

UN POSICIONAMIENTO ÉTICO PARA EL HACER JUSTICIA EN EL TRABAJO Y LA TERAPIA COMUNITARIOS

Vikki Reynolds¹, City University of Seattle, Vancouver, Canadá

Con una respuesta de marcela polanco

Traducido por Ignacio Moreno Fluxà, Instituto de Filosofía, Universidad Diego Portales*

Este escrito ilumina un posible posicionamiento para una ética del hacer justicia como un marco para el trabajo y la terapia comunitarios. Esta aproximación al hacer justicia se presenta como un proyecto imperfecto, y si bien es incompleto y necesariamente presenta fallas, ha sido útil para grupos de trabajadorxs que luchan por ejercer su práctica más en línea con nuestros compromisos colectivos con la justicia social. Esta aproximación es profundamente colaborativa e informada por la práctica decolonial y el activismo contra la opresión. Describiré las intenciones que guían este posicionamiento, que incluyen la lucha por centrar la ética, practicar la solidaridad, abordar el poder, fomentar la sustentabilidad colectiva, enfrentarse críticamente al lenguaje y estructurar la seguridad. Incluso una orientación imperfecta hacia el hacer justicia puede abrir nuestro trabajo a transformaciones para nosotrxs mismxs, la gente con la que trabajamos y nuestras comunidades y sociedad, y ofrecer el potencial de experimentar la zambullida social. Este artículo se enmarca en una charla efectuada en la Conferencia Vientos de Cambio que se realizó en Ottawa, Ontario, en junio de 2012. Agradezco al pueblo algonquino, en cuyos territorios nos reunimos.

Finalmente, marcela polanco (2011), quien describe su trabajo como una terapia de la solidaridad, ofrecerá una reflexión sobre mi posición para una ética del hacer justicia.

Mi trabajo es profundamente colaborativo e informado por décadas de solidaridad con activistas de acción directa, y en particular por mi trabajo con sobrevivientes de tortura en varios países, e incluyo aquí a los pueblos indígenas que han sobrevivido a la violencia política de lo que se denomina “escuelas residenciales”*. He sido informada y transformada por mi trabajo. Este trabajo proviene de una postura decolonial y contra la opresión, lo que no quiere decir que sea correcto o seguro. Acepto este trabajo como un proyecto anti-perfección.

[19 ↓]

Les invito a examinar el posicionamiento para el hacer justicia que propongo y ver en dónde hay puntos de conexión en nuestro trabajo, y en dónde estamos en solidaridad imperfecta. También me gustaría que se aferraran a las importantes diferencias en nuestro trabajo. Hay muchos caminos para hacer justicia y si bien delinearé el mío, yo respeto los de ustedes. En mi trabajo promoviendo el cuidado, la sus-

¹ Siento una gratitud por la imperfecta solidaridad de las asociaciones de activistas, colegas y “clientes” que a lo largo de varias décadas han informado este trabajo. Mi respeto continuo a David Paré, quien me invitó a esta charla y quien continuamente me ha abierto un espacio en la tensa relación que tengo con la academia. Como siempre, un sentido agradecimiento a mi editora, Coral Payne, quien sigue volviendo accesibles ideas complejas. Esta escritura tuvo lugar en territorios indígenas expropiados, quienes nunca se rindieron.

Dirigir correspondencia a Vikki Reynolds, PhD, RCC, c/o City University of Seattle, Vancouver, Canadá, Suite 310, 789 W. Pender St., Vancouver, BC V6C 1H2, Canadá. Email: reynolds.vikki@gmail.com

* ignacio.morenof@mail_udp.cl / <https://diseminaciontr.blogspot.com>

* El sistema de escuelas residenciales indias era una red de internados para niñxs indígenas fundada por el gobierno canadiense con el objetivo de alejarles de las influencias culturales de sus propios pueblos e incorporarles a la cultura canadiense dominante. [N. del T.]

tentabilidad y la utilidad de los equipos de trabajador□s y terapeutas comunitari□s, me pregunto recurrentemente estas preguntas: ¿Cómo mantenernos viv□s y útil□s trabajando en contextos de injusticia social? ¿Cómo hacer este trabajo en concordancia con nuestra ética colectiva (Reynolds, 2009) y nuestros compromisos con la justicia social? ¿Cómo aferrarnos a la solidaridad en contextos políticos que nos ponen en mutua contra? ¿Cómo experimentar colectivamente la sustentabilidad y la transformación a lo largo del tiempo? Mi respuesta a estas preguntas reflexivas que mantengo cerca, con las que lugo, que nunca respondo del todo y que nunca callo, es una ética del hacer justicia.

Nuestro trabajo tiene lugar en contextos que carecen de justicia social porque no hemos entregado una sociedad justa. Los problemas de salud mental, de adicción y de trauma son medicalizados e higienizados en un lenguaje que esconde el sufrimiento humano y los agravios a la dignidad. Como trabajador□s y client□s, estamos colectivamente en contra de la privatización del dolor y de la criminalización del sufrimiento, como la criminalización del no tener techo, de la pobreza y del disenso.

bell hooks (1994) evoca una apasionada solidaridad cuando escribe:

Llegué a la teoría porque estaba sufriendo – el dolor era tan intenso en mí que no podía seguir viviendo. Llegué a la teoría desesperada, queriendo comprender – aprehender lo que ocurría alrededor y dentro de mí. Sobre todo, quería que la herida desapareciera. Así, vi en la teoría un lugar de sanación. (p. 59)

Inspirada por hooks, reconocí que teorizar es necesario para el activismo, lo que me llevó a la teoría feminista, queer y anarquista. En la actualidad también estoy envuelta en la práctica decolonial y la política trans crítica. Pero la teoría tiene límites. La teoría liberadora es fabulosa, pero no hemos cumplido las promesas de una sociedad justa (Tuhiwai Smith, 1999). También estoy informada por el teórico anarquista estadounidense Noam Chomsky (2005), quien escribe:

La acción social no puede esperar una teoría del hombre [sic] y la sociedad firmemente establecida, ni la validez de esta última puede estar determinada por nuestras esperanzas y juicios morales. Las dos –especulación y acción– deben progresar lo mejor que puedan, mirando hacia adelante al día en que la investigación teórica provea una guía firme para la lucha interminable, a menudo macabra, pero nunca sin esperanza, por la libertad y la justicia social. (p. 116)

Construir una sociedad justa es una responsabilidad colectiva que requiere que l□s trabajadores de la primera línea se vuelvan activistas por el cambio social, tanto en su trabajo con client□s como en sus vidas. La justicia social incluye todos los ámbitos de la vida social. Está más allá del alcance más estrecho de los derechos humanos y los sistemas de justicia, que principalmente sostienen leyes. La autora/activista india Arundhati Roy (2005), habla sobre ataques a la justicia social y establece importantes distinciones entre la justicia social y los derechos humanos:

