de ellos originarios de Malí, ocuparon la iglesia de San Ambrosio en París; todos compartían la misma situación, vivían en Francia como ilegales desde hacía varios años, es decir sin estatuto legal. Así empezó lo que es conocido como el movimiento de los indocumentados. Después de algunos días fueron expulsados por la policía y las autoridades eclesiásticas tuvieron ciertas dificultades para explicar a la opinión francesa que un templo de Dios podía ser, en esta ocasión, un lugar inhóspito. El movimiento se prolongó en un gimnasio, luego en un teatro y, finalmente, en otra iglesia —la de San Bernardo—, donde diez de los indocumentados empezaron una huelga de hambre. Los trescientos se quedaron allí hasta agosto del mismo año, cuando esta iglesia fue también violada por una intervención policial, esta vez contra la voluntad del cura; las imágenes de la brutalidad policial viajaron alrededor del mundo, suscitando indignación, especialmente en los países africanos. Mientras tanto, en todo el país, se formaron más de diez colectivos de indocumentados, ocupando iglesias y organizando huelgas de hambre. Durante estos cinco meses, los “indocumentados de San Bernardo” fueron el centro de la vida política, poniendo la cuestión de la inmigración —ya bastante explotada por la extrema derecha— en el corazón del debate público, haciendo salir a las calles docenas de miles de personas en su favor, provocando una multiplicidad de peticiones de intelectuales y artistas solidarios con ellos.

En marzo de 1996 se dio una ruptura, no sólo en la visión que los franceses tienen sobre los extranjeros y los inmigrantes, sino más bien en la concepción que tienen sobre la fundamentación del contrato que une a los miembros de la sociedad. Lo absurdo de las leyes de inmigración fue así reconocido por el gobierno derechista, pues impedía la regularización de una persona extranjera y, al mismo tiempo, no permitía

su expulsión del territorio francés, como en el caso de los padres indocumentados de niños franceses. En mayo de 1997, la primera medida que decidió el gobierno de izquierda fue publicar una circular definiendo criterios más amplios de legalización para los indocumentados; una de las primeras leyes preparadas por los diputados fue una nueva legislación para la adquisición de la nacionalidad francesa y sobre la política de inmigración.

Entre la ocupación de la iglesia de Santo Domingo por doscientos indígenas y la ocupación de la iglesia de San Bernardo por trescientos africanos, entre los huelguistas de hambre de Quito y los huelguistas de hambre de París, entre el levantamiento indígena en el Ecuador y el movimiento de los indocumentados en Francia, qué puede haber en común? A pesar de las diferencias históricas evidentes entre los dos contextos y más allá de las realidades sociológicas totalmente distintas, mi tesis es que ambos sucesos conciernen a una categoría considerada como marginal, pero que llega al corazón de la sociedad. Tanto los indígenas como los africanos pertenecen a la periferia del espacio social. Sus reivindicaciones cuestionan a la mayoría de los ecuatorianos y de los franceses sobre su identidad, su relación con el Otro, interrogando al Ecuador y a Francia sobre su misma existencia como Estados-nacionales y su justificación a través de la ideología republicana. Lo que confirma una observación sociológica clásica: es a menudo por sus márgenes que se transforman las sociedades.

EJERCICIO DE SOCIOLOGÍA PARALELA

Para entender de qué manera el levantamiento indígena y el movimiento de los indocumentados tocan al mundo social en su mismo centro, se deben recordar las razones profundas de estas movilizaciones.

Para los indígenas, la cuestión central es la tierra. La expropiación colonial y post-colonial de las propiedades ancestrales, el fracaso de la reforma agraria de 1964 que no impidió el empobrecimiento de los pequeños propietarios y la crisis económica con su ajuste estructural impuesto por las instituciones bancarias internacionales han producido, según la expresión oficial, una situación de "presión demográfica" que en realidad expresa una pauperización constante de los indígenas. Sin embargo, a través de la cuestión de la tierra, se manifiesta una rebelión contra una condición social y humana, por no ser reconocidos por las clases blancas dominantes ni en su universalidad como ciudadanos, ni en su diferencia como indígenas.

