

Estudios sobre teoría social

Alfred Schutz

Amorrortu editores
Buenos Aires

4. El forastero. Ensayo de psicología social

En este artículo nos proponemos estudiar, en términos de una teoría interpretativa general, la situación típica en que se encuentra un forastero cuando procura interpretar el esquema cultural de un grupo social al cual se acerca, y orientarse dentro de él. Para nuestros fines, el término «forastero» indicará una persona adulta, perteneciente a nuestra época y civilización, que trata de ser definitivamente aceptada, o al menos tolerada, por el grupo al que se aproxima. Como el ejemplo más notable de la situación social que deseamos examinar es el del inmigrante, los análisis siguientes han sido elaborados, por conveniencia, teniendo presente este caso especial. Empero, la validez de dichos análisis no se limita en modo alguno a él. El postulante a socio de un club exclusivo, el pretendiente que desea ser aceptado por la familia de su novia, el hijo del campesino que ingresa en la universidad, el habitante de la ciudad que se establece en un medio rural, el «recluta» que se incorpora al ejército, la familia del obrero de una industria bélica que se traslada a una población económicamente próspera, son todos forasteros según la definición que acabamos de dar, aunque en estos casos la «crisis» típica experimentada por el inmigrante puede asumir formas más suaves o incluso no tener lugar. En cambio, excluimos intencionalmente de nuestro examen ciertos casos cuya inclusión exigiría condicionar en alguna medida nuestros enunciados: *a)* el visitante o huésped que intenta establecer un contacto meramente transitorio con el grupo; *b)* los niños o los primitivos; y *c)* las relaciones entre individuos y grupos de diferentes niveles de civilización, como en el caso de los indios hurones llevados a Europa (este esquema fue muy discutido por algunos moralistas del siglo XVIII). Tampoco nos proponemos aquí referirnos a los procesos de asimilación y ajuste social —que han sido tratados en una literatura abundante y, en general, excelente—,¹ sino de la situación de acercamiento que precede a todo posible ajuste social y que incluye sus requisitos.

1 No mencionaremos aquí las notables contribuciones de autores norteamericanos como W. G. Sumner, W. I. Thomas, Florian Znaniecki, R. E. Park, H. A. Miller, E. V. Stonequist, E. S. Bogardus y Kimball Young, y de autores alemanes, en especial Georg Simmel y Robert Michels; remitimos en lugar de ello, a la valiosa monografía de Margaret Mary Wood, *The Stranger: A Study in Social Relationship*, Nueva York, 1934, y a la bibliografía en ella citada.

Como conveniente punto de partida, investigaremos cómo se presenta la pauta cultural de la vida del grupo ante el sentido común de un hombre que vive su vida cotidiana dentro del grupo, entre sus semejantes. Ateniéndonos a la terminología habitual, designaremos con la expresión «pauta cultural de la vida grupal» todas las valoraciones, instituciones y sistemas de orientación y guía peculiares (tales como usos y costumbres, leyes, hábitos, etiqueta y modas) que, según la opinión compartida por los sociólogos de nuestra época, caracterizan a todo grupo social en un momento determinado de su historia —cuando no lo constituyen—. Esta pauta cultural, como todo fenómeno del mundo social, presenta un aspecto diferente para el sociólogo y para el hombre que actúa y piensa dentro de él.² El sociólogo (como sociólogo y no como un hombre entre sus semejantes, cosa que sigue siendo en su vida privada) es un observador científico desinteresado del mundo social. Es «desinteresado» en cuanto se abstiene intencionalmente de participar en la red de planes, relaciones entre medios y fines, motivos y posibilidades, esperanzas y temores, que utiliza el actor situado dentro de ese mundo para interpretar sus experiencias en él; como hombre de ciencia, procura observar, describir y clasificar el mundo social con la mayor claridad posible, en términos bien ordenados de acuerdo con los ideales científicos de coherencia, consistencia y consecuencia analítica. El actor situado dentro del mundo social, en cambio, lo experimenta principalmente como un campo de sus actos actuales y posibles, y solo en forma secundaria como objeto de su pensamiento. En la medida en que le interesa el conocimiento de su mundo social, organiza este conocimiento, no en términos de un sistema científico, sino de la significatividad para sus acciones. Agrupa al mundo alrededor de él mismo (como centro) como un campo de dominación, y en consecuencia le interesa especialmente el sector que está dentro de su alcance actual o potencial. Destaca, de sus elementos, aquellos que pueden servirle como medios o fines para su «uso y goce»,³ para promover sus objetivos y para superar obstáculos. Esos elementos le interesan en diferentes grados, y por esta razón no aspira a familiarizarse con todos ellos de modo igualmente exhaustivo. Lo que desea es un conocimiento graduado de elementos significativos, y el grado de conocimiento anhelado está en correlación con su significatividad. Dicho de otro modo, el mundo se le aparece en todo momento como estratificado en diferentes capas de significatividad, cada una de las cuales exige un grado diferente de conocimiento. Para ejemplificar estos estratos de significatividad