[20 ↓]

Hoy no es simplemente la justicia propiamente tal, sino la idea de justicia la que está bajo ataque. La embestida contra secciones frágiles y vulnerables de la sociedad es a la vez tan completa, tan cruel y tan inteligente –abarcándolo todo y sin embargo específicamente dirigida, descaradamente brutal y sin embargo increíblemente insidiosa– que su mera audacia ha erosionado nuestra definición de justicia. Nos ha forzado a bajar nuestros sitiios y a disminuir nuestras expectativas. Incluso

el bienintencionado, expansivo, magnífico concepto de justicia está siendo gradualmente sustituido por el discurso reducido y mucho más frágil de los ‘derechos humanos’. (p. 331)

El activista trans Dean Spade (2011) habla sobre los límites de los derechos humanos, particularmente en el activismo cuando los privilegios legales se vuelven centrales. Un buen ejemplo de ello es la lucha por el matrimonio gay. Se entiende que estamos trabajando por los derechos humanos gays y lésbicos, pero el mensaje es que volveremos por ustedes más tarde, amig@s trans y de género variante. Esto forma parte de un discurso de derechos humanos por goteo. Spade (2011) dice que la justicia social gotea hacia arriba. La gente en los márgenes crea más espacio para tod@s. Los esfuerzos por la justicia social que trabajan por mejorar las opciones de vida de personas más marginalizadas, como madres solteras lesbianas, indocumentadas, racializadas en situación de pobreza, mejoran la justicia social para hombres blancos gays con privilegios económicos. Pero a la inversa no es así.

Spade (2011) ilustra cómo la teoría crítica de la raza, el feminismo de mujeres de color, la teoría queer y los estudios críticos de discapacidad ponen de relieve la ineffectividad del principio de discriminación como método para identificar y abordar la opresión, y cómo las ideas de igualdad son a menudo herramientas para mantener estructuras sociales injustas. Parte de las complejidades involucradas en la práctica de una política de resistencia en lo que Spade (2011) llama “una era de cooptación e incorporación” (p. 34) exige que reconsideremos los supuestos de los derechos humanos y de las estrategias legales. Los teóric@s queer y trans sugieren un enfoque más transformador, que incluye reformas a los derechos humanos, pero no se centra en ellos. El activismo por la justicia social hace demandas que exceden lo que puede ganarse en sistemas legales que, dice Spade (2011), fueron “formados por y existen para perpetuar el capitalismo, la supremacía blanca, el colonialismo y el heteropatriarcado” (pp. 15-16).

Así que, en la práctica, ¿cómo se vería el hacer justicia? Hay un afiche de Amnistía Internacional en la pared de mi oficina que se relaciona con el trabajo con refugiados en Europa del Este llamado “El retorno”. Es una foto en tonos sepia de una docena de refugiados en el momento del abrazo, personas caminando unas hacia otras con los brazos abiertos, reuniéndose luego de encontrarse tras la separación de la guerra y la violencia política. El sentido de pertenencia, la jubilosa reconexión y el amor son palpables – me quita el aliento. Un hombre en el primer plano lleva un abrigo oscuro. Este hombre podría ser un refugiado sobreviviente de tortura con el que trabajé. No sacamos a su familia. Él no se suicidó. Supongo que la gente diría que fuimos exitos@s, porque su muerte era inminente. Pero era la pertenencia y la reconexión representada en el afiche de Amnistía Internacional lo que realmente queríamos entregar. Esto es justicia, esto es pertenecer. En nuestra manera imperfecta, proporcionamos terapia, usamos medicación y pusimos todo lo que teníamos sobre la mesa para ayudar a este hombre, pero no podíamos entregar la posibilidad de volver a su país de origen, reconexión, responsabilización ni justicia. Esto es lo que quiero tratar de entregar, como ética del hacer justicia.

[21 ↓]

¿Cómo hacemos eso? Ni solo la teoría ni solo la práctica son suficientes. Lo que se necesita es que representemos nuestra ética*. Yo ofrezco un posible e imperfecto posicionamiento ético para el hacer justicia en el trabajo comunitario. Utilicé el concepto de rizoma de Deleuze y Guattari (1987) para las

* “*Enact our ethics*”: representar nuestra ética en los hechos, en la práctica, pero también puede ser leído como promulgar nuestra ética. Conjugando ambos sentidos, podríamos decir: promulgar nuestra ética a través de hechos tangibles. [N. del T.]

intenciones orientadoras de las que consta mi postura para el hacer justicia. Deleuze y Guattari (1987) plantean el concepto de rizoma para describir formas de pensamiento, comunicación y organización social no jerárquicas y enlazadas horizontalmente. El espíritu del rizoma es hermosamente ilustrado por el anarquista y educador liberador canadiense Scott Uzelman (2005):

El bambú corredor a menudo da origen a jardineros de bambú involuntarios. Un único brote inocente aguantar por sí solo por varios años y luego repentinamente todo un campo de bambú empieza a brotar. Esto le deja al incauto jardinero con nuevo jardín de bambú que tercamente resiste los intentos por librarse de él. Mientras que en la superficie cada brote parece ser un individuo, relacionado con sus vecinos pero aislado de ellos, bajo tierra todos están conectados a través de una compleja red de tallos y filamentos similares a raíces, llamados rizoma. En los años en que el jardinero veía crecer un único brote de bambú, bajo tierra el rizoma del bambú crecía horizontalmente, esparciéndose por el patio, almacenando nutrientes en anticipación de la primavera venidera. Como el jardín de bambú, los movimientos sociales son a menudo organismos rizomáticos que crecen horizontalmente hacia nuevos terrenos, estableciendo conexiones justo por debajo de la superficie de la vida cotidiana, eventualmente brotando de modos impredecibles. (p. 17)

Las intenciones orientadoras de las que consta el posicionamiento ético para el hacer justicia son distintas de principios, que son claros y precisos. Las intenciones orientadoras coexisten en relación mutua, de forma similar a los filamentos de un rizoma. Están enlazadas, superpuestas, son vivientes y fluidas. Por ejemplo, todas las intenciones orientadoras están inextricablemente vinculadas con estructurar la seguridad, y a la vez estructurar la seguridad es en sí misma una intención orientadora. Como un rizoma, tienen bordes ásperos, son desordenadas, de tamaño no uniforme y se resisten a la precisión matemática. Extraeré cada una de las intenciones orientadoras en un intento por describirlas. Pero brindo una advertencia. En la práctica y en la acción no es posible ni necesario separar por completo las intenciones orientadoras una de otra. Las seis intenciones orientadoras son: centrar la ética, practicar la solidaridad, fomentar la sustentabilidad colectiva, abordar el poder, enfrentarse críticamente al lenguaje y estructurar la seguridad (Reynolds, 2010a).