Para los africanos, la reivindicación principal es conseguir documentos. Por carecer del carnet de permanencia no tienen ningún estatuto jurídico. Aquí se debe aclarar un fenómeno fundamental pero muy poco conocido (incluso dentro de la población francesa) antes de este movimiento: la producción de la irregularidad. La representación común del indocumentado es aquella del clandestino, trabajador del tercer mundo que entra ilegalmente para conseguir un empleo. Esta imagen, ampliamente difundido por los políticos, permite construir un discurso aparentemente coherente y legitimar una práctica claramente represiva. Se explica a la opinión pública que existen dos categorías de extranjeros, con dos políticas correspondientes: los “legales”, para los cuales hay un deber de integración hasta de asimilación y los “ilegales”, para quienes se deben usar medidas drásticas, incluso encarcelamiento y expulsión. Este discurso tiene evidentemente un amplio consenso en la sociedad francesa.

Lo que revela el movimiento de los indocumentados es que no es tan simple como eso. Muchos de los ilegales han sido anteriormente legales o pueden tener una justificación válida para vivir en Francia. Por ejemplo, una persona puede tener su documento no renovado por las autoridades porque ha perdido su empleo o porque la situación laboral en su sector implica una preferencia nacional o porque ha olvidado solicitar la renovación; o un estudiante puede no conseguir su carnet por haber fallado en sus exámenes o haber cambiado de carrera de manera no justificada desde el punto de vista de las autoridades; o a una mujer se le puede impedir reunirse con su marido que reside legalmente en Francia, porque las condiciones de la vivienda son consideradas insuficientes, pues existe una política extraoficial que hace casi imposible el acceso de los extranjeros a la vivienda social; o a un hijo se le puede negar la visa para vivir con su familia por no haberla solicitado al mismo tiempo que sus hermanos. Sería larga la lista de situaciones de no reconocimiento de un derecho anteriormente considerado como protegido legalmente.

Las restricciones al asilo político han hecho cada vez más difícil la obtención del estatuto de refugiado, especialmente para los africanos, quienes tienen un nivel de rechazos superior al 95%; los cambios de criterios para la reagrupación familiar que permite a la mujer o a sus hijos reunirse con el padre en el suelo francés, han aumentado el porcentaje de rechazos del 15 al 75% en un año. Lo que revelan las historias de vida de los indocumentados es la mala fe de del discurso oficial para justificar políticas represivas; el límite entre legales e ilegales es indefinido, ya que el número de ilegales se incrementa

permanentemente con los legales convertidos en indocumentados o los legítimos que ya son más regularizados. En estas condiciones, la dialéctica de la integración de los buenos inmigrantes y el rechazo de los malos extranjeros, aparece como una manipulación demagógica. Cambiando sus leyes y modificando sus modalidades de aplicación, el mismo Estado vuelve a ser el que contribuye a producir el incremento de los indocumentados. Entre los indígenas del Ecuador y los indocumentados de Francia las diferencias son numerosas. La más evidente sigue siendo que mientras unos viven en su propio país, del cual se consideran desposeídos, los otros son extranjeros en el país donde viven y que los rechaza. Además, los unos piden tierras ancestrales, cuando los otros quieren documentos legales. Pero a pesar de esas diferencias, tienen dos rasgos fundamentales en común. El primero, estar privados de su ciudadanía y de su existencia cívica. El segundo, no aceptar más esta situación y haber salido de la sombra para reivindicar sus derechos a plena luz. La privación de la ciudadanía es relativa (política) en el caso de los indígenas, quienes son más bien ciudadanos de segunda clase. Es absoluta (jurídica) en el caso de los indocumentados, a los cuales se niega cualquier estatuto cívico. Esta diferenciación no es, sin embargo, tan marcada. A los indígenas se les rechazaba incluso la condición de seres humanos en el mundo colonial, recibiendo el derecho de votar en el Ecuador solamente al final de la década del setenta y sólo han tenido representantes en el Congreso nacional desde la mitad de los años noventa, lo cual indica cuán reciente es su existencia cívica. Los indocumentados, por definición, no tienen existencia legal, pero en ciertas situaciones se les reconoce derechos, como inscribir a sus hijos en la escuela o ser tratados en servicios públicos de salud y aún recibir ciertos subsidios de instituciones públicas de bienestar; lo cual revela que ellos no están totalmente fuera de la ley.