2 Esta profunda idea parece ser la contribución más importante de los escritos de Max Weber sobre los problemas metodológicos de la ciencia social. Véase mi obra *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena, 1932, 2ª ed., 1960.

3 John Dewey, *Logic, the Theory of Inquiry*, Nueva York, 1938, capítulo IV.

podemos hablar —recurriendo a un término tomado de la cartografía— de «isohipsas» o «perfiles hipsográficos de significatividad», tratando así de sugerir, mediante esta metáfora, que podemos mostrar cómo distribuye un individuo en un momento sus intereses, en cuanto a su intensidad y a su alcance, vinculando con sus actos elementos de igual significatividad, tal como el cartógrafo conecta, mediante perfiles, puntos de igual altura, con el fin de reproducir adecuadamente la forma de una montaña. En una representación gráfica, estos «perfiles de significatividad» no aparecerían como un solo campo cerrado, sino como muchas zonas dispersas en el mapa, cada una de diferente tamaño y forma. Distinguiendo, como William James,⁴ entre dos tipos de conocimiento —«conocimiento por trato directo» y «conocimiento acerca de»— podemos decir que, dentro del campo cubierto por los perfiles de significatividad, hay centros de conocimiento explícito de aquello a lo que se tiende; rodea a estos un halo de conocimiento acerca de lo que parece ser suficiente; luego viene una región en la cual bastará simplemente con «confiar»; en las regiones adyacentes residen las esperanzas y supuestos no justificados; entre esas zonas, sin embargo, se extienden otras de completa ignorancia.

No queremos hacer excesivo hincapié en esta imagen, que ha tenido como propósito principal poner en claro que el conocimiento del hombre que actúa y piensa dentro del mundo de su vida cotidiana no es homogéneo; es 1) incoherente, 2) solo parcialmente claro, y 3) en modo alguno exento de contradicciones.

1. Es incoherente porque los intereses del individuo que determinan la significatividad de los objetos elegidos para su ulterior indagación no están integrados a su vez en un sistema coherente. Solo se hallan parcialmente organizados en algún tipo de planes, tales como los planes de vida, de trabajo y descanso, y de cada rol social asumido. Pero la jerarquía de esos planes cambia según la situación y el desarrollo de la personalidad; la continua modificación de los intereses produce una transformación ininterrumpida de la forma y densidad de los perfiles de significatividad. No solo cambia la selección de los objetos de curiosidad, sino también el grado de conocimiento al que se aspira.

2. En la vida cotidiana, al hombre no le interesa más que parcialmente —y nos atreveríamos a decir que solo excepcionalmente— la claridad de su conocimiento, o sea, la plena percepción de las relaciones entre los elementos de su mundo y los principios generales que gobiernan esas relaciones. Se contenta con disponer de un servicio telefónico en buen fun-

4 Sobre la distinción entre estos dos tipos de conocimiento, véase William James, *Principles of Psychology*, Nueva York, 1890, vol. I, págs. 221-22.

cionamiento y, normalmente, no pregunta en detalle cómo funciona el aparato ni qué leyes de la física hacen posible ese funcionamiento. Compra provisiones en el almacén sin saber cómo se las elabora, y paga con dinero, aunque tiene apenas una vaga idea de qué es realmente el dinero. Da por sentado que su semejante comprenderá su pensamiento si lo expresa en lenguaje llano, y responderá de manera correspondiente, sin preguntarse cómo se puede explicar este milagroso suceso. Además, no investiga la verdad ni busca la certeza. Todo lo que desea es información sobre posibilidades y comprensión de las probabilidades o riesgos que la situación inmediata determina para el resultado de sus acciones. Para él, la circunstancia de que al día siguiente el subterráneo funcione como de costumbre es casi del mismo orden de probabilidad que la salida del sol. Si, debido a un especial interés, necesita un conocimiento más explícito acerca de un punto, una benigna civilización moderna le ofrece una cadena de oficinas de información y bibliotecas de referencia.