CENTRAR LA ÉTICA

La primera intención orientadora en mi posicionamiento ético para el hacer justicia es centrar la ética. Pienso que si somos capaces de representar nuestra ética, podemos sostenernos en el trabajo. Cuando no somos capaces de representar nuestra ética, experimentamos dolor espiritual o ético. Este dolor espiritual es una discrepancia entre lo que se siente respetuoso, humano, generativo, y trabajar en contextos que nos llaman a violar las mismas creencias y ética que nos llevaron al trabajo comunitario. Este dolor espiritual puede ser un recurso para nosotr□s, haciéndonos

[22 ↓]

saber que estamos transgrediendo nuestra ética. Exige atención y reparación. Las éticas colectivas son aquellos importantes puntos de conexión que son una base para la solidaridad que nos congregó y que puede mantenernos junt□s. Nuestra éticas colectivas le hablan a los valores, intenciones y compromisos en el corazón de nuestro trabajo compartido.

Lo más importante es que representemos nuestra ética, pues es en el hacer donde la ética se revela. La hermenéutica de la sospecha de Kvale (1996) es informada por el trabajo de Paul Ricœur (White, 1991). Este escepticismo esperanzado nos invita a mantener nuestras demandas éticas en suspenso hasta que se muestre que la práctica puede revelar la teoría. Una hermenéutica de la sospecha invita a una posición esperanzada pero escéptica, que exige que nos ubiquemos a una distancia crítica de las demandas éticas que hacemos y nos abre a la posibilidad de que nuestra práctica pueda revelar algo distinto a nuestra intención. Por ejemplo, cuando los equipos me dicen que están centrados en el cliente, les pregunto de qué modo cada acción mantiene a los clientes al centro del trabajo y qué dirían los clientes sobre esta aseveración. Este escepticismo esperanzado nos invita a preguntarnos continuamente de qué manera estamos “caminando lo que hablamos” éticamente, como dicen los activistas.

PRACTICAR LA SOLIDARIDAD

Mis concepciones de la solidaridad se derivan tradiciones activistas de larga data sobre visualizar una ética colectiva, buscar prácticas conectoras de resistencia a la opresión y promover el hacer justicia. La solidaridad habla de entender que solo las formas de ser están interconectadas, al igual que nuestras luchas y lugares de resistencia. Debemos hacer este trabajo juntos. El trabajo de hacer justicia es profundamente colaborativo y hay muchos caminos. Hacemos este trabajo sobre los hombros de otros, y nosotros somos un soporte para otros. Cuando denomino a mi trabajo una Supervisión de Solidaridad (Reynolds, 2010a), visualizo un espíritu de solidaridad que abarca a clientes, trabajadores y al supervisor.

Los zapatistas son personas de un movimiento indígena en Chiapas, México, quienes han inspirado a una generación de activistas. El movimiento zapatista es particular a los pueblos indígenas de Chiapas, pero se ven a sí mismos en conexión con las comunidades y personas involucradas en todas las luchas por la justicia social, medioambiental y económica. Los zapatistas dicen “Somos ustedes” y los activistas por la justicia del mundo responden “Soy zapatista”. Este es un asunto de solidaridad. El subcomandante Marcos (Klein, 2002) iluminó la solidaridad como el motor del movimiento zapatista cuando al identificarse de estas formas diversas pero conectadas:

Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, un asiático en Europa, un chicano en San Ysidro, un anarquista en España, un palestino en Israel, un maya en las calles de San Cristóbal, un judío en Alemania, un gitano en Polonia, un mohawk en Quebec, un pacifista en Bosnia, una mujer soltera en el metro a las 10:00 P.M., un campesino sin tierra, un pandillero en los barrios marginales, un trabajador desempleado y, por supuesto, un zapatista en las montañas. (p. 116)

[23 ↓]

La solidaridad nos invita a ser aliados pese a las diferencias de acceso al poder que puedan dividirnos. Cuando experimentamos la sujeción al poder, aceptamos aliados porque les necesitamos, y no podemos ser románticos o sentimentales sobre esto. No aceptamos aliados porque sea seguro ni porque tengamos razones para una perfecta confianza. Invitamos a aliados lo suficientemente buenos pese a actos pasados indignos de confianza, porque se necesitan aliados imperfectos cuando hay mucho en juego y el riesgo es alto. La fluidez le da espacio a aliados imperfectos, aliados momentáneos, alianzas de momento a momento, que tienen fallas, que no son seguras, pero que son necesarias y útiles.

La fluidez es un regalo de la teoría queer (Butler, 1997), e informa el trabajo de aliad@s fluid@s e imperfect@s (Reynolds, 2010b). La fluidez nos invita a la solidaridad imperfecta, que se resiste a la unidad y que busca puntos de conexión “intersecando la opresión y uniendo la resistencia” (No One Is Illegal, s.f.). Estar en solidaridad con otr@s trabajador@s exige resistirse a la nociva división entre trabajador@s, porque nunca beneficia a l@s client@s. Algun@s trabajador@s de salud mental me han contado del angustioso trabajo que hacen, a veces despojando la autonomía de las personas e internándolas contra su voluntad en hospitales y salas psiquiátricas. El resto de nosotr@s podemos lavarnos las manos, diciendo que nunca haríamos eso, como si l@s trabajador@s de salud mental fueran personalmente responsables de la falta de opciones dignas. Aquí, necesitamos resistirnos a culpar e inmiscuirnos, resistirnos a juzgar a otr@s, y trabajar colectivamente por opciones más justas. Necesitamos buscar la ética del otro. Me recuerdo a mí misma que nadie llegó a este trabajo para lastimar a la gente, y me inclino por buscar nuestra ética colectiva como un primer punto de conexión y un lugar para que la solidaridad empiece a crecer (Reynolds, 2011a).

ABORDAR EL PODER

Una pregunta reflexiva que siempre me hago es: ¿Cómo estoy respondiendo al poder en este momento? El poder siempre está presente en nuestro trabajo, y los abusos de poder están a menudo al centro del trabajo comunitario. No soy neutral sobre las relaciones de poder y siempre adopto una postura abierta por la justicia social en relación al poder. Abordar el poder exige impugnar la neutralidad, realizar un análisis complejo del poder, prestarle atención a las intersecciones del privilegio y la opresión, atestiguando tanto actos de resistencia y de hacer justicia como de responsabilización colectiva.

Estoy informada por el trabajo de Crenshaw (1995) y de otr@s teóric@s crític@s de la raza que articulan la interseccionalidad (Robinson, 2005). Aquí observamos nuestro acceso al privilegio y al poder, y los lugares en que somos sujetos del poder de otr@s. La convergencia de distintos ámbitos de identidad como el género, la clase y la cultura construye esta interseccionalidad. En un albergue de RainCity Housing en el Downtown Eastside de Vancouver en el que estaba asesorando, Aaron Munro me mostró un letrero puesto en el albergue. Era un mapa del área de Vancouver rayado con un stencil que decía “El racismo, el sexism y la homofobia no están permitidos en esta área”. Las personas del refugio dijeron “Usan muchas palabras grandes” y rayaron con aerosol “nada de odio” en la pared del albergue. Este es un tema de interseccionalidad.