LA EXPERIENCIA DE LA PRIVACIÓN DE DERECHOS

La experiencia humana profunda que comparten los “sin tierra” del Ecuador, que no se reconocen en la ciudadanía incompleta que les otorga el Estado, y los “sin documentos” de Francia, que quieren ser reconocidos como ciudadanos por el Estado, es la de ser “hombres sin derechos”, si se puede decir, pensando en el “hombre sin calidad” de la novela de Musil. A pesar de las situaciones históricas y de los estatutos legales tan distintos, ambos se sienten privados de existencia política, tal como es definida a través del contrato social que liga a los miembros a la sociedad. Son considerados y se consideran ellos mismos como “sin derechos”.

La interiorización que los individuos hacen de esta condición es un elemento esencial del fenómeno. Son vistos como sin derechos por el Estado y sus representantes, y ellos mismos se ven como tales. Haciendo algunas historias de vida de indígenas en el Ecuador, hace algunos años, y de indocumentados en Francia, recientemente, me impresionó la similitud de las experiencias. Un mismo sentimiento de indignidad: “somos indios sucios”, decían los unos; “somos como perros, aún peor: a un perro, por lo menos, le dan de comer”, dicen los otros. Una misma culpabilidad, especialmente de los padres frente a sus hijos por no poder darles lo que necesitan y no presentarles una imagen respetable: los médicos consideraban a las mujeres indígenas como responsables del mal estado de salud y de nutrición de sus hijos; la enfermera de la escuela reclama a una mujer indocumentada por no pagar el costo del tratamiento de las caries de su hijo y le reprocha por no ocuparse de su familia. El mismo temor frente al Estado y sus instituciones: durante la epidemia ecuatoriana de cólera, cuando llegaba el equipo de salud pública a los pueblos o a las comunidades indígenas, la gente huía y escondía a los enfermos, porque se decía que los salubristas los llevaban al hospital y los mataban; muchos indocumentados no salen de su casa por miedo a la policía; un hombre chino que fue hecho preso por falta de carnet de permanencia y tuvo que dejar todo un día sólo a su hijo de un año llorando, hambreado y angustiado, tiembla ahora cada vez que sale a la calle.

Una consecuencia mayor de ser sin derechos es el de permitir, o de exagerar, los fenómenos de dominación y de explotación, por la ausencia de referencia jurídica —relativa en el caso de los indígenas, absoluta en el caso de los indocumentados. El hombre, y aún más la mujer sin derechos, no tienen recursos sociales, legales, ni económicos, lo cual saben muy bien aquellos que les dominan o les explotan. Por esto son presas ideales para empleos duros, mal pagados, sin seguridad social y representan una fuerza de trabajo dócil y barata, que se puede reducir a una condición casi servil. Así se ve en mujeres indígenas o indocumentadas, empleadas como criadas, que trabajan siete días por semana casi sin salario. En la esfera doméstica, el poder centrado en el hombre se ejerce sin límites, como se refleja en la violencia conyugal dentro de las familias indígenas. La ley misma puede servir de instrumento de dominación, las esposas indocumentadas de inmigrantes legales se ven secuestradas y aún amenazadas de ser denunciadas, por sus propios maridos o, en hogares polígamos, por sus co-esposas.

Finalmente, lo que hace más trágica esta condición de los sin derechos es el sentimiento de vivir una existencia sin sentido, de no tener valor para el mundo social. De tal forma, el paralelo con la expresión “el hombre sin calidad” se podría tomar de manera literal y radical para aplicarse a una condición humana; lo que se pierde es más que los derechos humanos, es la misma calidad humana.

