

Resistere al burnout con justice-doing

Di Vikki Reynolds

Traduzione di Tiziana Borgese

Titolo originale: *Resisting burnout with justice doing*

International Journal of Narrative Therapy and Community Work

2011 No. 4, pg 27-45 www.dulwichcentre.com.au

<https://vikkireynolds.ca/writings/articles/>

Vikki Reynolds è supervisor terapeutica/attivista interessata alla liberating justice, alla resistenza e alla solidarietà, a partire dai margini del nostro lavoro fino al suo nucleo etico. L'esperienza terapeutica di Vikki include la supervisione clinica e la terapia con rifugiati e sopravvissuti a tortura, con counsellors dei servizi di salute mentale e dei servizi per le dipendenze e lavoro accanto a comunità transgender e queer. Vikki può essere contattata via www.vikkireynolds.ca

In questo elaborato critico l'individualismo e la neutralità del burnout e offro un approccio di resistenza al burnout attraverso la sostenibilità collettiva supportata da justice-doing. Ciò richiede una comprensione dell'etica collettiva e del dolore spirituale che tratteniamo in qualità di operatori¹ e terapeuti quando siamo costretti a lavorare contro i nostri principi etici. Descrivo il ruolo del justice-doing e della solidarietà in relazione alla nostra sostenibilità e le pratiche che possono promuovere collettivamente la nostra sostenibilità, inclusa l'adozione di Earth Democracy, la co-creazione di etica collettiva, la contestazione del cinismo, occuparsi di obiettivi non-misurabili e le pratiche di restituzione. Riconduco il rimanere vivi nel nostro lavoro all'amore terapeutico e possibilmente rivoluzionario e rifletto sulle potenti trasformazioni che il nostro lavoro ci offre. Affronto la possibilità di connessione con il divino sociale e la trasformazione dei contesti di ingiustizia sociale nei quali gli utenti vivono e noi lavoriamo.

Keywords: burnout, sustainability, justice doing, spiritual pain, collective ethics, solidarity

Un medico compassionevole e un'infermiera insistono affinché io prometta loro che non porterò a casa con me un utente disperato. Il nostro utente, un anziano uomo malato, andrà per strada quando il servizio per le dipendenze chiuderà. Siamo già un'ora oltre l'orario di chiusura. Non c'è posto letto nelle strutture per disintossicazione; gli operatori dell'ambulanza non valutano la necessità di pronta emergenza; i servizi di supporto non possono intervenire perché c'è un mandato per il suo arresto; la polizia dice di avere un mandato ma non lo arresteranno a quest'ora; e non ci sono posti letto nei rifugi per senzatetto. Armata di indumenti puliti di seconda mano, che lui rifiuta di indossare finché non potrà fare una doccia, gli sto accanto mentre striscia nella fila per gli alloggi di emergenza dove alcune ore di attesa gli daranno la possibilità di ottenere lo spazio per un materasso a terra. Tornerò al servizio: mi sto girando. So che non sarò mai in grado di dimenticare questo momento in cui gli ho fisicamente voltato le spalle. Nulla nella mia formazione

¹ [NdT: l'autrice parla di 'community workers' riferendosi agli operatori che lavorano sul territorio e in strutture dello stesso]

professionale mi ha preparato alle ondate di vergogna, tradimento e disonore che mi attraversano. Metto un piede dietro l'altro e mi allontanano da quest'anziano sofferente. Torno alla compagnia del medico e dell'infermiera e cerchiamo di impedirci reciprocamente di portare quest'uomo a casa con noi. Io ancora lo cerco.

Introduzione

Non credo che in qualità di terapeuti e operatori ci stiamo bruciando. Il problema del burnout non è nelle nostre teste e nei nostri cuori, ma nel mondo reale dove c'è mancanza di giustizia. Le persone accanto alle quali lavoro non mi bruciano e non mi feriscono, mi trasformano, mi stimolano e mi ispirano. Ciò che mi danneggia sono le ingiustizie e le indegnità subite dai miei utenti e la mia frustrante incapacità di cambiare personalmente le strutture sociali ingiuste con le quali si scontrano e nelle quali vivono (Reynolds, 2009). Il mio posizionamento etico nella supervisione a fianco degli operatori che stanno resistendo al burnout cerca di essere un ponte tra il mondo dell'attivismo e il lavoro di comunità e terapia, ed è influenzato da spirito di giustizia sociale, pratiche di solidarietà e un'etica di resistenza (Reynolds 2002, 2008, 2010a).

In questo scritto descriverò un'analisi di burnout e, offrirò un approccio per resistere allo stesso, che è spalleggiato da justice-doing. Ciò richiede una comprensione dei principi di etica collettiva e del dolore spirituale che ci portiamo dentro quando siamo costretti a lavorare contro i nostri principi etici. Descriverò il ruolo della solidarietà e pratiche che favoriscono collettivamente la nostra sostenibilità. Per finire collegherò il restare completamente vivi nel nostro lavoro con l'amore rivoluzionario, e rifletterò sulle potenti trasformazioni che il nostro lavoro ci offre e le possibilità di connessione con il divino sociale (Lacey, 2005). Questo articolo contiene molte idee e non è inteso come un'esplorazione approfondita della prassi, ma come un invito a considerare alcune modalità che possiamo prendere in prestito dal mondo e dal lavoro dell'attivismo. Impegnarsi in justice-doing forma un desiderio collettivo che diventa qualcosa di più che mera resistenza ai danni che fanno parte del nostro lavoro. In qualità di operatori e terapeuti, nell'arco della nostra vita, vogliamo essere totalmente vivi, aperti alla trasformazione e utili alle persone per mezzo del nostro lavoro, sia esso retribuito o meno.

Quando parlo di resistere al burnout attraverso justice-doing, mi riferisco a qualcosa di diverso dal gestire la 'trasmissione di stress traumatico' (Hernandez et al, 2007, p. 231), Trauma Vicario (McCann & Pearlman, 1990), Stress Traumatico Secondario (Figley, 1998), Burnout (Figley, 1998), Compassion Fatigue (Figley, 2002), o Disturbo da Stress Empatico (Weingarten, 2004)¹. Credo che il problema del burnout non sia nella mente degli operatori e che gli utenti non l'abbiano collocato lì. Le nostre difficoltà hanno la loro radice nell'ingiustizia della società e per questo la mia risposta al nostro lavoro è collettiva e relazionale, sostenuta da spirito di solidarietà e connessa a un'etica di justice-doing che include utenti, operatori, comunità e società. Sto suggerendo la co-creazione di qualcosa come Earth Democracy (Shiva, 2005), che rispetti dignità, interconnessione e sostenibilità della vita in tutti i suoi ambiti.

Burnout è un'idea molto strutturata sull'individuo, come se ci fosse qualcosa di personale che ci rende o meno all'altezza di questo lavoro. Credo che in prevalenza ciò che viene chiamato burnout ci dice di più sulla nostra società di quanto non dica sui singoli operatori. Non nego che in qualità di terapeuti e operatori possiamo essere danneggiati ed esperire dolore nell'esercizio del nostro lavoro, anche fino al punto estremo di sentire la necessità abbandonare o sospendere per dei periodi. Ciò che contesto è l'accusa prescrittiva e individualizzata che, nel porre il burnout a onere degli operatori, oscura e rende invisibili i contesti di ingiustizia sociale in cui operiamo e colpevolizza gli utenti per i danni che subiamo (Reynolds, 2008, 2010a).

Credo che abbiamo la responsabilità etica di impegnarci in un'autocura sufficiente a renderci capaci di essere completamente presenti con gli utenti, mantenere la loro sofferenza al centro e portare speranza nel lavoro. Eppure può sembrare autoindulgenza occuparci della nostra sostenibilità contro lo scenario di dolore e sfruttamento che vivono i nostri utenti.

Burnout ci fa sembrare giocattoli con le batterie scariche. Come se non stessimo facendo abbastanza yoga o bevendo abbastanza acqua e queste sono cose importanti, io faccio yoga e bevo acqua ma l'auto-cura non basta a compensare le questioni di povertà, violenza e dignità di base per le quali le persone soffrono. Nessuno dei sostenitori dell'auto-cura suggerisce che questa possa creare i necessari cambiamenti pratici nella realtà giornaliera degli utenti. Secondo la Public Health Agency of Canada, vi sono dodici determinanti di salute, la prima di queste è reddito e status sociale (2006). Lo yoga non crea più alloggi né rende le pensioni sociali più adeguate.

Focalizzarsi sull'auto-cura degli operatori non fa nulla per affrontare le determinanti sociali della salute con le quali gli utenti combattono.

I costi delle nostre società ingiuste ricadono su quanti sono impoveriti e marginalizzati, e i cui diritti umani sono ignorati e abusati, e i counsellors che lavorano loro accanto sopportano il dover testimoniare questa sofferenza che altri counsellors hanno il privilegio di poter scegliere di non vedere (Reynolds, 2008). Quando l'auto-cura viene prescritta come antidoto per il burnout, il peso di lavorare in contesti di ingiustizia ricade sulle spalle dell'operatore come individuo. Lavorare accanto a persone con più denaro, risorse e status più raramente provoca ciò che viene chiamato burnout e può far apparire gli operatori più professionali. Non mi sto impelagando in una falsa gerarchia del dolore, in quanto la sofferenza di ognuno è reale, sto mettendo a fuoco alcune importanti differenze di privilegio. In qualità di operatori non vogliamo essere contrapposti l'uno all'altro, il problema di restare vivi nel lavoro fa parte di un progetto costruito in modo molto individuale. Tuttavia, le questioni sono di ordine sociale e richiedono volontà politica, risorse imponenti, azione diretta e responsabilità collettiva.

1. Justice-doing

L'attivismo mi ha insegnato a strutturare il lavoro di giustizia sociale nella mia vita. Non è né hobby, né ossessione, è l'impegno verso un modo di essere nell'arco della vita che riguarda tutto il mio lavoro, retribuito o meno. Ci sono insegnamenti in ogni filo della ricca tela delle professioni d'aiuto a favore della chiara presa di posizione degli operatori verso il justice-doing: per contestare lo status quo e affrontare la questione politica dei nostri tempi (James 1995). Lo psichiatra martinicano Franz Fanon, smascherò il mito della neutralità in psichiatria nei suoi primi scritti a proposito dell'ampio uso della tortura da parte del governo francese durante la guerra d'indipendenza algerina e fece parte di una tradizione di teorici anti-colonialisti che affrontavano sempre il tema del potere delle professioni d'aiuto (1963, 1967). Il lavoro di comunità, il lavoro sociale, la terapia e il counselling hanno in comune ricche e diverse tradizioni di resistenza alla neutralità, a dispetto dell'impatto e dell'inevitabile potere che la neutralità e l'oggettivismo ancora possiedono nel nostro lavoro. Operatori sociali critico/radicali hanno storicamente sostenuto una pratica in linea con i valori della resistenza alla neutralità, rispondendo a principi etici, mantenendo una critica verso i sistemi d'aiuto e lavorando per cambiare il contesto sociale dei problemi (Furlong, 2008; Furlong & Lipp, 1995). Quando mettiamo in pratica justice-doing nel nostro lavoro, non siamo in un territorio nuovo, ma ci stiamo intrecciando con queste ricche e diverse parti della storia, nonostante queste parti di storia non vengano sempre raccontate, insegnate oppure onorate.

Se adottiamo il justice-doing come lavoro useremo il nostro potere di operatori e terapeuti per trasformare i contesti sociali di oppressione. Con questo intendo dire lavorare per cambiare le reali condizioni di vita delle persone piuttosto che aiutarle ad adattarsi all'oppressione. Noi problematizziamo e criticiamo i costrutti di neutralità, oggettivismo e professionismo disimpegnato. Decostruzione del potere e lettura delle relazioni di potere (Foucault, 1972, 1980; Derrida, 1978) sono brillanti contributi alla just practice, ma noi speriamo anche di creare qualcosa di nuovo e liberatorio nelle nostre società (Cushman, 1995, 2006). Secondo me, ciò implica il partecipare ad attivismo d'azione quando questo rappresenta una buona tattica di cambiamento. Come disse il filosofo tedesco Karl Marx, il punto non è soltanto quello di interpretare il mondo, ma di cambiarlo (1994, p. 118).