[24 ↓]

Atestigar la resistencia está en el corazón de mi trabajo. Siempre hay resistencia a la opresión (Reynolds, 2010b; Wade, 1996, 1997), y abordar el poder exige que le pongamos una atención delicadamente afinada a los actos y lugares de resistencia, donde las personas están actuando por justicia, y mantener un dedo puesto sobre la dignidad.

La responsabilización colectiva exige que yo sea responsable no solo por mis actos individuales personales. Esto es en resistencia al capitalismo y al individualismo, que solo exigen responsabilidad personal. Por ejemplo, si mi hermano blanco profesa el racismo, no me distancio diciendo “no soy ese tipo blanco”. Me involucro y ayudo a mi hermano blanco. Es mi trabajo como persona blanca. A veces me refie-

ro al racismo como el crimen perfecto, porque reconozco que no es necesario que profese el racismo para verme beneficiad@ por él.

FOMENTAR LA SOLIDARIDAD COLECTIVA

En las profesiones de asistencia, el agotamiento es construido como un problema individual de l@s trabajador@s, que mide si somos lo suficientemente dur@s para este trabajo o no. El agotamiento es respaldado por la idea de que nuestr@s client@s nos lastiman. Mis client@s no me lastiman ni me dañan; me inspiran, me critican, me enseñan y me informan. El agotamiento niega que sean las estructuras sociales de inequidad y la falta de justicia social lo que nos daña en el trabajo. El problema no está en nuestras cabezas ni corazones, sino en el mundo social en que l@s client@s viven y luchan junto a l@s trabajador@s contra las estructuras de injusticia. La prescripción para esta debilidad individual del agotamiento es el auto-cuidado. Sé que el auto-cuidado es importante para que le traigamos esperanza a la relación de asistencia y para mantener a l@s client@s al centro. Pero es una idea limitante. Hago yoga y tomo agua, y no he erigido ninguna vivienda en mi ciudad de personas sin techo. El auto-cuidado no cambia el contexto de injusticia social, que es donde l@s client@s viven y donde nosotr@s trabajamos (Reynolds, 2011b).

Cuando hablo de sustentabilidad, hablo de una vitalidad en marcha, de una genuina conectividad con la gente y de una presencia de espíritu. La solidaridad y la ética colectiva nos invitan al cuidado colectivo y a resistir al individualismo que el agotamiento construye. Invita a la responsabilización colectiva, donde yo sea responsabilizable por más que mis acciones individuales.

Paulo Freire (1970) y la gente de la educación popular hablan de un amor revolucionario que es un acto de coraje y compromiso con otr@s (1970). No combinamos amor y sexo. Sabemos que debemos ser cuidados@s con el lenguaje en el trabajo con client@s, pero no creo que el amor esté verdaderamente ausente en nuestro trabajo.

La sustentabilidad exige que tengamos la certeza de que nuestro trabajo importa. Esto exige que le pongamos atención a aquello que no es medido en nuestro trabajo. Esto es lo que denomino resultados inmedibles, lo inefable, intangible e imposible de rastrear. Nuestro trabajo en los márgenes no es medido debido a la falta de instrumentos de medición, o porque lo que hacemos no es priorizado, o no se reconoce como algo de valor. Rastreo y nombro nuestros resultados inmedibles para que nuestro trabajo no sea desaparecido. Las partes importantes de nuestro trabajo que denomino resultados inmedibles incluye cosas

[25 ↓]

tales como el hacer dignidad y fomentar la seguridad y la pertenencia. Los resultados inmedibles también incluyen “no-ocurrencias”, que son las cosas que no ocurren o situaciones que no empeoran mediblemente gracias al trabajo que hacemos. Por ejemplo, una anciana que no recae repetidamente en la sala de emergencia porque l@s enfermer@s en terreno le dieron su medicación; o un joven que no intenta suicidarse porque está conectado con un trabajador de extensión.

Tomando prestado de las tradiciones de “dar algo de vuelta” de los programas de 12 pasos (Alcohólicos Anónimos, 2001), me conecto con otros trabajadores en torno a las diferencias que su trabajo hace en las vidas de las personas junto a las que trabajamos. Esto no es algo agradable – es una obligación ética para nuestra sustentabilidad colectiva. No tarea de nuestros clientes estimarnos o dignificarnos. Debemos asumir la responsabilidad de esta práctica para construir comunidad. Aquí hay una historia sobre una práctica de “dar algo de vuelta” de mi trabajo en el Downtown Eastside de Vancouver:

Joe, un anciano de las Primeras Naciones con cabello enmarañado y una sonrisa insegura, se presenta en mi oficina de consejería y casi me caigo de la silla. Los trabajadores de extensión habían estado buscándolo porque su riesgosa salud, porque está sin techo otra vez y porque no se ha presentado ante su agente de libertad condicional. Todos temen por su vida. Empezamos a sospechar que estaba muerto o en prisión.

Digo “Joe! ¿Cómo estás?”.

Me actualiza sobre el infierno por el que se ha arrastrado. Le pido que me enseñe cómo se ha “arrastrado por el infierno”.

Él dice “Julie, una trabajadora del centro de desintoxicación, me mantuvo vivo”. Joe dice que vomitó sobre ella dos veces y ella simplemente siguió limpiándolo. Cuando pensó en dejar el centro de desintoxicación, ella lo siguió hasta la puerta, diciéndole que lo extrañaría. Él se estaba “desnictizando” y ella le encontró un cigarrillo. Él le dijo que era grosero con ella y ella se negó a tomárselo personal, y le dijo que ella sabía que podía ser más respetuoso.

Le dije “Eso es maravilloso, ¿le has dicho eso? ¡Llamémosla!”. Llamamos al centro de desintoxicación y conseguimos a Julie en el teléfono.

Digo “Julie, Joe está aquí y me acaba de contar que tú eres la razón por la que sigue vivo”.

Julie me interrumpe emocionada, “¿Joe está vivo?”. Está asombrada.

Le digo “Sí, sí, está justo aquí y dice que eres la razón por la que está vivo”.

Con voz temblorosa, Joe dice “¿Se acuerda de mí?”.

Julie responde “Por supuesto que te recuerdo, Joe, ¡me vomitaste encima dos veces!”.

Le pregunto a Julie qué significa para ella el que Joe diga que ella es la razón por la que está vivo.

Ella responde “Cielos, ¡podría trabajar cinco años por esto!”.