Esta figura antropológica del hombre sin derechos merece entonces toda nuestra atención. Podría ser una de las figuras más significativas de este fin de siglo. Figura paradójica en un tiempo que habla por todas partes de Derechos humanos. Frente a este proyecto heredado de la Revolución francesa, a la vez humanista y universalista, la categoría del hombre sin derechos podría ser una verdad mucho más verdadera que la proclamación de un código de normas y de valores desiguales en el mundo.

Hannah Arendt fue la primera en reconocer la aparición de esta figura. Lo hizo en un texto corto en 1943 titulado *We refugees*, donde no solamente denunciaba la condición de los apátridas sino que anunciaba que podrían representar la vanguardia de sus pueblos. Desarrolló dicha idea algunos años después, en el capítulo “La declinación del Estado-nacional y el fin de los Derechos humanos”, de su libro sobre el imperialismo, refiriéndose a la situación de los judíos en particular y de los políticamente indeseables de una manera más general. Muestra cómo, a partir de la Primera Guerra Mundial, se desarrolla un proceso en el cual los mismos fundamentos de la conciencia política moderna son atropellados. El Estado-nacional se ve cuestionado por seres humanos que no son reconocidos por ningún Estado y no son reconocidos por ninguna nación. Los Derechos humanos pierden legitimidad, no solamente por no ser respetados, sino más bien por no aplicarse a aquellos que no pertenecen más a una comunidad política. “La desgracia más grande de los sin derechos [escribía Arendt] no es el de estar privados de vida (pública), libertad, búsqueda de la felicidad, igualdad frente a la ley, libertad de opinión y pertenencia a una comunidad —fórmulas que debían supuestamente resolver los problemas dentro de las comunidades—. Lo que caracteriza su condición no es solamente la de no ser iguales frente a la ley, sino que para ellos no existe ninguna ley; no es de ser oprimidos, sino que a nadie le interesa oprimirles”. Añadía “Ser privado de derechos, es antes que nada, ser privado de un espacio en el mundo, en el cual hacer las acciones significativas y las acciones eficaces”. Para Hannah Arendt, la figura del hombre sin derechos se sitúa precisamente en la articulación del Estado-nacional y de los Derechos humanos. Allí se revela

la imposibilidad práctica de éstos —los derechos universales— cuando aquello —el Estado nacional— no los hace respetar en tanto que derechos efectivos de los ciudadanos de dicho Estado. Lo universal y abstracto de lo humano sólo toma sentido dentro de lo particular y concreto de la ciudadanía, es decir, del ser político. Aquí probablemente se separan los destinos de los indígenas del Ecuador y de los indocumentados de Francia: para los segundos, mucho más que para los primeros, es su definición estrictamente jurídica la que implica su existencia como seres políticos.

Prolongando este análisis aún más radicalmente, el filósofo italiano Giorgio Agamben, en un artículo titulado “Más allá de los Derechos humanos”, formula la necesidad de pensar la figura del hombre sin derechos: “Es posible que si se quería estar a la altura de las tareas absolutamente nuevas, a las cuales estamos enfrentados hoy, deberíamos abandonar sin reservas los conceptos fundamentales por los cuales han sido pensados hasta ahora los sujetos de lo político (los humanos y los ciudadanos con sus derechos, pero también, el pueblo soberano, el trabajador, etc.) y reconstruir nuestra filosofía política a partir de esta figura única (del hombre sin derechos)”. En la suspensión de la ciudadanía, tal como la viven los indocumentados, se podría paradójicamente abrir una nueva definición de lo político, sin Estado ni nación: inversión utópica que obviamente no refleja la situación del mundo actual.

REGÍMENES DE HOSPITALIDAD Y LEGITIMIDAD

Si volvemos justamente al caso de los indocumentados de Francia, dos elementos parecen confirmar las propuestas de Hannah Arendt y Giorgio Agamben. En el primero, al salir los indocumentados de la clandestinidad, su existencia reemergió como una realidad de nuestras sociedades, que se interrogan sobre lo que se puede designar como sus regímenes de hospitalidad. El segundo va más allá de sus condiciones específicas, los indocumentados producen evoluciones profundas en dichas sociedades y en particular en lo que se puede llamar sus regímenes de legitimidad.