Indirizzare il tema dolore privato/questioni pubbliche viene da varie tradizioni di attivismo. Quando parlo dell'individualizzazione di ingiustizia e della privatizzazione del dolore (come la criminalizzazione della povertà), mi sto collegando proprio alle ricche storie provenienti dalle due tradizioni: di attivismo e professionale. I primi insegnamenti che ho ricevuto in cui era citato l'incrocio tra questioni pubbliche e problemi privati venivano dal femminismo. 'Il Personale è Politico' è il titolo di un articolo che la femminista radicale americana Carol Hanisch ha scritto nel 1970, nonostante non rivendichi la frase né l'idea. Hanisch scrive: 'Ci hanno disprezzato a non finire per aver portato i nostri cosiddetti "problemi personali" sulla scena politica'². Nel lavoro di comunità, Kiwi Tamasese del team Just Therapy di Aotearoa/Nuova Zelanda parla di 'questioni private, problemi pubblici'³ (2001). Imelda McCarthy, del team Fifth Province in Irlanda, scrive di come i 'problemi pubblici diventano questioni private e privatizzate'⁴ nella pratica terapeutica (2001, p. 267). Sono affiancata da queste professioniste e siamo collettivamente sostenute da una ricca storia di voci che legittimano il justice-doing. Come molti operatori, non sono mai stata neutrale riguardo alla povertà, all'abuso sessuale o alla tortura – sono contro. Essere neutrali in questi contesti può diventare una posizione politica a favore dello status quo.

2. Etica collettiva

L'etica collettiva è costituita da quegli importanti punti di connessione che ci legano come terapeuti e operatori. Nella maggior parte del nostro lavoro tale etica passa inosservata, ma forma la base della solidarietà che ci ha unito e che ci tiene insieme. Ho trovato utile fare una mappatura dei principi di etica collettiva all'interno delle equipe al fine di sollecitare l'impegno di tutti verso questi principi e creare significati condivisi. Identificare i principi etici adottati collettivamente può favorire una ricca critica e accordi più chiari. In qualità di operatori non dobbiamo creare principi etici collettivi perfetti, in quanto basi di partenza e distinzioni nelle nostre posizioni etiche possono offrire molteplici possibilità di espandere la nostra utilità.

Ciò che è importante è mettere in atto i nostri principi etici. È nel fare che l'etica si rivela. La teoria, intesa come le idee che supportano il nostro lavoro, si rivela attraverso l'esame della pratica professionale o di quello che facciamo (Reynolds, 2010b). Entrambe, teoria e prassi, sono in relazione con le nostre linee di principio etico. Questa indagine all'interno della relazione tra le nostre posizioni etiche e le nostre teorie e prassi è riportata nell' 'ermeneutica del sospetto'⁵ del ricercatore qualitativo norvegese Steinar Kvale dove ogni affermazione rimane in sospeso fin tanto che la prassi non dimostra di poter rivelare la teoria. L'ermeneutica è l'arte dell'interpretazione che resiste verità autoritative e considera significati multipli provenienti da voci diverse².

Un'ermeneutica del sospetto invita una fiduciosa, ma anche scettica posizione che richiede che noi ci mettiamo a distanza critica dai principi etici che reclamiamo e apre la possibilità che la nostra prassi si riveli in qualcosa di diverso dalla nostra intenzione. Per esempio, quando le equipe mi dicono che essere centrate sull'utente è considerato un principio di etica collettiva, io chiedo come ciascuna azione pone gli utenti al centro del lavoro e che cosa ne direbbero gli utenti di quest'affermazione. Questo scetticismo fiducioso ci invita a porci di continuo le seguenti domande su come facciamo eticamente ciò che gli attivisti chiamano 'walking the talk'⁶:

² [NdT 'They belittled us to no end for trying to bring our so-called "personal problems" into the political arena']

³ [NdT 'private issues, public problems']

⁴ [NdT 'public problems become private and privatized issues']

⁵ [NdT 'hermeneutics of suspicion']

⁶ [NdT passare dalle parole ai fatti]

- Quali sono i principi etici che ti hanno portato a fare questo lavoro? Quali modi di essere in questo lavoro valorizzi, senti vicini, magari anche sacri? Quali principi etici sono richiesti per il tuo lavoro senza i quali non saresti in grado di lavorare?
- Qual è la storia della tua relazione con questi valori e principi etici? Chi ti ha insegnato questo? Come si sono manifestati nella tua vita e nel tuo lavoro?
- Quali etiche o valori possediamo collettivamente?
- Quali etiche sono vive nel nostro lavoro quando lo svolgiamo nel modo che i nostri utenti reputano più utile?
- Come svolgiamo il nostro lavoro in modo da renderlo coerente ai nostri principi di etica collettiva?
- Come può il rimaner vicino ai nostri principi di etica collettiva promuovere la nostra sostenibilità e trasformazione nel tempo?

3. Dolore Spirituale

Credo che dolore spirituale e isolamento siano modi più utili per capire i danni che gli operatori delle professioni d'aiuto subiscono nello svolgere il loro lavoro di quanto non lo siano le idee individuali e prescrittive del burnout. Quando i counsellors sono in grado di lavorare in accordo con i loro principi etici la sostenibilità diventa possibile (Reynolds, 2009). Ma le strutture sociali e le risorse limitate, che forzano i counsellors a lavorare in modi che vanno contro la loro etica generano ciò che io chiamo dolore spirituale. Il dolore spirituale di cui parlo è la discrepanza tra ciò che è considerato rispettoso, umano, generativo e i contesti che ci chiamano a violare le nostre credenze profonde e l'etica che ci ha portato al lavoro terapeutico e di counselling.

Molti terapeuti e operatori trovano immediata risonanza con questo concetto di dolore spirituale. Credo che il dolore spirituale è ciò che porta molti a lasciare il nostro lavoro. Spesso il dolore estremo e l'oppressione di cui soffrono gli utenti accanto ai quali lavoriamo, o il modo di essere degli utenti stessi, vengono accusati di bruciare gli operatori. Secondo la mia esperienza, il più delle volte non sono gli utenti, il loro modo di essere, né la loro sofferenza ciò che terapeuti e operatori non riescono a sopportare, bensì i contesti di ingiustizia che non ci permettono di lavorare in modo allineato ai nostri principi etici.

Promuovere la sostenibilità a fronte di tale dolore spirituale è difficile quando le ingiuste condizioni di vita delle persone non migliorano e noi viviamo il nostro lavoro come se stessimo spalando acqua. Lavoriamo molto e lavorare di più non funziona. L'odore di una particolare incompetenza individuale incomincia a insinuarsi. Questo è lo sporco lavoro dell'isolamento (Reynolds, 2009).

Impariamo il nostro lavoro sulle spalle degli utenti. Credo che questa è una dura, spesso non detta verità del nostro lavoro collettivo. Il nostro lavoro non è innocente e in qualità di counsellors non soffriamo le conseguenze peggiori della nostra incompetenza o della mancanza di esperienza: ne soffrono gli utenti. Ciò può essere paralizzante per i counsellors e richiede la nostra solidarietà e impegno professionale.

La cura dell'operatore è al centro del mio lavoro e, quando un operatore sta provando dolore spirituale è quasi un imperativo professionale per me entrare e alleggerire questo malessere. Durante le discussioni dei casi spesso accade che i counsellors parlano di episodi in cui hanno trasgredito nei confronti degli utenti, generando da parte di altri operatori commenti di denigrazione verso l'utente, in modo da far apparire il comportamento non etico plausibile. Ciò non è fatto con cattive intenzioni. Tuttavia, nelle equipe staff-centrate, le politiche di cortesia e la nostra esigenza di appianare le cose per dare priorità all'armonia delle relazioni interpersonali (Allan Wade, comunicazione personale, 2010) rispetto a una critica che porta a relazioni più giuste, ci invitano ad appianare le cose con i colleghi. Ciò non è di beneficio all'operatore che trattiene il dolore spirituale di trasgressione della dignità dell'utente e dei suoi stessi principi etici. Appianare richiede inoltre patologizzare attacchi contro l'identità (Goffman, 1963) dell'utente. Vedo questo dolore spirituale come una potenziale risorsa (Bird, 2006) per l'operatore, un

sentirselo-nelle-ossa, la cui immediatezza esige un'indagine etica. Di seguito vi sono alcune domande per indagare la relazione con il dolore spirituale:

- Quale principio etico o modo di essere che rispetti nel tuo lavoro hai trasgredito? Perché questo principio è importante per te? Come hai agito per trasgredirlo?
- Perché questo dolore spirituale è presente in questo momento, nel lavoro con questa persona e in questo contesto?
- Considerando che hai agito in modo che non è in linea con ciò che più rispetti nel tuo lavoro, cosa potrebbe significare l'assenza di dolore spirituale?
- In che modo ti prenderai la responsabilità delle tue azioni con l'utente e inizierai a recuperare la relazione? Come possiamo sostenerti in questo lavoro di assunzione di responsabilità?
- Come puoi tener vicina quest'esperienza di dolore spirituale e usarla in futuro per ri-member[are]⁷ (Myerhoff, 1982; Madigan, 1997) la relazione che hai con i tuoi principi etici?
- Cosa dice sulla relazione con i tuoi principi etici il fatto che hai portato questa cosa all'equipe?
- Quali conoscenze in merito ai nostri principi di etica collettiva possono aver facilitato il parlare di questo? Come può questa trasgressione essere utile a tutti noi collettivamente?

Queste domande riflessive (Tomm, 1987; Madigan, 2011) parlano a ciò che il terapeuta narrativo australiano Michael White chiamerebbe l'assente ma implicito (2000a), e richiedono una risposta immediata da parte dell'operatore. Qui, occuparsi del dolore spirituale e dell'indagine etica che questo richiede, può aiutare gli operatori a muoversi in linea con le proprie posizioni etiche. A dispetto del malessere, incoraggio gli operatori a ingaggiarsi il più possibile col proprio dolore spirituale, a sentirlo e tenerlo vicino. Nel mio lavoro al fianco di professionisti resisto all'opportunità di centrare il mio ruolo sulla risoluzione del problema, al contrario divento curiosa circa i modi in cui il dolore spirituale ci parla della nostra etica. Incoraggio gli operatori a subodorarlo, accoglierlo e a rispondere in linea con la nostra etica collettiva.

4. Solidarietà

Insegnamenti provenienti dalla solidarietà mi dicono che un gruppo è più utile anche di singoli individui potenti: più persone, molto meglio⁸. La mia comprensione di solidarietà deriva dalle venerande tradizioni attiviste dell'immaginare un'etica collettiva, cercare pratiche comuni di resistenza all'oppressione (Wade, 1996) e promuovere justice-doing. La solidarietà ci dice che i giusti modi di essere sono interconnessi allo stesso modo in cui lo sono i nostri sforzi e le sedi di resistenza. Noi siamo destinati a fare questo lavoro insieme. No One Is Illegal, un gruppo attivista anticolonialista dice: 'Oppressioni incrociate. Resistenza unita'⁹ (n.d.). Mi rincuora il loro invito a guardare a tutte le nostre azioni di justice-doing come azioni vagamente legate a uno spirito di solidarietà. Il lavoro di justice-doing è profondamente collaborativo e vi sono molti percorsi: 'Facciamo questo lavoro sulle spalle altrui e noi spalleggiamo altri' (Reynolds 2010a).

Strutturare la nostra comprensione di sostenibilità come compito collettivo ci invita a muoverci verso altri operatori per sostenerli e supportarli, per essere solidali con loro e per offrire loro la nostra speranza di una società giusta. Ciò è ovviamente reciproco in quanto anche noi saremo rafforzati da altri. La solidarietà rende il progetto della nostra sostenibilità meno arduo e tanto più possibile. La solidarietà consente inoltre alleanze imperfette, in cui si crea abbastanza fiducia reciproca da far sì che la critica possa essere espressa, sentita e confutata responsabilmente. Solidarietà e partenariato imperfetto rendono possibile il fatto che quelle difficili ma necessarie conversazioni sul nostro lavoro vengano vissute come qualcosa di diverso da biasimo

⁷ [NdT re-member che si traduce in 'ricordare' è usato dall'autrice in doppio senso – vedi autori citati.]