Le pregunto a Joe qué significa para él saber que está ayudando a Julie a trabajar por los próximos cinco años. Con voz dignificada, Joe dice “Quizá la ayude a mantener con vida a un par de tipos más” (Richardson y Reynolds, 2012, p. 2)

ENFRENTARSE CRÍTICAMENTE AL LENGUAJE

Ningún lenguaje es neutral, porque el poder está siempre en juego. Mis concepciones sobre involucrarse críticamente al lenguaje se apoyan fuertemente en el análisis de los terapeutas canadienses

[26 ↓]

basados en respuestas Linda Coates y Allan Wade (2004, 2007), y particularmente su trabajo iluminando las siguientes cuatro operaciones del lenguaje en relación con el poder. De acuerdo con Coates y Wade (2004, 2007), el lenguaje puede: ensombrecer la violencia, esconder la resistencia de la víctima a la violencia, esconder las responsabilidades del perpetrador y culpar de la violencia a las víctimas. Ahora utilizaré el lenguaje en torno a la violación para ilustrar la importancia del lenguaje y cómo opera de modos poderosos.

Trabajo como supervisora clínica en WAVAW (Women Against Violence Against Women; Mujeres Contra la Violencia Contra las Mujeres), un centro de crisis de violación en Vancouver. Vivimos en una cultura de la violación. No estoy utilizando el lenguaje de la cultura de la violación para ser provocadora ni emocional, lo cual es usado como reacción en contra de las voces feministas. Estoy nombrando una cultura de la violación como un acto de transparentar el poder, y como Allan Wade diría, poniéndole palabras a los hechos. Utilizo el lenguaje de la cultura de la violación porque una de cada tres mujeres en Canadá será agredida sexualmente en su vida (National Status of Women, 1993). El gobierno de Columbia Británica cortó en el 100% del financiamiento a centros de crisis de violación en 2002. No se devuelto nada de este financiamiento.

De acuerdo con Statistics Canada (1993), 6 a 8% de las violaciones son reportadas a la policía. Los cargos del 40% de esos reportes son aprobados. Dos tercios del 40% van a la corte, 1,8% de esos casos terminan en condena y 0,8% de los perpetradores condenados cumplen tiempo de prisión. Como sociedad, les preguntamos a las mujeres por qué no denuncian la violación, por qué no sacan la voz, por qué no se van. Les hacemos preguntas a las personas equivocadas. La policía y el gobierno deben responder por estas cifras y explicar por qué estamos en una cultura de la violación y cómo planean ayudarnos a salir de ella. Necesitamos hacerles preguntas a los perpetradores, no a las víctimas. Vivimos en una sociedad que dice “que no te violen”, no “no violes”, y en que el feminismo es la mala palabra*. Dadas las matemáticas, no es difícil defender la afirmación de que la violación es funcionalmente legal. Judith Herman (1992) aludió a esto en su libro, *Trauma y recuperación* [*Trauma and Recovery*], cuando dice que posiblemente la violación sea un comportamiento más complaciente que desviado.

En respuesta a la violación, ¿a quién le da consejos la policía? A la víctima. Y les hablan a las mujeres de su responsabilidad de no ser violadas. Muchas fuerzas policiales han publicado campañas de sensibilización pública sobre cómo las potenciales víctimas de violación deben comportarse. Uno de estos afiches de la Policía de Sussex en el Reino Unido (Sussex Police, 2011) dice “Sé inteligente. Dile no al sexo que no quieras. Date a entender claramente”. Si consideramos las cuatro operaciones del lenguaje de Coates y Wade, podemos ver cómo este lenguaje ensombrece la violencia y culpa a las víctimas. También confunde sexo y violación, lo cual es un proyecto del activismo feminista que esperábamos haber ganado. La policía y sus asesores guardan silencio para aconsejar a los hombres.

Felizmente, las feministas tienen algunos consejos para los hombres en torno a la violación. En un afiche titulado “Alto a las violaciones: 10 consejos para acabar con las violaciones”, las feministas ofrecen una inversión activista del lenguaje como resistencia. “Si te apeas para ayudar a una mujer cuyo auto se descompuso, recuerda no violarla”. “Usa el sistema de amigos. Si no eres capaz de frenarte de agredir sexualmente a alguien, pídele a un amigo que se quede contigo cuando estás en público” (Rape Crisis Scotland, 2011). Darle

[27 ↓]

* Feminism is be “F” word (o el feminismo es la palabra con “F”). “F” word es el modo en que, en el inglés, se evita decir *fuck* (*joder*), al tratarse de una mala palabra. En la metáfora señalada por la autora, el feminismo sería considerado una mala palabra por parte de la cultura de la violación, una palabra innombrable. [N. del T.]

consejo paralelo a los hombres parece ridículo y condescendiente, posiblemente insultante, y ciertamente encaja con lo que Judith Butler (1997) llama “actos indecibles”. Las mujeres no les dicen a los hombres cómo actuar.

Enfrentarse críticamente al lenguaje también exige que desafiamos el lenguaje normalizador, como el del suicidio o del trauma. La medicalización es utilizada aquí para encubrir la opresión y la violencia en un contexto de injusticia social y sufrimiento humano. Ahora tenemos síntomas y medicación, cuando lo que necesitamos es justicia. El lenguaje medicalizado del suicidio, por ejemplo, construye la muerte por suicidio de una persona como un acto individual por el cual ella es la única responsable. Pienso que el odio mata. Nadie se suicida en el vacío. Cuando el 43% de las personas transgénero y de género variante intentan suicidarse (National Centre for Transgender Equality, 2010), eso dice más sobre el odio en la sociedad que sobre la salud mental en una comunidad particular. Similarmente, utilizar un término como suicidio cuando un sobreviviente de tortura muere, culpa a la víctima de tortura por su propia muerte, lo que deja libres de responsabilidad a los torturadores, a los gobiernos y a las corporaciones que lucran con la tortura. Debemos desafiar la neutralidad y el poder oculto en este tipo de lenguaje.

Las prácticas de lenguaje liberador son útiles a nuestros compromisos con el hacer justicia al hacer público al poder, desafiando la dominación, los ataques a la dignidad, y la opresión. Excelentes ejemplos de prácticas de lenguaje liberador se hallan en el lenguaje subversivo de la teoría queer, que desafía el binario hombre/mujer. Aquí hay un ejemplo iluminador de Queen y Schimel (1997), quienes describen la “pomosexualidad”:

La pomosexualidad vive en el espacio en que todas las otras formas no-binarias de identidad sexual y de género residen – una zona libre de límites en que las cercas se cruzan por diversión, o simplemente porque algunos de nosotros no podemos ser cercados. Desafía las categorizaciones del tipo lo uno o lo otro en favor de la posibilidad largamente no mapeada y la intensa carga que viene con la trasgresión. Reconoce el placer de esa trasgresión, así como *la necesidad de trasgredir límites que no nos dan espacio a todos*. (p. 23, énfasis añadido)

Esto es lo que creo que Dean Spade quiere decir cuando sostiene que la justicia social “gotea hacia arriba”. Las personas trans y queer en los márgenes crean más espacio para todos nosotros. Tengo un enorme respeto por las enseñanzas transformadoras de estas comunidades.