Por un lado, todo nos muestra que los indocumentados no representan una categoría transitoria, anecdótica o marginal. Cuando el nuevo gobierno francés de izquierda trató en 1997 de enfrentarse al problema, emitió una circular ministerial en la cual se definían los criterios para la regularización de esta condición. Dicha apertura administrativa dio lugar a más de 150 mil demandas de indocumentados que esperaban el reconocimiento de su situación jurídica. Sin entrar en el detalle de la

circular, los criterios propuestos o los argumentos que la justifican, es ya evidente que no ha solucionado el problema. Por un lado, no todos los indocumentados han pedido su legalización, algunos al no entrar dentro de los criterios no quieren dar a conocer su existencia a las autoridades estatales. Por otro lado, el carácter restrictivo de los criterios hace que alrededor de la mitad de los solicitantes, en particular los solteros, no hayan conseguido su legalización.

Eso quiere decir que se quedan sobre el territorio francés docenas de miles de extranjeros sin estatuto jurídico, aún después del proceso de regularización. Cuando se pregunta a los políticos franceses, el por qué no se ha hecho una regularización masiva como se hizo en Francia en 1981 y en Italia o España en el periodo reciente —sabiendo que hacerlo no crearía ningún problema social o económico— contestan que ello abriría las fronteras a otros extranjeros.

Aquí merece referirse a una de las paradojas de la globalización: al mismo tiempo que se reclama y se obtiene cada vez más libertad para la circulación de los bienes, se cierran más las fronteras para los hombres; en un mundo global, la única forma aceptada de circulación de seres humanos concierne al turismo. Pero, en un mundo desigual y violento como éste, no se pueden evitar los movimientos humanos de los que huyen de la miseria o de la represión en sus propios países, como no se puede impedir tampoco que los cónyuges, los padres y los hijos traten de reunirse. Como no se les quiere reconocer un estatuto jurídico, la presencia de un número creciente de extranjeros sin derechos creará, en los próximos años, una realidad estructural y permanente en la sociedad francesa.

Esta situación nos invita a interrogarnos sobre los principios que fundan nuestra hospitalidad. En un libro reciente, el filósofo francés Jacques Derrida propone una distinción entre una hospitalidad universal —generosa pero impracticable— y una hospitalidad selectiva —cuya restricción es la condición para que pueda ser efectiva dicha hospitalidad. Retoma así, bajo una nueva retórica, la afirmación del ex Primer ministro Michel Rocard cuando dijo que Francia no puede “recibir toda la miseria del mundo”. El límite entre las dos formas de hospitalidad es sin embargo difícil de encontrar en la práctica. ¿De qué lado pondremos los cada vez más numerosos que piden hospitalidad por razones políticas, económicas o familiares? La cuestión no es la existencia de las dos modalidades, sino más bien los criterios para definir quién puede aspirar a la una o a la otra. Aquí se definen los regímenes de hospitalidad.

Por otro lado, la condición de los extranjeros indocumentados nos invita a una reflexión, sobre el fundamento de los principios de legitimación en nuestras sociedades. ¿Quién es legítimo en el mundo social? ¿Sobre qué argumentos se decide que alguien no lo será? En el caso de la inmigración, es claro que su legitimidad ha disminuido considerablemente en los últimos años con la crisis económica, en la cual sirven frecuentemente de chivos expiatorios. Por ejemplo, en 1984, se realizó un consenso unánime de los diputados, de derecha e izquierda, para votar una ley dando un carnet de permanencia de diez años a extranjeros que tenían ciertas características de integración o que podían justificar su deseo de instalarse en Francia. Pero al final de los años noventa, la mayoría de la Asamblea acordó restringir la política de inmigración y el gobierno de izquierda sólo acepta a los que regularizan un carnet transitorio de un año. Aún más que la legitimidad de los inmigrantes, se percibe una evolución de los valores en que se funda la legitimidad.