⁸ [NdT l'autrice usa 'more better' che equivale a 'più meglio' senza metterlo tra virgolette]

⁹ [NdT 'Intersecting oppressions. Uniting resistance']

e accusa. In questo modo, lo spirito di solidarietà ci ispira a un miglior servizio verso i nostri utenti (Reynolds, 2010b).

Per esempio, in qualità di counsellors, infermieri e detox workers¹⁰ nei servizi per le dipendenze ricorriamo agli operatori e ai medici della salute mentale per ricoverare gli utenti. Questi operatori vengono messi nella posizione di dover individualmente usare il loro potere e prendersi la responsabilità di togliere a qualcuno l'autonomia e affidarlo alle istituzioni. Questa grave responsabilità è compito della società, tuttavia ricade individualmente sull'operatore. Quelli di noi che non devono fare queste scelte, o usare tale potere, possono star lì a giudicare mantenendo le mani pulite da questo lavoro non certo innocente, che un operatore della salute mentale mi ha descritto come 'straziante'. A volte la nostra reazione sociale collettiva riguardo al ricovero coatto rimanda la responsabilità all'operatore in modo individuale per la mancanza di soluzioni sociali dignitose. Come se questa difficile scelta fosse una scelta personale dell'operatore (White, 2002). Ignoriamo il nostro compito di creare opzioni più giuste quando lo limitiamo al giudizio dell'operatore che riteniamo responsabile. Questo è il tipo di divisione ingiuriosa che la solidarietà può trasformare (Reynolds, 2010c). L'educatore critico brasiliano, Paulo Freire, insegna che la solidarietà va oltre il nominare oppressioni e oppressori e 'richiede la trasformazione di sé stessi, delle istituzioni e del mondo'¹¹ (2001).

Lavorare in contesti in cui manca la giustizia sociale può sedurci a pensare che dobbiamo fare tutto, qui è dove la solidarietà e l'etica collettiva diventano per noi una grande risorsa. La sostenibilità richiede che bilanciamo responsabilità e potere (Reynolds, 2010a). Non possiamo essere responsabili per l'abbondanza dei bisogni, ma soltanto per quel lavoro che è in nostro potere realizzare. Lo spirito di solidarietà ci invita a testimoniare e a connetterci con l'importante lavoro di altri, aiutandoci a visualizzare il nostro lavoro collettivo in modo sia fattibile che sostenibile.

5. Promuovere sostenibilità collettiva

Secondo me, la sostenibilità esprime una vitalità, una presenza di spirito e una genuina connessione con gli altri. Richiede di più che andare avanti, di più che resistere al burnout, di più che mantenere una presa disperata sulla speranza, eppure comprende tutte queste capacità. Siamo sostenuti sul lavoro quando siamo in grado di essere coinvolti completamente e sull'aspetto relazionale, quando rimaniamo connessi alla speranza e quando riusciamo a essere utili agli utenti nel corso del tempo (Reynolds, 2010b). Promuoviamo sostenibilità nelle relazioni reciproche, non con una serie di progetti isolati e individuali. Ho interesse nella nostra cura collettiva e nella nostra sostenibilità collettiva, che è reciproca, comune e indissolubilmente legata a pratiche animate da solidarietà.

Sono ispirata da questioni che non riguardano tanto la resistenza al burnout, quanto il come possiamo agire con solidarietà per promuovere la nostra sostenibilità collettiva e mantenere lo spirito della nostra etica collettiva vivo nel nostro lavoro e nella nostra vita:

- Come possiamo rimanere connessi alla nostra vitalità?
- Come manteniamo la nostra etica collettiva in modo più completo?
- Come possiamo agire in solidarietà per mantenere lo spirito di giustizia vivo nel nostro lavoro collettivo e nella nostra vita?
- Come possiamo cambiare le strutture ingiuste che opprimono le persone?
- Quali sono i confini e i requisiti di giustizia e giusta pratica in una società che è più giusta con alcuni e meno con altri?

¹⁰ [NdT figure professionali con due anni di formazione infermieristica (practical nurse) seguita da esperienza pratica e/o formazione specifica nell'area delle dipendenze]

¹¹ [NdT 'implies the transformation of oneself, institutions, and the world']

La mia comprensione di sostenibilità è ispirata a quanto ho imparato nelle comunità di attivismo ambientale e legata a ciò che l'esperta in fisica, attivista e ambientalista, Vandana Shiva, chiama Earth Democracy (2005). Shiva mette la sostenibilità tra i principi di una Earth Democracy che rispetta la dignità di tutta la vita, incluse le culture ecologiche non umane, e che promuove stili di vita a sostegno della vita e modelli di consumo che non sovrautilizzano risorse o sfruttano persone. Ella vede il progetto di giustizia globale vincolato alla sostenibilità della vita in tutti i suoi ambiti. Earth Democracy dipende dall'interconnessione della giustizia ecologica con la giustizia sociale.

Insegnamenti da culture multiple hanno sempre parlato del bisogno di sostenibilità del pianeta e dell'interconnessione delle persone tra loro e con la terra. Molti insegnanti hanno detto cose simili, ma una massima che mi è rimasta è spesso attribuita all'attivista della non-violenza¹² Mahatma Gandhi: 'vivi semplicemente così che gli altri possano semplicemente vivere'. Le interconnessioni di questi insegnamenti, provenienti da ambientalismo, da movimenti di giustizia sociale e da molte culture, sono ciò su cui la mia comprensione di sostenibilità è fondata.

Sono interessata alla sostenibilità collettiva perché noi siamo connessi nel nostro lavoro accanto a persone emarginate. A volte, ciò richiede una grande creatività, per mantenere una connessione nell'abisso delle differenze, del conflitto e della competizione sulle limitate risorse in diminuzione. Lavorare insieme rappresenta inoltre una sfida a causa della competizione su teorie e prassi, per questioni di onestà, di futili diverbi e delle tante significative ferite che ci provochiamo lavorando. La più grande risorsa che abbiamo a disposizione nel lavoro di relazione che stiamo svolgendo siamo noi stessi e l'un l'altro.

A. Siamo insostituibili

Un'organizzazione può assumere un altro operatore domiciliare, un altro medico specializzato in patologie da dipendenza oppure un altro operatore dei centri antiviolenza, ma non siamo rimpiazzati. Tutto ciò che siamo, le relazioni che abbiamo creato, le cooperazioni che abbiamo sviluppato, la formazione organizzativa richiesta dal nostro lavoro, la solidarietà con altri operatori, il modo in cui gli utenti ci hanno educato; tutte queste cose se ne vanno con noi. Nuovi operatori devono instaurare nuove relazioni, creare altra solidarietà e imparare nuovamente come essere utili nei posti in cui si trovano attualmente. Il costo a carico degli utenti e del nostro lavoro ai margini è immisurabile quando le relazioni dei singoli operatori vengono lacerate. Allo stesso tempo dobbiamo darci reciprocamente il permesso di lasciare i nostri incarichi, in modo da vivere il nostro lavoro come scelta e non come un fardello. Possiamo portare le nostre competenze, le nostre conoscenze e la solidarietà pre-esistente verso nuove mete. Ci sono molti modi di essere utili. Ma perdere operatori a causa di ciò che in modo semplicistico ed eufemistico viene chiamato burnout, strappa operatori e utenti da relazioni costruite, ruba competenze, esperienza e speranza dai luoghi di lavoro e dalle comunità – risorse di cui c'è un disperato bisogno e una scarsa offerta. La terapeuta familiare americana Lynn Hoffman, descrive questa rottura delle relazioni tra terapeuti o operatori e utenti come paragonabile alla 'recisione di un'arteria'¹³ (2002, p.242).

B. Funzioni realizzabili

Lavoro accanto a operatori domiciliari nel Vancouver Downtown Eastside, che è il quartiere più povero di Vancouver e l'area fuori-riserva più povera in Canada. Gli operatori nell'area dell'housing combattono con la sostenibilità, il che non può sorprendere visto che l'inviato per l'housing delle Nazioni Unite dice che Vancouver ha una crisi di housing di livello mondiale (Johal, 2007). Da quando ha vinto il bando per le olimpiadi del 2010, Vancouver ha più che triplicato il numero dei senzatetto (Keller, 2010). Quando gli operatori sono in grado di reperire alloggi per persone senza abitazioni adeguate e homeless le condizioni

¹² [NdT non-violence]

¹³ [NdT 'severing an artery']

contrattuali possono venir meno perché l'astinenza totale da sostanze è spesso un criterio di assegnazione e gli homeless spesso combattono con l'abuso di sostanze e con quanto viene concepito come 'malattia mentale'. Quando abbiamo incominciato a parlare del lavoro, chiamandolo 'lavoro sulla condizione di homelessness' piuttosto che lavoro di housing, la sostenibilità ci è parsa più vicina. Ricreare la descrizione della funzione che dava un nome al lavoro che fanno, ha fatto la differenza per questi operatori.

Le funzioni proprie di una professione devono essere realizzabili. In contesti in cui il lavoro sembra non essere mai attuabile, facilmente si creano squilibri. Abbiamo il compito di lavorare diligentemente ed in modo competente per rispondere ai requisiti delle nostre professioni e dei nostri contratti di lavoro. Non possiamo misurare il nostro lavoro sulla base di quanto lavoro è necessario. Un progetto può includere un operatore di salute mentale, ma ciò non può significare che l'operatore è responsabile di tutti i problemi all'interno del progetto legati alla salute mentale. Questo è facile a dirsi, ma nelle situazioni di bisogno estremo in cui operiamo, sappiamo bene che molto spesso se una cosa non la facciamo noi vuol dire che non viene fatta.

C. Sostenibilità uguale affidabilità nei confronti degli utenti

I dirigenti e i supervisor delle organizzazioni no-profit spesso pranzano davanti alle tastiere e vengono a lavorare abbastanza ammalati da essere mandati a casa dai loro dipendenti. Invito i supervisor a essere mentori della sostenibilità per gli operatori prendendosi le proprie pause pranzo e i loro giorni di malattia. Invito le equipe a concedersi reciprocamente il permesso di prendersi i giorni di malattia e le ferie spettanti e di rifiutarsi di fare lavoro straordinario, in ogni caso di recuperare il tempo lavorato in più piuttosto che farsi pagare il lavoro straordinario. Queste semplici strategie che pongono come prioritaria la cura collettiva sono difficili da mettere in pratica. Ricordo agli operatori che faranno questo lavoro per molto tempo e li invito a considerare la sostenibilità come una forma di affidabilità verso gli utenti che dovranno vedere per i prossimi trent'anni. Questo invito a trascendere il tempo, a essere affidabili nei confronti dei nostri utenti del futuro, a volte aiuta gli operatori ad andare oltre i numerosi e disperati bisogni del presente ai quali devono dire 'no'.

D. Variabilità nei compiti

La variabilità nei compiti è un'altra tattica che uso per promuovere la sostenibilità di chi lavora ai margini. Per esempio, nei centri antiviolenza, nell'arco di cinque o sei ore consecutive, spesso i counsellors vedono fino a cinque sei utenti in situazioni di crisi estrema, di trauma e disperazione, una dopo l'altra, cinque giorni a settimana. Questi stessi operatori potrebbero anche dover fare turni di reperibilità per occuparsi direttamente delle vittime di stupro nei Pronto Soccorso. Turni lavorativi così pesanti sono dovuti alle pressanti esigenze dei servizi e degli utenti, e hanno una relazione diretta con la violenza degli uomini e la disparità economica nella nostra società. In queste condizioni è difficile immaginare e spostarsi verso azioni che promuovono la sostenibilità collettiva. Gli operatori allora potrebbero arrivare ad abbandonare il lavoro oppure subire delle ferite tali da non essere più disponibili per gli utenti sia che essi siano fisicamente presenti o meno.