ESTRUCTURAR LA SEGURIDAD

La mayoría de lo que he aprendido sobre estructurar la seguridad proviene de mi trabajo con refugiados sobrevivientes de tortura y violencia política, donde el riesgo de trasgredir la seguridad es enorme (Reynolds, 2010c). No hay relaciones de asistencia perfectamente seguras, pues siempre está el riesgo de trasgredir la seguridad. Desafiamos el binario de “segura o insegura” cuando co-creamos relaciones “suficientemente seguras” con nuestros clientes (Bird, 2000, 2006). Trabajo para crear conversaciones y relaciones “algo seguras”, “suficientemente seguras” o “más seguras”. Todas las conversaciones atravesadas por la diferencia son

riesgosas, porque el poder está siempre en juego. Hacer daño replicando la opresión es siempre un riesgo potencial. Esto es cierto pese a nuestros compromisos con la justicia social y nuestra ética colectiva.

Estructurar la seguridad describe las prácticas de negociar o co-construir condiciones, estructuras y acuerdos que le harán espacio al trabajo “suficientemente seguro”. Las relaciones terapéuticas que se experimentan como seguras no son caprichosas, naturales o fortuitas. Exigen prácticas intencionales que crean consistencia, predictibilidad, y que establecen el espacio para conversaciones *suficientemente seguras*. Estructurar la seguridad no es algo que los terapeutas hagan para prepararse para el verdadero trabajo; *es* el verdadero trabajo (Reynolds 2010c, 2010d).

Desarrollar la capacidad de estructurar la seguridad exige habilidad, un complejo análisis del poder, coraje moral, compasión y supervisión crítica. En todo el activismo contra la opresión hacemos estrategia contra una reacción anticipada. Siempre está el riesgo de trasgresión y la necesidad de reparación. Estructurar la seguridad abarca reconocer que estamos involucrad@s en conversaciones riesgosas, resistir la replicación de la dominación, reconocer los límites de la responsabilización y estar abiert@s a una crítica de nuestras ideas y teorías más cercanas.

A pesar de nuestras mejores intenciones y nuestros compromisos con la justicia social, seremos imperfect@s. Por ejemplo, al atender a la interseccionalidad por momentos podemos distanciarnos de la práctica decolonial (Lawrence y Dua, 2005; Richardson y Reynolds, 2012; Walia, 2012). La activista y periodista canadiense Linda McQuaig (2011) ofreció un bello análisis del movimiento “Occupy”, que según dice fue asombrosamente exitoso, pese a tener fallas, en cuanto consiguió que tod@s cuestionaran la codicia como nuestro valor más alto. “Occupy” tiene fallas y es imperfecto y útil. Hay un bello afiche proveniente del movimiento “Occupy” que muestra a una mujer indígena en el fondo y el texto dice: “Devuelvan Wall Street. Ocupado desde 1625”. No podemos ocupar tierra ocupada. Al unirse contra el capitalismo, el consumismo desenfrenado y la codicia, l@s activistas se arriesgaron, en el mejor de los casos, a perder de vista la colonización y a invisibilizar las cuestiones indígenas y, en el peor de ellos, a participar de la colonización. En su libro *500 años de resistencia indígena* [500 Years of Indigenous Resistance], el guerrero indígena Gord Hill (2010) delinea cómo la colonización incluye la invasión, la ocupación, el genocidio y la asimilación. Nuestras fallas en hacer que “Occupy” fuera perfecto no son motivo para desesperar, sino una oportunidad para que hagamos reparaciones y nos involucremos en la práctica decolonial en nuestra imperfecta solidaridad.

CONCLUSIÓN

He delineado seis intenciones orientadoras que formulan un posicionamiento ético para el hacer justicia. Estas incluyen centrar la ética, practicar la solidaridad, fomentar la sustentabilidad colectiva, abordar el poder, enfrentarse críticamente al lenguaje y estructurar la seguridad. Estas prácticas emergen de esta ética. No creamos una

práctica y tratamos de traerle una ética. Todas mis prácticas de solidaridad, Equipos de Solidaridad, Grupos de Solidaridad y una Supervisión de la Solidaridad (Reynolds, 2010a, 2011c), como la Terapia de la Solidaridad (2011) de marcela polanco, emergen de un posicionamiento ético del hacer justicia.

Es importante que un posicionamiento ético para el hacer justicia sea devuelto al contexto del rizoma, donde puede abrirse al cambio. Esta postura es parte del activismo por la justicia social, ni más ni menos. El posicionamiento debe ser devuelto a las comunidades de redes que lo promovieron (Lacey, 2005), donde todo nuestro trabajo halla puntos de conexión y nos contra-informa e inspira colectivamente.

Como activista, me anima participar en la co-creación espontánea de espacios de hacer justicia, y las conexiones encarnadas con otr@s desconocid@s, quienes me acogen con enérgica solidaridad en las luchas de acción directa contra la opresión. Estos momentos amplifican mi esperanza de cambio en muchos frentes y me inspiran en mi trabajo comunitario con personas marginalizadas. Voy a terminar con una historia que habla del corazón de mi propia relación con el hacer justicia y lo divino social:

Es abril de 2009. Las Olimpiadas, que costarán entre siete y nueve billones de dólares, siguen a un año de distancia, y aunque el número de personas sin hogar no se ha triplicado aún, lo hará. El “Marzo contra la indigencia” comienza en tres partes distintas de Vancouver. Las personas se congregan y marchan al encuentro, donde se unirán y llegarán a un lugar para una manifestación. Estoy marchando junto a la gente del Downtown Eastside, caminando con algunos tipos que empujan carros de compras, fumando cigarros y bebiendo de botellas envueltas en bolsas de papel. Tres mujeres de las Primeras Naciones prenden con alfileres de gancho un trozo de tela en mi espalda, sobre el cual se lee “Hogares, no juegos”. Somos una pandilla animosa y escéptica. Un hombre sin hogar con cabello fibroso, quien camina a mi lado, está inventando sus propias respuestas a los cantos, que nos hacen reír y disfrutar su ingenio. En el momento en que llegamos al declive de la calle Robson, vemos una multitud de personas viendo hacia nosotr@s desde el Westside. Nada de carros de compras ni sillas de ruedas amañadas, sino muchos carritos de bebé y ropa de lluvia costosa. Es la convergencia de dos comunidades muy distintas. El tipo a mi lado deja de caminar. Estoy exaltada, conmovida, mi cuerpo expansivo. Me siento palpablemente conectada con él. Este momento relacional entre este hombre y yo, conectándome con tod@s l@s manifestantes del Westside, es un momento de lo divino social. Nuestras diferencias desplazadas al fondo, no invisibilizadas: nuestras conexiones de imperfecta solidaridad traídas al frente. Me mira y mediante una sonrisa genuinamente sorprendida dice “Están aquí por nosotr@s”. (Reynolds, 2011b, p. 42)

No hay accidentes en que estemos tod@s aquí hoy, no en unidad (Bracho, 2000), sino en una comunidad de redes de imperfecta solidaridad y ética colectiva. Nos hemos congregado en la Conferencia Vientos de Cambio porque tenemos un compromiso compartido con el hacer justicia en nuestro trabajo. Sabemos que un mundo socialmente justo es un mundo mentalmente sano. Sin justicia, no hay paz. Ni paz mental.