Como Gérard Noiriel lo ha mostrado, el derecho de asilo se ha ido restringiendo en Europa durante las últimas décadas. En Francia han aumentado los rechazos de peticiones de asilo por el Oficio nacional para los refugiados y se nota una disminución de las demandas; lo que significa que los mismos extranjeros han interiorizado la pérdida de crédito de la legitimidad política. Se observa, al mismo tiempo, que el número de autorizaciones provisionales de estadia por razones humanitarias —que se refieren concretamente a enfermedades graves sin tratamiento en los países de origen de la persona—, ha crecido regularmente, aún bajo gobiernos derechistas y leyes restrictivas; a tal punto que las organizaciones que ayudan a los indocumentados, les sugieren presentar sus demandas en este rubro —cuando es médicamente aceptable—, incluso para refugiados que solicitan el asilo. Esto significa que la legitimidad de lo político, representado por el asilo, cede ante la legitimidad de lo humanitario.

La cuestión de la legitimidad no se restringe únicamente a los indocumentados, concierne a todos los inmigrantes, aún legales. Ningún extranjero está totalmente protegido de la posibilidad de volverse un día un indocumentado porque, poco a poco, se le niega la evidencia de su ciudadanía y de sus derechos. En el debate parlamentario alrededor de la ley sobre inmigración de 1997, un diputado de derecha moderada declaró que en su región, en el sur del país, el problema no era tanto de los indocumentados, sino más bien de los extranjeros, “hay demasiados lo que causa muchos problemas”. En una entrevista con periodistas, el ex Primer ministro Edouard Balladur propuso la creación de una comisión

para discutir la preferencia nacional, tema muy querido por la extrema derecha.

Al considerar solamente a los indocumentados o aún a los inmigrantes, en la discusión de los principios de legitimación, se daría un error. Estos regímenes conciernen al conjunto de la sociedad y se manifiestan cada vez que se inmiscuye la posibilidad de identificar diferencias dentro del mundo social. Se concretan así, insidiosamente, fronteras internas dentro de la población francesa, en función del origen, del apellido o de la apariencia física. Cuando un joven francés de quince años fue muerto por otro de la misma edad, se dijo que el asesinato era un crimen racista cometido por un marroquí, cuando en realidad se trataba de un francés de padres marroquíes. El lenguaje del origen y de la raza reemplaza el vocabulario de la nacionalidad y de la ciudadanía; en el mundo occidental, en un pasado no tan lejano, la ley contemplaba la pérdida de la nacionalidad y de la ciudadanía para ciertas categorías de la población a causa de su origen y de su supuesta raza.

Hablando de "guerra de razas", Michel Foucault escribía que "en el fondo, la otra raza no es aquella venida del exterior, sino aquella que permanentemente se infiltra en el cuerpo social a partir de él". Hay que estar muy atento a estos deslizamientos de las fronteras que las sociedades trazan dentro de ellas mismas. Esto concierne evidentemente también al mundo andino y las distinciones que históricamente se han producido entre sus ciudadanos con criterios de origen y de raza. Así, superando el registro restrictivo de la legalidad, dentro del cual se definen los indocumentados, los regímenes de legitimidad abren un interrogante más amplio sobre los fundamentos de la ciudadanía, que conciernen tanto a la sociedad francesa como a la ecuatoriana.

Es la lección del levantamiento indígena y del movimiento de los indocumentados. Figuras emblemáticas del hombre sin derechos, nos propondrían una reflexión radical sobre los valores antropológicos que fundamentan el contrato social y la comunidad política en el mundo de hoy.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben G. (1995), *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Payot-Rivages, Paris.
- Almeida I., Almeida J., Bustamante S. et al. (1991), *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, ILDIS-El Duende-Abya Yala, Quito.
- Arendt H. (1982), *L'impérialisme*, Fayard, Paris.
- Derrida J. (1997), *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris.
- Fassin D., Morice M., Quiminal C. (1997), *Les lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, La Découverte, Paris.
- Foucault M. (1997), *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*, Hautes Etudes-Gallimard-Seuil, Paris.
- Musil R. (1956), *L'homme sans qualité*, Seuil, Paris.
- Noiriel G. (1991), *La tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe 1793-1993*, Calmann-Lévy, Paris.