Impegnarsi nella variabilità dei compiti è una tattica di sostenibilità utile e potrebbe forse essere un obbligo etico delle organizzazioni. Tale variabilità nei compiti diventa anche coinvolgimento nel lavoro di gruppo oltre che nel lavoro individuale: partecipare alla stesura delle politiche del servizio e alla loro implementazione, passare le nostre conoscenze ad altri operatori attraverso la formazione informale, educazione nell'ambito della comunità, attivismo diretto e pratiche creative di condivisione di compiti.

6. Resistere al senso di specialità

Le nostre relazioni con la sostenibilità sono a volte messe a rischio dalla seduzione del sentire il nostro lavoro speciale. Credo che dovremmo resistere all'utilizzo di metafore di guerra, come 'in trincea' per descrivere il

nostro lavoro (Todd & Wade, 1994). Gli operatori spesso sentono commenti del tipo 'non potrei mai fare ciò che fai tu', oppure 'sono così colpito che tu possa lavorare lì'.

Gli operatori mi dicono che raramente sentono che questi commenti sono sinceri o significativi, Spesso rispondono a commenti che considerano il nostro lavoro speciale con la sensazione di essere fraudolenti. So che la sofferenza di ognuno è reale e che tutto il lavoro di relazione nelle professioni d'aiuto è difficile. Confronto e competizione possono condurre alla costruzione sociale di gerarchie di dolore che attribuiscono maggior valore al dolore di tipo drammatico o romantico. Lo psichiatra americano. Jonathan Shay, chiama questo confronto 'pissing contests'¹⁴ (1995, p. 205), laddove gli utenti fanno a gara a chi ha il dolore considerato più valido in risposta al concetto radicato di vittima meritevole o vittima non meritevole. Resistere alla partecipazione in gerarchie di dolore e pissing contests crea lo spazio per accogliere il dolore di tutti, senza rendere invisibile il fatto che i contesti sono molto diversi. Resistiamo a normalizzare quei contesti che sono inaccettabili senza elevare noi stessi come operatori. Il nostro lavoro è particolare e difficile, ma non speciale.

Molti operatori che lavorano accanto a persone che lottano ai margini della società si sentono a disagio quando lo sfruttamento patito dagli utenti viene usato come considerazione per noi professionisti e va a costruire le nostre identità, quali identità straordinarie. Essere messi su un piedistallo è in realtà una posizione 'al di fuori', come se il nostro lavoro è fuori dal normale. È importante contestualizzare l'essere messi su un piedistallo perché ciò significa molte cose. Primo, sfrutta ed espropria l'esperienza agli utenti. Secondo, implica una gerarchia del dolore che non è utile. Terzo, libera i cittadini ordinari dal disagio e dall'obbligo di fare qualcosa per cambiare i contesti oppressivi in cui gli utenti vivono.

Leonard Peltier è un leader dell'American Indian Movement e forse uno dei più conosciuti prigionieri politici al mondo. (Le organizzazioni mondiali per i diritti umani proclamano l'innocenza di Leonard e reclamano la sua liberazione. Per una maggior contestualizzazione della sua storia si può vedere il film Incident at Oglala [Apted & Chobanian, 1992] ed il sito web della Leonard Peltier Defence Committee). Leonard contesta la specialità che gli viene attribuita, nonostante sia venerato nell'ambito dei movimenti di giustizia sociale e nelle comunità indigene del mondo per i sacrifici fatti in nome della giustizia sociale. È convinto di aver fatto soltanto ciò che la sua cultura gli ha insegnato a fare in difesa della sua comunità e dei suoi anziani:

Dovete capire ... Io sono ordinario. Dolorosamente ordinario. Questa non è modestia. Questo è un dato di fatto. Magari anche tu sei ordinario. Se è così, io onoro la tua ordinarietà, la tua umanità, la tua spiritualità. Spero che tu onorerai la mia. Quell'ordinarietà è il nostro legame, tu e io. Siamo ordinari. Siamo umani. Il Creatore ci ha fatto così. Imperfetti. Inadeguati. Ordinari ... Non siamo fatti per essere perfetti. Siamo fatti per essere utili.¹⁵ (1999, p. 9)

Alcune volte lavorare con persone emarginate può svalutare il lavoro di chi aiuta (Suzanne Hinds, comunicazione personale, 2007). Alcuni dei miei più grandi successi sul territorio di Downtown Eastside sono stati ottenere protesi e cure odontoiatriche dignitose per le persone. Questo lavoro a volte è ritenuto 'il lavoro non vero', cioè nel mio caso terapia non vera. Al contrario, è visto come lavoro di sostegno o di comunità, il che svaluta ciò che abbiamo fatto e il suo significato e allo stesso tempo manca di rispetto a queste altre legittime forme di lavoro relazionale.

¹⁴ [NdT Espressione in slang che indica disputa o conflitto su argomentazioni banali]

¹⁵ [NdT *You must understand... I am ordinary. Painfully ordinary. This is not modesty. This is fact. Maybe you're ordinary too. If so, I honor your ordinariness, your humanness, your spirituality. I hope you will honor mine. That ordinariness is our bond, you and I. We are ordinary. We are human. The Creator made us this way. Imperfect. Inadequate. Ordinary... We're not supposed to be perfect. We're supposed to be useful.*]

7. Contestare il cinismo e portare speranza

Il nostro lavoro può riprodurre il tipo di dominio che speriamo di alleviare; adattando le persone allo stato di povertà e partecipando al controllo sociale. Gli operatori possono rispondere a ciò rimboccandosi le maniche per trasformare lavoro, politiche e organizzazioni oppure arrendendosi, sottoscrivendo al cinismo e abdicando la responsabilità di creare un cambiamento. Il cinismo funziona come un dis-turbo¹⁶ sociale debilitante. Gli operatori che propendono verso il cinismo attaccano il benché minimo sforzo di altri a creare cambiamento. 'Nulla può cambiare, nulla cambia mai qui e nulla che tu proverai a fare farà alcuna differenza. Qualsiasi cosa che tu stai pensando di fare – noi già la conosciamo, l'abbiamo già provata e non funziona'.

Gli operatori colti dal cinismo possono lasciare il peso dei compiti del servizio ad altri operatori, possono agire come lupi solitari fuori dalle politiche del servizio, possono e hanno fatto perdere fondi alle organizzazioni, hanno causato dispendiose difese contro investigazioni fino a esiti di chiusura. In questi casi i colleghi perdono il lavoro e gli utenti soffrono le conseguenze peggiori.

Cambiare le strutture e le politiche dei nostri servizi è necessario, utile ma anche limitato. Sono necessarie delle risposte non soltanto da parte dei dirigenti, delle organizzazioni e da noialtri operatori – ma, più efficacemente e giustamente, da parte della società e delle nostre comunità. Il cinismo può portarci ad incolpare i nostri dirigenti e le organizzazioni per i contesti di ingiustizia in cui vivono i nostri utenti. Ciò non è più giusto del dare la colpa agli operatori per le ingiustizie di cui soffrono i nostri utenti.

La sostenibilità ci richiede di lavorare nel mondo in cui siamo, con ciò che è e non con ciò che dovrebbe essere. Non sto suggerendo che dobbiamo adattarci all'oppressione, ma che dobbiamo trattenerci dal parlare di ciò che dovrebbe essere in modo scollegato dalle azioni spesso coraggiose da intraprendere per determinare i cambiamenti necessari a lavorare in allineamento con i nostri principi etici, e fornire un servizio efficace e compassionevole. Il cinismo può essere semplice. Portare speranza al nostro lavoro con gli utenti è più complesso e più difficile.

In qualità di professionisti abbiamo l'obbligo di trasmettere una ragionevole speranza, una speranza in cui crediamo, o una speranza incarnata nel nostro lavoro di relazione con gli utenti e non di rubare qualsiasi speranza essi hanno. Facendo attenzione a non apparire irrispettosa alcune volte dico 'non fare terapia è preferibile a una cattiva terapia'. Qui parlo di ciò che gli utenti mi hanno insegnato in merito ai costi del lavoro di relazione irrispettoso o pericoloso. Per rifugiati e sopravvissuti a tortura ciò può significare esperienze di terapia che replicano le interrogazioni. Persone transgender mi hanno parlato di aver dovuto sopportare a volte la transfobia e l'odio da parte di operatori considerati di prima accoglienza per l'accesso ai servizi di cui hanno bisogno³. A seguito di queste esperienze, gli utenti a volte prudentemente decidono di non agganciarsi mai più a noi professionisti. In questi casi i professionisti responsabili della pratica irrispettosa e pericolosa hanno rubato dal futuro dell'utente la possibilità e la speranza di un lavoro utile.

Justice-doing richiede una continua e tenace relazione con la speranza. Freire sfida il cinismo e mi ispira quando dice 'La disumanizzazione che risulta da un ordinamento ingiusto non è un motivo di disperazione, ma di speranza, in quanto porta all'incessante perseguimento dell'umanità negata dall'ingiustizia'¹⁷ (1970, pp. 72-73).

È un mio preciso obbligo morale in qualità di supervisor terapeutica portare speranza all'interno del mio lavoro di relazione con gli operatori. Quando ho iniziato a lavorare nel Downtown Eastside, non mi

¹⁶ [NdT dis-ease]

¹⁷ [NdT 'The dehumanization resulting from an unjust order is not a cause for despair, but for hope, leading to the incessant pursuit of the humanity denied by injustice']

consideravo naïve né sicura. Avevo un'esperienza globale di lavoro e di vita accanto ai poveri e ai sopravvissuti a tortura che mi ha fornito una mappa su come procedere. Ma 'Una mappa non è il territorio' (Korzybski, 1933, p. 750; Bateson, 1972)¹⁸ e agendo come se sapessi dov'ero, mi son trovata blandamente a chiedere quando venivano chiuse le cartelle. Ho incontrato sguardi vuoti e occhiate di traverso. Alla fine un'anima gentile mi ha guardato con benevolenza e mi ha informato che, per la maggior parte le cartelle si chiudono quando gli utenti muoiono o quando finiscono in carcere per lunghi periodi. Ricordo la sensazione di spostamento del tempo e dello spazio e il pensare 'qui è dove lavoro ora'. Sapevo che qui non avrei mai più avuto il privilegio di fare una domanda così disinformata. La mia mappa del mondo era cambiata. Il compito di rimanere agganciata a una speranza credibile richiedeva che incominciassi a pensare e agire in modo nuovo.

8. Sentirsi nelle ossa¹⁹ che il nostro lavoro conta: risultati 'immisurabili'

La nostra sostenibilità è connessa al sapere e credere che il nostro lavoro conta. Tuttavia come può essere misurata la nostra utilità? Le ineffabili, intangibili e irrintracciabili influenze del nostro lavoro collettivo non si possono misurare. Molto del lavoro che facciamo ai margini non è misurato per mancanza di strumenti di misurazione o perché ciò che raggiungiamo non è visto come priorità o riconosciuto come avente valore. Io lavoro per rintracciare e dare un nome agli esiti immisurabili, cosicché il nostro lavoro non si disperda. In particolare mi occupo di dare dignità agli utenti, di promuovere sicurezza e dei non-eventi²⁰- quelle situazioni che non peggiorano, in modo misurabile, grazie al nostro lavoro.

Nelle nostre relazioni con gli utenti, diamo loro la dignità di persone meritevoli del nostro rispetto. Ripristiniamo dignità e co-creiamo dignità. La dignità è qualcosa che facciamo tra di noi in qualità di persone. Non è una cosa che puoi prenderti da solo (Allan Wade, comunicazione personale, 2008). Nelle situazioni in cui gli utenti muoiono, affrontare la morte con dignità fa la differenza – una differenza che non possiamo misurare. Fa una gran differenza per gli utenti avere un membro dello staff che ogni volta si ricorda il suo nome e lo pronuncia correttamente. È importante sapere che anche se la tua esperienza riguardo alla tua vita è di isolamento totale, a qualcuno mancheresti in caso di morte. Come misuriamo queste differenze?