UNA RESPUESTA A LA ÉTICA PARA EL HACER JUSTICIA SOCIAL DE VIKKI REYNOLDS

marcela polanco
Our Lady of the Lake University

En la madrugada del 24 de mayo de 2012, Rosa Elvira Cely, una mujer colombiana de 35 años, fue encontrada en el Parque Nacional en Bogotá, Colombia, tras haber llamado al número de emergencia mientras era brutalmente violada. Fue encontrada estremeciéndose, desnuda, con moretones en su cara y cuello, y apuñalada en la espalda. Murió en un hospital cuatro días después. Rosa Elvira era una vendedora callejera en Bogotá, tenía una hija de 11 años y estaba terminando sus estudios secundarios. Tenía la aspiración de ser psicóloga, según reportó el periódico colombiano *El Tiempo* (Gordillo, 2012). Rosa Elvira es una entre millones de otras mujeres en Colombia, y otras partes del mundo, que se vio sometida a actos horrorosos y mortales de violencia masculina por haber nacido mujer.

La propuesta “imperfecta” y “fluida” de Vikki para un camino de trabajo colectivo desde una posición de una ética del hacer justicia social resonó en mí como una propuesta para formular posibles respuestas al femicidio, la violencia sexual u otras expresiones de opresión, marginalización y discriminación contra las mujeres.

Como mujer colombiana e inmigrante en Estados Unidos, cuando trabajo con mujeres enfrento la imposibilidad de ser imparcial o indiferencia a las profundas implicancias de este tipo de expresiones de disparidad de género. En lugar de eso, me preocupo de actuar en solidaridad con los cientos de hombres y mujeres colombianos que se tomaron las calles de Bogotá para mantener viva la memoria de Rosa Elvira, protestar contra el femicidio y exigir justicia. Es una preocupación con la conciencia política necesaria que eventos como este demandan para superar las tradiciones de impunidad, soledad, silencio y amnesia que a menudo son desplegadas por las respuestas de sistemas patriarcales de justicia. En palabras de Vikki, podría considerar tales actos como hacer justicia junto con hacer dignidad y desafiar las pretensiones de neutralidad.

La ética del hacer justicia de Vikki, guiada por el requisito de nombrar al poder para identificar injusticias, en este caso, visibiliza las disparidades de género históricamente enraizadas en mi cultura colombiana, que, así como otras expresiones de disparidades sociales, acarrea un pensamiento implícitamente binario. Como dijeron las mujeres indígenas de Antioquia, Colombia, ellas sufren marginalización tres veces: por ser indígenas, pobres y mujeres (Gauma, Pancho y Rey, 2009). Tomar un camino para atender a las interseccionalidades, como Vikki propone, permite entrar en relaciones energéticas de solidaridad al responder a injusticias y abusos de poder. En palabras de Gloria Anzaldúa (1987), tomo esto en el sentido de trabajar en las zonas fronterizas, hombres y mujeres juntos, lo que exige:

... un alejamiento de las formaciones habituales: del pensamiento convergente, del razonamiento analítico que tiende a usar la racionalidad para moverse hacia un único objetivo (un modo occidental), hacia el pensamiento

divergente, caracterizado por un movimiento lejos de patrones y objetivos establecidos hacia una perspectiva más completa, una que incluye en lugar de excluir. (p. 101)

La propuesta de Vikki, que tomo como una inspiradora invitación a la inclusión para seguir re-imaginando nuestros mundos, llega de una región extranjera no solo a la de Rosa Elvira, sino también a la mía como inmigrante. Empero, su marco orgánico e imperfecto visibiliza las brechas culturales entre nosotros que parecen intersecarse en una ubicación en cuyas zonas fronterizas podríamos paramos uno junto a otro para sostener nuestro trabajo en nuestras diferencias, en un colectivo virtual para contribuir a lo que espero resulte en la entrega de mundos más justos.

REFERENCIAS

- Alcohólicos Anónimos. (2001). *The Big Book* (4th ed.). Nueva York: Alcoholic Anonymous World.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands La Frontera: The new Mestiza*. San Francisco, CA: Aunt Lute Books.
- Bird, J. (2000). *The heart's narrative: Therapy and navigating life's contradictions*. Auckland, Nueva Zelanda: Edge Press.
- Bird, J. (2006). *Constructing the narrative in supervision*. Auckland, Nueva Zelanda: Edge Press.
- Bracho, A. (2000). An institute of community participation. *Dulwich Centre Journal*, (3).
- Butler, J. (1997). *Excitable speech: A politics of the performative*. Nueva York: Routledge.
- Chomsky, N. (2005). *Chomsky on anarchism*. B. Pateman (Ed.). Edimburgo, Escocia: AK Press.
- Coates, L., y Wade, A. (2004). Telling it like it isn't: Obscuring perpetrator responsibility for violence. *Discourse and Society*, 15, 499–526.
- Coates, L., y Wade, A. (2007). Language and violence: Analysis of four discursiveoperations. *Journal of Family Violence*, 22, 11–522.
- Crenshaw, K. (1995). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of colour. En K. Crenshaw, G. Gotanda, G. Peller, y K. Thomas (Eds.), *Critical race theory: The key writings that formed the movement* (pp. 357–383). Nueva York: The New Press.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. Londres: Athlone Press.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. Nueva York: Continuum.
- Gauma, L., Pancho, A., y Rey, E. (2009). Historias de vida de mujeres: Las indígenas hablan. En E. Rey (Ed.), *Antigua era más duro: Hablan las mujeres indígenas de Antioquia* (pp. 112–148). Bogotá, D.C., Colombia: Centro de Cooperación al Indígena Cecoin.
- Gordillo, V. (2012, May 29). Autoridades continúan con la búsqueda de autor de brutal violación. *El Tiempo*, recuperado el 29 de mayo de 2012 de http://www.eltiempo.com/colombia/bogota/ARTICULO-WEBEW_NOTA_INTERIOR-11904904.html
- Herman, J. (1992). *Trauma and recovery*. Nueva York: Basic Books.
- Hill, G. (2010). *500 years of Indigenous resistance*. Vancouver, Canadá: Arsenal Pulp Press.
- hooks, b. (1994). *Teaching to transgress: Education as the practice of freedom*. Nueva York: Routledge.