Le persone sono qualcosa di più della cosa più brutta che hanno mai fatto. Ho imparato questo nel lavoro da attivista per l'abolizione della pena di morte e, dagli inviti a vedere l'umanità nelle persone che erano nei corridoi della morte e sarebbero state di seguito giustiziate. (Sono riconoscente a Roger Coleman, che era innocente e Robert Harris, che non lo era, per questo insegnamento). Una competenza richiesta nel nostro lavoro è quella di saper co-creare relazioni d'onore e dignità con persone che lottano ai margini della nostra società, che non sempre rispondono alle nostre cure e al nostro professionalismo con riconoscenza e gratitudine e spesso ci rispondono con la loro 'mera rabbia'²¹ (Piercy, 1982, p. 88). È importante per le persone le cui storie più spesso narrate sono molto lontane dalle persone che vorrebbero essere, che noi possiamo cercare, nutrire, e creare storie più sostanziose (Geertz, 1973; White, 2000, 2004) su chi essi preferiscono essere, chi è possibile che essi siano, e reclamare piccoli e preziosi pezzi di ciò che di dignitoso e onorevole essi sono stati.

Possiamo misurare i rischi, ma la sicurezza non è un bene che può essere facilmente quantificato. Possiamo comunque lavorare verso modi di essere più prudenti e abbastanza prudenti (Bird, 2000). Peak House è un percorso residenziale per giovani, e le loro famiglie, alle prese con problemi di abuso di sostanze, sfruttamento e oppressione⁴. Nel nostro lavoro con giovani donne, la loro comprensione di ciò che si può

¹⁸ [NdT 'A map is not the territory']

¹⁹ [NdT A knowing-in-the-bones]

²⁰ [NdT unhappenings]

²¹ [NdT 'just anger']

fare per essere più prudenti o abbastanza prudenti nel mondo rappresenta un cambiamento notevole: cose come non fare l'autostop, non salire in macchina con uomini che non conoscono, non entrare mai in auto con autisti ubriachi. Io non intendo ritenere le donne responsabili per le violenze perpetrate da uomini, ma attrezzarle affinché si muovano in sicurezza il più possibile. Quando queste giovani donne terminano il programma, ciò che spesso viene misurato è il livello di consumo di droghe e alcol. Ma vi sono cambiamenti immisurabili che promuovono modi di essere meno a rischio che passano inosservati nel complesso di tutto il nostro lavoro, incluso il lavoro con quanti si identificano come uomini, gender variant e trans.

I non-eventi sono tutto ciò che non possiamo misurare perché non accadono: un giovane che non si prostituisce perché da sei mesi è pulito da sostanze; un utente anziano che non ha più bisogno di ospedalizzazione o di trattamento sanitario obbligatorio perché le infermiere che operano in strada²² l'hanno aiutato a ottenere e ad assumere la terapia; l'utente che per questa volta non prende in considerazione il suicidio per via dell'aggancio con l'operatore. Come ci occupiamo di tutti questi non-eventi che sfuggono alle misurazioni?

La nostra influenza di operatori non soltanto può essere immisurabile, in quanto non misurabile, ma a volte è irrintracciabile e magari è proprio così che deve essere se il nostro lavoro è veramente centrato sull'utente (Elaine Connolly, comunicazione personale, 2008). Tuttavia i costi che questo comporta per noi operatori impattano la nostra sostenibilità collettiva in quanto non c'è testimonianza del nostro lavoro. L'assenza di obiettivi misurabili può essere un ostacolo alla nostra sostenibilità che chiede conto della nostra utilità all'utente. Ma ci sono storie non raccontate che accadono 'appena sotto la superficie della vita di tutti i giorni'²³ (Uzelman, 2005, p. 17), che parlano dei modi immisurabili in cui noi facciamo la differenza: storie della nostra sostenibilità collettiva.

9. Le pratiche del 'restituire'²⁴

Prendendo in prestito dagli Alcolisti Anonimi e dai Narcotici Anonimi tradizioni nella pratica di restituzione (1998-2001), cerco di aggiornare gli operatori sulle storie che vengono raccontate in merito alla loro utilità per gli utenti. Le sopraccitate fratellanze credono che 'restituire' sia una strada per mantenere il cambiamento scelto.

Ri-connettersi con altri operatori e aggiornarli sulle differenze che hanno fatto nella vita delle persone cui lavoriamo a fianco, non è soltanto una cosa carina da fare: è un obbligo morale. Invito le equipe a dedicarsi dichiaratamente al restituire come pratica di aggregazione²⁵.

A Peak House ho lavorato con un giovane delle First Nations totalmente respinto dal sistema scolastico, che si trascinava dietro una storia di sé che lo rappresentava come 'stupido'. Questa parola non gli apparteneva, ma pensava gli si adattasse. Non conosceva la matematica di base, come la divisione lunga, pur avendo quasi sedici anni. Questo giovane lavorava duramente per render conto alla sua famiglia e alla comunità del suo comportamento irrispettoso e di particolari atti di violenza. Quando il nostro lavoro volgeva alla fine, ho chiesto che cosa lo aveva aiutato a mettere in atto gli attuali grandi cambiamenti nella sua vita, nei confronti della famiglia e nello specifico in relazione all'alcol. Ha detto che la cosa più importante era stato il programma educativo alternativo di Peak House, e specialmente il nostro insegnante, Rick Pelan. Quest'esperienza scolastica rappresentava per lui la prima volta in cui aveva avuto una relazione di rispetto con un insegnante che lo aveva creduto capace.

²² [NdT Street Nurses]

²³ [NdT 'just below the surface of everyday life']

²⁴ [NdT 'Giving-it-back-practices']

²⁵ [NdT community-making practice]

Ho invitato il nostro insegnante ad un Witnessing Group²⁶ insieme a questo giovane e agli altri partecipanti al programma (Reynolds, 2002). Era mia intenzione mettere in luce i cambiamenti che questo ragazzo aveva fatto e impartire la lezione della sua giovane saggezza nel cambiare e riabilitarsi da alcolismo e comportamento irrispettoso ad altri giovani e ai counsellors. Ho intervistato il ragazzo davanti a questi ultimi e all'insegnante. Dalla sua posizione di ascolto insieme al resto del gruppo il nostro insegnante diventava testimone della differenza che il proprio insegnamento e il proprio modo di essere aveva fatto per il giovane. Quest'ultimo citava la differenza che aveva fatto la differenza (Bateson, 1972) in termini di pazienza martellante, di capacità di venirgli incontro fino al punto in cui egli si trovava senza giudicarlo, di considerarlo intelligente, e di non essere intimidito dalle sue reazioni del passato. L'insegnante era sorpreso, non aveva idea di quanto avesse fatto la differenza.

Anche se non focalizzato sull'insegnante, il Witnessing Group ha messo in evidenza la sua etica e l'impegno compassionevole unito ad abilità e conoscenza, e ha favorito la sua sostenibilità e utilità. Ma questa parte della conversazione ha altresì dato al giovane la possibilità di dare una restituzione e riconoscere l'aiuto ricevuto, e ha fornito testimonianza del suo stesso modo di essere rispettoso e onorevole. Senza una pratica di restituzione testimoniata, il lavoro straordinario del nostro insegnante e la sua utilità sarebbero rimasti a lui sconosciuti. Infatti, in qualità di terapeuta, avrei potuto riscuotere in silenzio il credito per il lavoro relazionale che appartiene al nostro insegnante e a questo giovane sostenuto dalla comunità Peak House.

Uso queste domande per invitare counsellors e operatori a impegnarsi a far notare ad altri operatori l'utilità del loro lavoro al fine di promuovere il mantenimento della fiducia nel fatto che il nostro lavoro conta. La fiducia di cui parlo è un tipo di fiducia a lungo termine, una sicurezza basata sull'esperienza e forse qualcosa di più sostenibile della speranza.

- Che tipo di storie si potrebbero raccontare circa il vostro modo essere, la vostra utilità e il vostro lavoro del momento?
- Quali pratiche legate a fede o speranza profonda sono vive nel vostro lavoro?
- Che differenza potrebbe fare credere o sperare profondamente nel nostro lavoro, quando abbiamo bisogno di riconnetterci alla consapevolezza che ciò che facciamo conta per gestire quei momenti in cui isolamento e disperazione prendono piede?
- Come possiamo condividere le nostre conoscenze sull'utilità di altri operatori come pratica di restituzione?

10. Amore rivoluzionario

Il mio lavoro è influenzato dagli insegnamenti di mio padre, Bill Reynolds, che ha insegnato a tutta la nostra famiglia estesa un tipo di amore che unisce le persone. Bill ha una sorprendente capacità di amare che raggruppa e tiene insieme con lealtà e senso di appartenenza numerose anime altrimenti perse. Mia madre, Joan Reynolds, ci ha insegnato come aggrapparci all'amore, tenacemente, tra le difficoltà e nel tempo. Questi amorevoli insegnamenti familiari e culturali costituiscono la trama del mio lavoro pagato e non, e credo che qualcosa che potremmo chiamare amore terapeutico e magari anche amore rivoluzionario, potrebbe essere vivo nel nostro lavoro terapeutico e di comunità.

Gli insegnamenti innovativi sulla biologia dell'amore del biologo cileno Humberto Maturana hanno influenzato notevolmente le professioni d'aiuto negli anni 80 (Maturana & Valera, 1994). Maturana credeva che l'amore è fondamentale all'attività sociale e che l'amore non viene dallo stare insieme: l'amore è ciò che ci porta a stare insieme.

Il popolare movimento di pedagogia critica offre importanti insegnamenti agli operatori e ai terapeuti che prendono la posizione etica di justice-doing. Secondo loro l'interconnessione tra amore e lavoro di comunità

²⁶ [NdT: gruppo specifico nel programma di Peak House]

è sempre stata fuori discussione. Freire descrive l'amore rivoluzionario come un atto di coraggio e impegno verso gli altri.

L'amore rivoluzionario, per definizione, 'è emancipatorio e generativo in termini di promozione di ulteriori atti d'amore. Non può coesistere con abusi di potere'²⁷ (1970, p. 71). Freire vede l'obiettivo di ciò che chiama dialogo come nulla di meno che la trasformazione liberatoria del mondo! Egli vede il dialogo come 'un atto di creazione'²⁸ (1970, p. 70). I partecipanti al dialogo combattono per riguadagnare il proprio diritto alla parola, resistono la propria dominazione e si impegnano in un dialogo che afferma la loro umanità.

Il dialogo non può esistere, tuttavia, in assenza di un profondo amore per il mondo e per le persone ... L'amore è allo stesso tempo, il fondamento del dialogo e il dialogo in sé stesso. Poiché l'amore è un atto di coraggio e non di paura, l'amore è impegno verso gli altri. Non importa dove siano gli oppressi, l'atto d'amore è impegno per la loro causa – la causa di liberazione. E questo impegno, poiché è amare, è dialogico. Come atto di coraggio, l'amore non può essere sentimentale; come atto di libertà, non può servire un pretesto di manipolazione. Deve generare altri atti di libertà; altrimenti, non è amore. Soltanto abolendo le situazioni di oppressione è possibile ripristinare l'amore che quella situazione ha reso impossibile. Se non amo il mondo – se non amo la vita – se non amo la gente – non posso entrare nel dialogo. (1978, pp. 70-71)²⁹

I requisiti del dialogo sono umiltà, fiducia nelle persone, speranza e pensiero critico. Egli descrive il pensiero critico come un pensiero che prende atto della solidarietà delle persone nel mondo, un pensiero che vede il mondo in un continuo stato di trasformazione e un pensiero che è sempre collegato all'azione. Nei contesti in cui si lavora accanto a persone emarginate e sfruttate, molti operatori trovano affinità con l'opera di Freire. Questa connessione potrebbe essere influenzata più dalla pratica che dalla teoria, in quanto, nella mia esperienza, il contributo di Freire è sotto-referenziato. (Vedi: Paulo Freire: A critical thinking encounter [McLaren & Leonard,1993] per una chiara e critica descrizione del lavoro di Freire.)

Secondo il mio modo di intendere la resistenza, è possibile che l'amore vi sia sempre e che, divergendo leggermente da Freire, l'oppressione non rende necessariamente l'amore impossibile. È possibile che le persone che sono oppresse stiano anche sviluppando amore attraverso queste esperienze. Lo so perché i sopravvissuti a tortura e violenza politica me lo hanno insegnato. Il tipo di amore rivoluzionario di cui sto parlando funziona da atto di resistenza e non può aspettare le condizioni di pace e sicurezza, ma trova comunione e solidarietà e ispira dignità e resistenza in tutte le sue forme, esplicite e occulte, anche nelle condizioni più disperate.

Sono ispirata e rincuorata dall'invito dello psichiatra canadese Karl Tomm a riconoscere la possibilità di amore terapeutico come orientamento etico (1990), e per contro la possibilità di violenza terapeutica, prendendo atto del potere delle nostre posizioni e delle possibilità delle nostre relazioni. Mantengo una posizione morbida sull'amore terapeutico e rimango cauta per non appesantire i miei utenti e gli operatori che supervisiono con l'obbligo di rispondere di conseguenza. Ciò non è facile da farsi e richiede una eccellente

²⁷ [NdT 'is emancipatory, and generative in terms of fostering further acts of love: It cannot co-exist with abuses of power']

²⁸ [NdT 'an act of creation']

²⁹ [NdT *Dialogue cannot exist, however, in the absence of a profound love for the world and for people... Love is at the same time, the foundation of dialogue and dialogue itself. Because love is an act of courage, not of fear, love is commitment to others. No matter where the oppressed are found, the act of love is commitment to their cause – the cause of liberation. And this commitment, because it is loving, is dialogical. As an act of bravery, love cannot be sentimental; as an act of freedom, it must not serve as a pretext for manipulation. It must generate other acts of freedom; otherwise, it is not love. Only by abolishing the situation of oppression, it is possible to restore the love which that situation made impossible. If I do not love the world – if I do not love life – if I do not love people – I cannot enter into dialogue.*]

supervisione terapeutica e una responsabile interrogazione riflessiva. In una conversazione di co-supervisione il mio collega canadese Allan Wade, terapeuta response-based, ha avanzato queste importanti perplessità che tengo in mente:

Io sento/ho una specie di riserva riguardo alla nozione di 'amore' e 'amore rivoluzionario', forse perché il livello che ci si prefigge appare molto alto e si lega troppo facilmente all'idea di specialità da parte del terapeuta. Inoltre non sono così sicuro del fatto che la nozione di amore rivoluzionario non esige qualcosa di comparabile in grandezza da parte dell'altro, qualcosa di più o di diverso da quanto questi non voglia, o si senta in grado di dare. Credo che una routine ordinaria e civile, decente e amichevole che sia impegnata e gratuita sia una cornice linguistica nella quale situare il tipo di etica che tu esponi e magari è ciò che vuoi dire con questo concetto. (comunicazione personale, 2011)

La nostra sostenibilità collettiva può essere favorita dal dare a noi stessi lo spazio per vivere ed esercitare il nostro lavoro sulla base dell'amore rivoluzionario senza necessariamente pretenderlo da noi o da nessun altro e senza configurarlo come massima o avanzata espressione della relazione umana.

L'amore rivoluzionario ci orienta verso la possibilità di una profonda e giusta connessione che io voglio favorire e rispettare, ma con cautela.

11. Trasformazioni

Occuparsi soltanto del dolore, dell'afflizione e delle difficoltà del nostro lavoro, può oscurare e mistificare il contributo che esso porta nelle nostre vite in qualità di operatori e come persone. Più che sostenerci, molto spesso ci trasforma in modi bellissimi e a volte persino sacri.

Lo psicologo Ignatio Martin-Barò, esponente della psicologia della liberazione, è stato un frate gesuita e un teologo della liberazione che credeva nella possibilità che gli psicologi assumessero posizioni attive nel justice-doing. Martin Barò disse 'Per ottenere una psicologia della liberazione è necessario prima che la psicologia sia liberata'³⁰ (1994, p. 25). È stato il primo psicologo a persuadermi sulla possibilità della psicologia di resistere ad abusi di potere e alla riproduzione di atti di oppressione. Ignatio Martin Barò era influente nello sfidare i poteri dello stato ed è stato assassinato nel 1989 da agenti del governo salvadoriano insieme a sei dei suoi fratelli gesuiti, alla loro aiutante domestica e alla figlia di quest'ultima. In seguito all'uccisione, gli scritti di Martin Barò sono stati messi insieme in una collezione postuma dal titolo: *Writings for a Liberatory Psychology* (1994). Martin Barò parla in modo eloquente della possibilità di trasformazione relazionale nel nostro lavoro come,

Un'apertura verso l'altro, un essere pronti a lasciarsi interrogare dall'altro, in qualità essere umano separato, ad ascoltare le sue parole nel dialogo: a confrontare la realtà nella relazione con e verso non al di sopra di esso o essa, a unirsi in modo solidale allo sforzo che trasformerà entrambi. (1994, p.183)³¹

Essere aperti alla trasformazione come operatori non significa che 'stiamo elaborando roba nostra' oppure 'fare il nostro lavoro personale a spese degli utenti'.

L'oratoria professionale, ciò che Foucault chiama discorso normativo, cornici di intellegibilità e regimi disciplinari (1977), sosterrebbero che dobbiamo rimanere neutrali e immutati nel nostro lavoro relazionale, pena, l'accusa di porre noi stessi al centro. Io ritengo che sia etico sentirmi utile quando svolgo il mio lavoro

³⁰ [NdT 'to achieve the psychology of liberation demands first that psychology be liberated']

³¹ [NdT *An opening toward the other, a readiness to let oneself be questioned by the other, as a separate being, to listen to his or her words, in dialogue: to confront reality in a relationship to and with but not over him or her, to unite in solidarity a struggle in which both will be transformed.*]

con le persone nel Downtown Eastside. È lecito che il mio lavoro con i sopravvissuti a tortura e con gli uomini nel braccio della morte mi abbia ricondotto a una qualche relazione con la spiritualità.

Harlene Anderson, terapeuta americana che ha sviluppato la Collaborative Therapy, scrive di intendere il dialogo come mutua trasformazione del professionista e dell'utente, al quale lei fa riferimento come partner del dialogo. Anderson dice che nel dialogo 'ognuna delle parti, professionista incluso, corre lo stesso rischio di cambiamento di qualsiasi altro'³² (2008, p. 19).

Michael White è stato il primo terapeuta che mi ha invitato a trovare modi per riconoscere agli utenti il loro contributo alle mie trasformazioni. Egli ha scritto: 'Vorrei enfatizzare in particolare l'importanza, a mio avviso, di riconoscere i modi in cui queste interazioni diventano per me cambiamento di vita – l'importanza di trovare un modo appropriato di parlarne apertamente all'interno del contesto terapeutico'³³ (1995, p. 57). Ho avuto l'onore di relazioni con sopravvissuti a tortura, sopravvissuti alle 'scuole residenziali' e sopravvissuti di altre violazioni dei diritti umani, le cui storie umili, mi sconvolgono, mi ispirano, mi emozionano e mi trasformano (Reynolds, 2010d).

Metto al corrente gli utenti del significato che le nostre relazioni hanno per me e dei modi in cui io sono stata trasformata all'interno del nostro lavoro quando ciò è appropriato. A volte questo tipo di conversazione è più appropriata con colleghi o supervisori perché metterebbe l'operatore al centro e non sarebbe utile all'utente. Discrezione e discernimento sono importanti nel decidere cosa condividere con gli utenti. Tuttavia, mantenere l'esperienza trasformativa dell'operatore e del terapeuta segreta agli utenti, e parlare delle esperienze che muovono gli operatori soltanto all'interno delle supervisioni non è un atto neutrale né obiettivo. Per me, esiste un richiamo etico a riconoscere e onorare la partecipazione relazionale dell'utente alla nostra trasformazione come professionisti: rifiutare il riconoscimento di questa trasformazione relazionale è come rubare qualcosa da questa relazione e dagli utenti stessi. Quando un mio utente parla di un'esperienza toccante, io mi emoziono e anche se non voglio mettere al centro la mia esperienza, in quel momento la cito in quanto è un'esperienza relazionale non interamente mia. 'Nel sentirti parlare di questo "aggrapparsi alla dignità", sento un formicolio alle gambe'. Questa informazione può essere compresa come se il corpo parla della relazione.

Mi domando che differenza può fare per gli utenti sapere che anche loro ci cambiano. Credo che essi diano il loro contributo alle nostre vite, che noi glielo riconosciamo o meno. Veniamo trasformati nel lavoro e ciò non è soltanto accettabile, è desiderabile e favorisce la nostra sostenibilità collettiva. Dobbiamo continuamente trovare modi di dire responsabilmente ai nostri utenti che queste relazioni contano per noi e che ci cambiano!

Le mie esperienze di terapia e lavoro sul territorio mi hanno trasformato rendendomi capace di un'analisi critica più ricca e utile. Le esperienze di attivismo e lavoro sul territorio si trasformano e si contro-informano a vicenda in modo ricorrente quando portiamo quanto appreso all'interno dei vari settori della nostra pratica.

La trasformazione si genera all'interno dei rapporti di solidarietà attraverso le differenze, nelle relazioni d'aiuto con colleghi e utenti. Queste esperienze insegnano un'analisi intersezionale, alla quale sottoponiamo diversi settori d'identità man mano che questi si interconnettono all'interno e fra le nostre relazioni con persone aventi un diverso accesso al potere, al privilegio e all'oppressione (Grant, 2008; Robinson, 2005; Crenshaw, 1995; Waldegrave & Tamàese, 1993). Le relazioni attraversate da differenze sono rischiose e lo sono di più per chi ha minor accesso al potere. Riconosco di aver beneficiato dagli insegnamenti delle dure

³² [NdT 'each party, including the practitioner, is as much at-risk for change as any other']

³³ [NdT 'I would particularly like to emphasize the importance, to me, of acknowledging the ways in which these interactions are life-changing for me – the importance of finding an appropriate way of openly speaking of this within the therapeutic context']

lezioni imparate da altri a loro costo e a mio beneficio. Sono stata educata da gente del Sud Globale e da gente che ha subito razzializzazione e minorizzazione, da rifugiati, attivisti e sopravvissuti a tortura e violenza politica, inclusi i sopravvissuti indigeni delle 'scuole residenziali' e persone che sono fuorilegge sessuali³⁴ (Bornstein, 1994), e rese altro dalla normatività eterosessuale⁵. Cerco di tener conto responsabilmente di questi insegnamenti nel fare attivismo e nell'espletare il mio lavoro terapeutico e di comunità.

Sono ispirata dall'educatrice Nera, femminista radicale, bell hooks, e la sua da molti anni amica, Ron Scapp, educatrice critica radicale, bianca, che ha pubblicato una conversazione per 'documentare questi attraversamenti di frontiera', le trasformazioni sviluppate dalla loro relazione attraverso luoghi di privilegio e oppressione (2003, p. 106). Scapp dice:

*Se potessi condividere ciò che ho imparato dalla mia esperienza di legame con un'incredibilmente potente, femminista intelligente donna nera, sarebbe che l'onesto, giusto e appassionato impegno con la differenza, l'alterità, mi dà l'opportunità di vivere giustamente con amore. La differenza valorizza la vita. Ciò non va confuso con superficiali nozioni di inclusività o esperienza di diversità dove dallo spazio di privilegio in cui siamo riceviamo e prendiamo da quanti rappresentano l'altro. Ma piuttosto di quando uno viene toccato nelle fondamenta, trasformato completamente. Il risultato di questa trasformazione è mutualità, partenariato e comunione.*³⁵ (Scapp in hooks, 2003, p. 115)

12. Il divino sociale

Come attivista sono stata animata dalla partecipazione alla co-creazione spontanea di spazi di justice-doing e relative connessioni a sconosciuti che mi accolgono con spirito di solidarietà nelle difficoltà dell'azione diretta contro l'oppressione. Questi momenti amplificano la mia speranza di cambiamento su molti fronti, e mi ispirano nel lavoro terapeutico accanto a persone emarginate. Queste esperienze momentanee che nutrono il mio spirito e costituiscono l'impalcatura della speranza in cui credo sono parte di ciò che forse costituisce il divino sociale:

Il divino sociale ... del quale parliamo ci permette di ricreare i cenacoli che ci tengono caldi e forniscono spazi sociali nel cuore della fredda disumana metropoli ... L'ovvia disumanizzazione della vita urbana sta dando alla luce raggruppamenti specifici per lo scambio di passioni e sentimenti. (Maffesoli, 1996, pp. 42-42)³⁶

La studiosa, attivista australiana Anita Lacey dice: 'Questi spazi di giustizia sono espressioni temporanee di ciò per cui gli attivisti anti-capitalisti del pianeta stanno combattendo ... espressioni del divino sociale, un senso dello stare insieme in ambienti auto-diretti e auto-plasmati'³⁷ (2005, p. 404).