- Klein, N. (2002). The unknown icon. En T. Hayden (Ed.), *The Zapatista reader* (pp. 216–217). Nueva York: Thunder's Mouth Press/Nation Books.
- Kvale, S. (1996). *Inter-views: An introduction to qualitative research interviewing*. Londres: Sage.
- Lacey, A. (2005). Networked communities: Social centres and activist spaces in contemporary Britain. *Space and Culture*, 8(3), 286–299.
- Lawrence, B., y Dua, E. (2005). Decolonizing antiracism. *Social Justice*, 32(4), 120–143.
- McQuaig, L. (2011, 25 de octubre). Occupy movement makes unbridled greed controversial. Rabble.ca. Recuperado el 26 de octubre de 2011 de <http://rabble.ca/columnists/2011/10/occupy-movement-makesunbridled-reed-controversial>
- National Centre for Transgender Equality (2010). *Preventing transgender suicide*. Recuperado el 1 de octubre de 2010 de http://transequality.org/PDFs/NCTE_Suicide_Prevention.pdf
- National Status of Women (1993). *Evaluation Report of the Women's Program (Appendix B)*. Recuperado en septiembre de 2011 de www.swc-cfc.gc.ca/account-resp/pr/wpevalpf/wpe-epf-eng.pdf
- No One Is Illegal Vancouver. (s.f.). Recuperado el 30 de diciembre de 2008 de <http://noii-van.resist.ca>
- polanco, m. (2011). *Autoethnographic means to the ends of translating/ decolonizing narrative therapy: The birth of terapia solidaria* (tesis doctoral no publicada). Nova Southeastern University, Ft. Lauderdale, Florida.
- Queen, C., y Schimel, L. (Eds.). (1997). *Pomosexuals: Challenging assumptions about gender and sexuality*. San Francisco, CA: Cleis Press.
- Rape Crisis Scotland (2011). *Stop rape: 10 top tips to end rape*. Recuperado el 28 de septiembre de 2011 de <http://www.rapecrisisscotland.org.uk/workspace/uploads/files/rcc%5Btopten%5Dposta4fi.pdf>
- Reynolds, V. (2009). Collective ethics as a path to resisting burnout. *Insights: The Clinical Counsellors' Magazine & News*, Winter (1), 6–7.
- Reynolds, V. (2010a). A supervision of solidarity. *Canadian Journal of Counselling*, 44(3), 246–257.
- Reynolds, V. (2010b). Fluid and imperfect ally positioning: Some gifts of queer theory. *Context: The Magazine for Family Therapy and Systemic Practice in the UK*, 111, 13–17.
- Reynolds, V. (2010c). Doing justice: A witnessing stance in therapeutic work alongside survivors of torture and political violence. En J. Raskin, S. Bridges, y R. Neimeyer (Eds.), *Studies in meaning 4: Constructivist perspectives on theory, practice, and social justice*. Nueva York: Pace University Press.
- Reynolds, V. (2010d). *Doing justice as a path to sustainability in community work*. Recuperado el 28 de septiembre de 2011 de <http://www.taosinstitute.net/Websites/taos/Images/PhDProgramsCompleteDissertations/ReynoldsPhDDissertationFeb2210.pdf>
- Reynolds, V. (2011a). The role of allies in anti-violence work. *Ending Violence Association of BC Newsletter*, 2011(2), 1–4. Recuperado el 14 de abril de 2011 de http://www.endingviolence.org/files/uploads/EVABC_NL_Winter11_v2_FINALlowRes_copy.pdf
- Reynolds, V. (2011b). Resisting burnout with justice-doing. *International Journal of Narrative Therapy and Community Work*, (4), 27–45.
- Reynolds, V. (2011c). Supervision of solidarity practices: Solidarity teams and people-ing-the-room. *Context: The Magazine for Family Therapy and Systemic Practice in the UK*. Agosto 2011, 4–7.

- Richardson, C., y Reynolds, V. (2012). "Here we are amazingly alive": Holding ourselves together with an ethic of social justice in community work. *International Journal of Child, Youth and Family Studies*, 1, 1–19.
- Robinson, T. (2005). *The convergence of race, ethnicity, and gender: Multiple identities in counselling* (2^a ed.). Boston, MA: Pearson Education.
- Roy, A. (2005). *An ordinary person's guide to Empire*. Nueva Delhi, India: Viking by Penguin Books.
- Spade, D. (2011). *Normal life: Administrative violence, critical trans politics, and the limits of law*. Brooklyn, NY: South End Press.
- Statistics Canada, (1993). *Juristat: Canadian Centre for Justice Statistics*. Catalogue no. 85-002-XIE, 19(3).
- Sussex Police, (2011). *Be smart*. Recuperado el 28 de septiembre de 2011 de http://www.psni.police.uk/be_smart_female_postcard.pdf
- Tuhiwai Smith, L. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Londres: Zed Books.
- Uzelman, S. (2005). Hard at work in the bamboo garden: Media activists and social movements. In A. Langlois y F. Dubois (Eds.), *Autonomous media: Activating resistance and dissent* (pp. 17–27). Montreal, Canadá: Cumulus Press.
- Wade, A. (1996). Resistance knowledges: Therapy with aboriginal persons who have experienced violence. En P. H. Stephenson, S. J. Elliott, L. T. Foster, y J. Harris (Eds.), *A persistent spirit: Towards understanding aboriginal health in British Columbia* (pp. 167–206). Victoria, B.C.: Dept. of Geography, University of Victoria.
- Wade, A. (1997). Small acts of living: Everyday resistance to violence and other forms of oppression. *Journal of Contemporary Family Therapy*, 19(1), 23–40.
- Walia, H. (2012). *Decolonizing together: Moving beyond a politics of solidarity toward a practice of decolonization*. Recuperado de <http://briarpatchmagazine.com/articles/view/decolonizing-together>
- White, E. (1991). Between suspicion and hope: Paul Ricoeur's vital hermeneutic. *Journal of Literature and Theology*, 5, 311–321.

CÓMO CITAR ESTA TRADUCCIÓN

Formato APA: Reynolds, V. (2012) An ethical stance for justice-doing in community work and therapy (Ignacio Moreno Fluxà, trad.). *Journal of Systemic Therapies*, 31(4), 18-33.

Formato Chicago: Reynolds, Vikki. “An ethical stance for justice-doing in community work and therapy”. Traducido por Ignacio Moreno Fluxà. *Journal of Systemic Therapies*, 31(4), 2012: 18-33.

Para más traducciones, visita
<https://diseminaciontr.blogspot.com>