Solidarietà a priori e punti di connessione che generano il divino sociale sono presenti nel nostro lavoro accanto a persone che vivono ai margini delle nostre società. Io lavoro per portare queste relazioni in superficie e per rinforzarle e moltiplicarle. Cerco ciò che Richard Day, un teorico anarchico canadese chiama

³⁴ [NdT gender outlaw]

³⁵ [NdT *If I could share what I have learned from my experience of bonding with an incredibly powerful, intelligent feminist black woman, it would be that honest, just, and passionate engagement with difference, otherness, gives me the opportunity to live justly with love. Difference enhances life. This is not to be confused with shallow notions of inclusiveness or experiencing diversity where one stands in the space of privilege, taking in and from those who are other. But rather where one is fundamentally moved – transformed utterly. The end result of this transformation is mutuality, partnership, and community.*]

³⁶ [NdT *The social divine... of which we speak allows us to recreate the cenacles that keep us warm and provide social spaces in the heart of the cold, inhuman, metropolis... The obvious dehumanization of urban life is giving birth to specific groupings for the exchange of passion and feelings.*]

³⁷ [NdT 'These spaces of justice are temporary expressions of what global anti capital activists are striving towards ... expressions of the social divine, a sense of being together in self-directed and shaped environments']

nei suoi scritti 'affinità'³⁸ (2004, p. 716). Le affinità sono punti di connessione momentanea, dove ci incontriamo e accade qualcosa di trasformativo e in linea con la nostra etica collettiva di justice-doing.

Il divino sociale parla a una sperata connessione e alla poetica sociale (Katz & Shotter, 2004) dell'unione collettiva. Nelle relazioni dove esiste spirito di solidarietà, sperimentiamo noi stessi al fianco di altri e la connessione a questi altri attraverso responsabilità etiche collettive condivise. Più che una resistenza al burnout, le esperienze momentanee del divino sociale nutrono speranze affamate di società giuste e giustizia globale.

(IN)CONCLUSIONI

In contrasto con le prescrittive storie di burnout quale prezzo d'obbligo da pagare al mio lavoro, la mia vita è stata incommensurabilmente allargata e le mie speranze amplificate in risposta al mio lavoro. In qualità di operatori e terapeuti, facciamo di più che sopravvivere a questo lavoro difficile: siamo trasformati nel farlo al fianco di colleghi e utenti. Ci sono sempre inaspettate possibilità e speranze di trasformazione. Adottare uno spirito di solidarietà ci invita a testimoniare e a connetterci con l'importante lavoro di altri, assistere ai nostri stessi animati successi e al tempo stesso a mantenere la consapevolezza che ancora molto deve essere fatto. Questa collettività ci aiuta nell'immaginare il nostro lavoro come fattibile e sostenibile. Earth Democracy ispira questo lavoro e parla alla relazione di sostenibilità del pianeta e sostenibilità dei terapeuti e operatori attraverso pratiche di justice-doing.

Quanto segue è una storia che parla al cuore della mia stessa relazione con la sostenibilità collettiva e il divino sociale:

Siamo ad aprile 2019. Alle olimpiadi, che costeranno dai sette ai nove miliardi di dollari, manca ancora un anno e mentre i senzatetto non si sono ancora triplicati, si triplicheranno. La marcia contro l'homelessness ha inizio in tre diversi punti di Vancouver. La gente si riunisce e si viene incontro marciando, confluiremo in un punto prestabilito per l'assemblea. Io sto marciando al fianco della gente di Downtown Eastside, cammino con dei ragazzi che spingono carrelli della spesa, fumano sigarette e bevono da bottiglie coperte da buste di carta. Tre donne First Nation mi spillano sulla schiena un pezzo di stoffa con su scritto 'Case non Giochi'. Siamo una squadra animata e scettica. Un senzatetto dai capelli stopposi, che mi cammina vicino, sta inventando risposte ai cori che ci fanno ridere e ammirare la sua ironia sagace. Nel momento in cui arriviamo sulla pendenza di Robinson Street vediamo un gruppo di gente del West Side che viene verso di noi. Nessun carrello o sedia a rotelle arrangiata lì, invece, molti passeggini all terrain e costose attrezzature per la pioggia. È la convergenza di due comunità molto diverse. L'uomo accanto a me smette di camminare. Mi sento collegata a lui in modo palpabile. Questo momento di relazione tra me e quest'uomo senzatetto, che ci connettiamo con tutti i manifestanti del West Side, è un momento del divino sociale. Le nostre differenze sullo sfondo, non invisibilizzate: le nostre connessioni di solidarietà in primo piano. Mi guarda e, attraverso un sorriso sinceramente sorpreso dice: 'Sono qui per noi'.

DEDICA

In onore al lavoro di una vita di Harriet Nahanee, un'Anziana Indigena e sopravvissuta alle 'scuole residenziali', morta dopo essere stata incarcerata perché protestava contro la distruzione ecologica causata dalle olimpiadi di Vancouver del 2010.

Per tutti quelli che hanno partecipato all'azione diretta contro la gentrificazione, la povertà e l'homelessness causati dalle olimpiadi – anche se siamo tifosi di hockey. Specialmente all' Anti Poverty Committee (APC) che a serio rischio della propria sicurezza ha insegnato a tutti, con successo, a collegare le olimpiadi con

³⁸ [NdT 'affinities']

l'homelessness, l'Olympic Resistance Network (ORN), No One Is Illegal (noii) e le comunità di resistenza di Downtown Eastside.

RICONOSCIMENTI

Grande rispetto e gratitudine a quanti io 'super'-visiono per la nostra collaborazione e i loro insegnamenti, crisi, epifanie, dilemmi etici, domande appassionate e comunanza, in modo speciale alle brave persone di RainCity Housing, WAVAW (Women Against Violence Against Women) e Peak House. Questo lavoro è sostenuto dai miei anziani che mi hanno insegnato che la nostra comunità di terapia non ha soltanto tollerato il justice-doing ma lo ha richiesto: Ignatio Martin Barò di El Salvador, Imelda McCarthy e Nollaig Burne dell'Irish Team, e Kiwi Tamasese, Charles Waldegrave, Warihi Campbell e Flora Tuhaka, i Just Therapy Folks di Aotearoa/Nuova Zelanda. Rispetto e solidarietà a Stephen Madigan, Cheryl White e David Denborough che hanno continuamente dato spazio al mio lavoro, ma ancor di più forniscono l'impalcatura e lo spazio di giustizia affinché idee e prassi dei movimenti di giustizia sociale abbiano voce, rispetto e siano rese necessarie all'interno della comunità narrativa. Molte grazie per le letture feconde e colme di cura di questo articolo da parte di Ali Borden, Christine Dennstedt, Stephen Madigan e Allan Wade. Ed infine, la mia riconoscenza e rispetto ai revisori del Dulwich Centre Publications: Gene Combs, David Newman e Angel Yuen, che hanno aiutato a rendere questo elaborato migliore.

NOTE

1. C'è stato del lavoro importante nelle professioni d'aiuto che prova ad occuparsi dei danni subiti dai professionisti che lavorano con utenti ai margini della società. Molto di questo è riportato in letteratura in termini di 'mechanization' ['meccanizzazione'] (Weingarten, 2004) e 'transmission of traumatic stress' ['trasmissione di stress traumatico'] (Hernandez et al, 2007, p. 231). Vicarious Trauma [Trauma Vicario] (McCann & Pearlman, 1990) si riferisce al terapeuta che prova la stessa sintomatologia del trauma dell'utente. Secondary Traumatic Stress [Stress Traumatico Secondario] (Figley, 1998) si riferisce all'impatto sulla vita dei caregiver che si occupano di persone che soffrono di disturbo post traumatico da stress. Compassion Fatigue [Fatica compassionevole] (Figley, 2002) parla allo stress e al burnout che provano caregiver familiari e professionisti quando sono essi stessi vittime sia di stress traumatico secondario che burnout. Empathic Stress Disorder [Disturbo Empatico da Stress] (Weingarten, 2003) è un altro termine che viene usato per riconoscere i danni potenziali di cui i terapeuti sono vulnerabili.
2. Kvale (1996, p. 203) prende in prestito il termine 'hermeneutics of suspicion' ['ermeneutica del sospetto'] dal lavoro del filosofo Paul Ricoeur (1970). 'His hermeneutic is always informed by both a suspicion which makes him wary of any easy assimilation to past meanings and as hope that believes in complete appropriation of meanings while warning 'not here', 'not yet'. Via suspicion and hope, Ricoeur plots a hermeneutic course that avoids both credulity and skepticism.' ['La sua ermeneutica è sempre influenzata sia da un sospetto che lo rende guardingo di qualsiasi facile assimilazione di significati passati sia dalla speranza che crede nell'appropriazione completa di significati mentre avvisa 'non qua', 'non ancora'. Attraverso sospetto e speranza, Ricoeur trama un percorso ermeneutico che evita entrambe credulità e scetticismo.] (White, 1991, p. 312).
3. Le persone accanto alle quali lavoro che si identificano come transgender o trans non si identificano strettamente con il genere che gli è stato assegnato alla nascita e potrebbero transitare culturalmente, socialmente e/o fisicamente al genere che sentono più congruo, che potrebbe essere qualcosa di diverso dal maschile o femminile (Nataf, 1996; Devon McFarlane, comunicazione personale, 2011). Molte persone non si identificano con il loro genere in alcun modo, e altri si identificano come gender variant, gender non-conforming o gender queer, che ha un significato diverso da trans ed è fuori dal gender binario normativo (Janelle Kelly, comunicazione personale, 2011). Tutti questi termini sono problematici, contestati e in evoluzione. Io sto usando questi termini per chiarezza e perché gruppi al fianco dei quali lavoro si sono assestati su questa terminologia imperfetta per ora (Reynolds, 2010d).
4. Vedi il sito web di Peak House (<http://peakhouse.ca/welcome/Program>) per approfondimenti su alcuni scritti generati dal lavoro terapeutico con i giovani, le famiglie e le equipe di Peak House (Sanders, 1997, 2007; Reynolds 2002; Dennstedt & Grieves, 2004).
5. Eteronormatività descrive il controllo di ciò che è normale in termini di amore, sessualità, relazioni familiari, ruoli di genere e altre relazioni sociali. I costrutti di 'famiglia nucleare', del matrimonio come unica relazione uomo/donna, del sesso accettato soltanto tra uomo e donna, e ottuse e rigide norme sociali di come svolgere i ruoli di genere (essere uomo, essere

donna, non essere nulla di trans o gender variant), sono tutti parte dell'eteronormatività (Butler, 1990). Le teorie queer e femministe trovano punti d'incontro nel resistere l'eteronormatività (Rich, 1980; Warner, 1991).

BIBLIOGRAFIA

- Alcoholics Anonymus (2001). *The big book* (4th ed.). New York, NY: Alcoholic Anonymus World Services.
- Anderson, H. (2008, September). *Collaborative practices in organization, therapy, education and research contexts*. Paper presented at the Social Construction Relational Theory and Transformative Practices Conference, Sarasota, FL.
- Apted, M. (Director), & Chobanian, A. (Producer). (1992). *Incident at Oglala* [Motion Picture]. United States: Miramax Films.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. New York, NY: Ballantine.
- Bird, J. (2000). *The heart's narrative: Therapy and navigating life's contradictions*. Auckland, New Zealand: Edge Press.
- Bird, J. (2006). *Constructing the narrative in supervision*. Auckland, New Zealand: Edge Press.
- Bornstein, K. (1994). *Gender outlaw: On men, women and the rest of us*. New York, NY: Routledge.
- Butler, J. (1990). *Gender outlaw: Feminism and the subversion of identity*. New York, NY: Routledge.
- Crenshaw, K. (1995). Mapping the Margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of colour. In K. Crenshaw, G. Gotanda, G. Peillier, & K. Thomas (Eds.), *Critical race theory: The key writings that formed the movement*. (pp. 357-383). New York, NY: The New Press.
- Cushman, P. (1995). *Constructing the self, constructing America: A cultural history of psychotherapy*. Reading, MA: Addison Wesley.
- Cushman, P. (2006, June). *Where do Psychotherapy Narratives Come From? Avoiding the arrogance of monoculturalism and the dead-end of relativism*. Kenyote address at the Therapeutic Conversations 7 Conference, Vancouver, Canada.
- Day, R. (2004). From Hegemony to Affinity: The political logic of the newest social movements. *Cultural Studies*, 18 (5), pp. 716-748.
- Dennstedt, C., & Grieves, L. (2004). Unravelling Substance Misuse Stories: Re-authoring and witnessing practices. In S. Madigan (Ed.), *Therapeutic conversations 5: Therapy from the outside in* (pp. 55-72). Vancouver, BC: Yaletown Family Therapy.
- Derrida, J. (1978). *Writing and difference*. London, UK: Routledge.
- Fanon, F. (1963). *The wretched of the earth*. New York, NY: Grove Weidenfeld Publishers.
- Fanon, F. (1967). *Black skin, white masks*. New York, NY: Grove Press.
- Figley, C. (1998). *Burnout in families: The systemic costs of caring*. New York, NY: CRC Press.
- Figley, C. (2002). *Treating compassion fatigue* (Ed.). New York, NY: Bruner Routledge.
- Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge*. New York, NY: Harper Colophon.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison*. New York, NY: Random Press.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*. New York, NY: Pantheon Books.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. New York, NY: Continuum.
- Freire, P. (1978). *Pedagogy in Process: The letters to Guinea Bissau*. New York, NY: Seabury Press.

- Freire, P. (2001). *Pedagogy of freedom: Ethics, democracy and civic courage*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Furlong, M. (2008). The Multiple Relationships between the Discipline of Social Work and the Contribution of Michael White. *Australian Social Work*, 61 (4), pp. 403-420.
- Furlong, M., & Lipp, J. (1995). The multiple relationships between neutrality and therapeutic influence. *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy*, 16, pp. 201-211.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York, NY: Basic Books.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Engelwood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Grant, K. (2008). Pursuing International Humanitarian Aid Assignments, Response 2. In N. Arthur, & P. Pedersen (Eds.), *Case incidents in counselling for international transitions* (pp. 326-334). Alexandria, VT: American Counselling Association.
- Hanisch, C. (1970). The Personal is Political. In S. Firestone, & A. Koedt (Eds.), *Notes from the second year: Women's liberation, major writings of the radical feminists*. New York, NY: Radical Feminism.
- Hernandez, P., Gangsei, D., & Engstrom, D. (2007). Vicarious Resilience: A new concept in work with those who survive trauma. *Family Process*, 46 (2), pp. 229-241.
- Hoffman, L. (2002). *Family therapy: An intimate history*. New York, NY: W. W. Norton.
- hooks, b. (2003). *Teaching community: A pedagogy of hope*. New York, NY: Routledge.
- James, W. (1995). The Moral Equivalent of War. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 1, pp. 17-26.
- Johal, A. (2007). UN Observer: "Massive Crisis" in Vancouver blames "misguided policy" for homeless wave. The Tyee. Retrieved October 31, 2007 from <http://thetyee.ca/Views/2007/10/31/Kothari/>.
- Katz, A., & Shotter, J. (2004). On the way to "presence": Methods of a "social poetics". In D. Parè, & G. Lerner (Eds.), *Collaborative practice in psychology and psychotherapy*. New York, NY: Haworth Clinical Practice Press.
- Keller, D. (2010). Poetry, Music and Resistance – anti-olympic tent village occupies VANOC parking lot (February 16, 2010). Retrieved June 7, 2011 from <http://vancouver.mediacoop.ca/audio/2806>
- Korzybski, A. (1933). A Non-Aristotelian System and its Necessity for Rigour in Mathematics and Physics. *Science and Sanity*, pp. 747-761.
- Kvale, S. (1996). *Inter-views: An introduction to qualitative research interviewing*. London, UK: Sage Publications.
- Lacey, A. (2005). Spaces of justice: The social divine of global anti capital activists' sites of resistance. *CRSA/RCSA*, 42 (4), p. 407.
- McCann, I., & Pearlman, L. (1990). *Psychological trauma and the adult survivor: Theory, therapy and transformations*. New York, NY: Brunner/Mazel.
- McCarthy, I. (2001). Fifth Province Re-versings: The social construction of women lone Parents' inequality and poverty. *Journal of Family Therapy*, 23, pp. 253-277.
- McLaren, P., & Leonard, P. (1993). *Paulo Freire: A critical encounter*. London, UK: Routledge.
- Madigan, S. (1997). Re-considering Memory: Remembering lost identities back towards re-membered selves. In D. Nylund, & C. Smith (Eds.), *Narrative therapies with children and adolescents* (pp. 338-355). New York, NY: Guilford Press.
- Madigan, S. (2011). *Narrative therapy*. Washinton, DC: American Psychological Association.
- Maffesoli, M. (1996). *The time of the tribes: The decline of individualism in mass society* (D. Smith, Trans.). London, UK: Sage Publications.

- Martin Barò, I. (1994). *Writings for a liberation psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Marx, K. (1994). *Early political writings*. J. O'Malley (Ed.). Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- Maturana, H., & Valera, F. (1994). *The tree of knowledge: The biological roots of human understanding*. Boston, MA: Shambhala.
- Myerhoff, B. (1982). Life History Among the Elderly: Performance, visibility, and remembering. In J. Ruby (Ed.), *A crack in the mirror*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Narcotics Anonymous (1988). *Narcotics anonymous basics text* (5th edition). Van Nuys, CA: World Service Office.
- Nataf, Z. (1996). *Lesbians talk transgender*. London, UK: Scarlet Press.
- No One is Illegal, Vancouver (n.d.). Retrieved December 30, 2008 from <http://noii-van.resist.ca>
- Peltier, L., Leonard Peltier Defence Committee (n.d.). Retrieved March 21, 2008 from <http://www.leonardpeltier.net/>
- Peltier, L. (1999). *Prison writings: My life is my Sundance*. New York, NY: St. Martins Griffin.
- Piercy, M. (1982). *Circles on the water: Selected poems of Marge Piercy*. New York, NY: Knopf.
- Public Health Agency of Canada (2006). What Determines Health. Retrieved Sept. 20, 2009 <http://www.phac-aspc.gc.ca/ph-sp/determinants/index-eng.php>.
- Reynolds, V. (2002). Weaving Threads of Belonging: Cultural witnessing groups. *Journal of Child and Youth Care*, 15 (3), pp. 89-105.
- Reynolds, V. (2008). An Ethic of Resistance: Frontline worker as activist. *Women Making Waves*, 19 (1), p. 5.
- Reynolds, V. (2009). Collective Ethics as a Path to Resisting Burnout. *Insights: The clinical counsellor's magazine & news*, December, pp. 6-7.
- Reynolds, V. (2010a). *Doing Justice as a Path to Sustainability in Community Work*. <http://www.taoinstitute.net/Website/taos/Images/PhDProgramsCompleteDissertations/ReynoldsPhDDissertationFeb2210.pdf>
- Reynolds, V. (2010b). A supervision of Solidarity. *Canadian Journal of Counselling*, 44 (3), pp. 246-257.
- Reynolds, V. (2010c). Fluid and Imperfect Ally Positioning: Some gifts of queer theory. *Contexts*, October, pp. 13-17.
- Reynolds, V. (2010d). Doing Justice: Awitnessing stance in therapeutic work alongside survivors of torture and political violence. In J. Raskin, S. Bridges, & R. Neimeyer (Eds.), *Studies in meaning 4: Constructivist perspectives on theory, practice, and social justice* (pp. 157-184). New York, NY: Pace University Press.
- Rich, A. (1980). Compulsory Heterosexuality and Lesbian existence. *Signs: Journal of Women in Culture & Society*, 5, pp. 631-660.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and philosophy: An essay on interpretation*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Robinson, T. (2005). *The convergence of race, ethnicity, and gender: Multiple identities in counselling* (2nd Ed.). Boston, MA: Pearson Education.
- Sanders, C. (1997). Re-Authoring Problem Identities: Small victories with young persons captured by substance misuse. In C. Smith & D. Nylund (Eds.), *Narrative therapies with children and adolescents* (pp. 400-422). New York, NY: Guilford.
- Sanders, C. (2007). A poetics of Resistance: Compassionate practice in substance misuse therapy. In C. Brown, & T. Augusta-Scott (Eds.), *Narrative therapy: Making meaning, making lives* (pp. 59-77). London, UK: Sage Publications.
- Scapp, R. (2003). In b. hooks, *Teaching community: A pedagogy of hope*. New York, NY: Routledge.
- Shay, J. (1995). *Achilles in Vietnam: Combat trauma and the undoing of character*. New York, NY: Touchstone.

- Shiva, V. (2005). *Earth Democracy: Justice, sustainability, and peace*. Cambridge, MA: South End Press.
- Tamasese, K. (2001). Talking about Culture and Gender. In C. White (Ed.), *Working with the stories of women's lives* (pp. 15-22). Adelaide, Australia: Dulwich Centre Publications.
- Todd, N., & Wade, A. (1994). Domination, Deficiency and Psychotherapy. *Calgary Participator*, Fall, pp. 37-46.
- Tomm, K. (1987). Interventive Interviewing: II. Reflexive questioning as a means to enable self healing. *Family Process*, 26, pp. 167-183.
- Tomm, K. (1990). Ethical Postures in Family Therapy. Paper presented at the annual meeting of the American Association for Marriage and Family Therapy. Philadelphia: PA.
- Uzelman, S. (2005). Hard at Work in the Bamboo Garden: Media activists and social movements. In A. Langlois, & F. Dubois (Eds.), *Autonomous Media: Activating resistance and dissent* (pp. 17-27). Montreal, QB: Cumulus Press.
- Wade, A. (1996). Resistance Knowledges: Therapy with aboriginal persons who have experienced violence. In P.H. Stephenson, S. J. Elliott, L. T. Foster, & J. Harris (Eds.), *A Persistent Spirit: Towards understanding aboriginal health in British Columbia* (pp. 167-206). *Canadian Western Geographical Series*, 31, pp. 167-206.
- Waldergrave, C., & Tamasese, K. (1993). Some central ideas in the "Just Therapy approach. *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy*, 14, pp. 1-8.
- Warner, M. (1991). Fear of a Queer Planet. *Societal Text*, 9, pp. 3-17.
- Weingarten, K. (2003). *Common shock: Witnessing violence every day*. New York, NY: Penguin Group.
- Weingarten, K. (2004). Witnessing the Effects of Political Violence in Families: Mechanisms of Intergenerational transmission and clinical interventions. *Journal of Marital and Family Therapy*, 30, pp. 45-60.
- White, E. (1991). Between Suspicion and Hope: Paul Ricoeur's vital hermeneutic. *Journal of Literature and Theology*, 5, pp. 311-321.
- White, M. (1995). *Re-authorising lives: Interviews and essays*. Adelaide, Australia: Dulwich Centre Publications.
- White, M. (2000a). Re- Engaging with History: The absent but implicit. In M. White (Ed.), *Reflections on Narrative practice: Essays and interviews*. Adelaide, Australia: Dulwich Centre Publications.
- White, M. (2000b). *Reflections on narrative practice: Essays and interviews*. Adelaide, Australia: Dulwich Centre Publications.
- White, M. (2002). Addressing Personal Failure. *International Journal of Narrative Therapy and Community Work*, 3 pp. 33-76.
- White, M. (2004). *Narrative practice and exotic lives: Resurrecting diversity in everyday life*. Adelaide, Australia: Dulwich Centre Publications.