3. Por último, su conocimiento no es congruente. Puede considerar igualmente válidos enunciados que, de hecho, son incompatibles entre sí. Como padre, ciudadano, empleado y feligrés, puede tener las opiniones más diversas y contradictorias sobre cuestiones morales, políticas o económicas. Esta incongruencia no se origina necesariamente en una falacia lógica. Los hombres distribuyen su pensamiento sobre asuntos ubicados en niveles diferentes y de diferente significatividad, y no son conscientes de las modificaciones que tendrían que efectuar para pasar de un nivel a otro. Este problema, y otros similares, deberían ser explorados por una lógica del pensamiento cotidiano, que todos los grandes lógicos —desde Leibniz hasta Husserl y Dewey— postularon, pero no alcanzaron. Hasta ahora, la ciencia de la lógica ha tratado principalmente de la lógica de la ciencia.

El sistema de conocimiento así adquirido —incoherente, incongruente y solo parcialmente claro, como es— adquiere para los miembros del endogrupo la apariencia de una coherencia, claridad y congruencia *suficientes* como para ofrecer a cualquiera una probabilidad razonable de comprender y de ser comprendido. Todo miembro nacido o educado dentro del grupo acepta el esquema estandarizado ya elaborado de la pauta cultural recibida de sus antepasados, maestros y autoridades como una guía indiscutida e indiscutible en todas las situaciones que se dan normalmente dentro del mundo social. El conocimiento correlacionado con la pauta cultural lleva en sí mismo su prueba; mejor dicho, se lo presupone al no haber prueba en contrario. Es un conocimiento de *recetas* dignas de confianza para interpretar el mundo social y para manejar cosas y personas con el fin de obtener los mejores resultados en cada situación, con un mínimo de esfuerzo, evitando consecuencias indeseables. Por un lado, la receta

actúa como un precepto para las acciones y, de este modo, sirve como esquema de expresión: quien desee lograr determinado resultado debe proceder como lo indica la receta suministrada para este propósito. Por otra parte, la receta sirve como esquema de interpretación: se supone que quien procede como lo indica una receta específica procura alcanzar el resultado que se correlaciona con ella. Así, es función de la pauta cultural eliminar dificultosas indagaciones ofreciendo directivas ya listas para el uso, reemplazar por perogrulladas confortables una verdad difícil de lograr, y sustituir lo discutible por lo autoexplicativo.

Este «pensar habitual», como podríamos llamarlo, corresponde a la idea de Max Scheler de la «concepción relativamente natural del mundo» (*relativ natürliche Weltanschauung*);⁵ incluye los supuestos «obvios» pertinentes a un grupo social determinado y que Robert S. Lynd describe de manera magistral, con sus contradicciones y su ambivalencia intrínsecas, como el «espíritu de la ciudad media»⁶ (*middletown-spirit*). El pensar habitual puede ser mantenido mientras confirmen su validez ciertos supuestos básicos: 1) que la vida, especialmente la vida social, seguirá siendo la misma que hasta ahora; es decir, que volverán a presentarse los mismos problemas, que exigirán las mismas soluciones, y que, por lo tanto, nuestras experiencias anteriores bastarán para dominar las situaciones futuras; 2) que podemos confiar en el conocimiento recibido de nuestros padres, maestros, gobiernos, tradiciones, hábitos, etc., aunque no comprendamos su origen y su significado real; 3) que en el curso ordinario de las cosas basta, para dominar o controlar los sucesos que podemos encontrar en nuestro mundo de la vida, saber algo *acerca* de su tipo o estilo general; y 4) que ni los sistemas de recetas como esquemas de interpretación y expresión, ni los supuestos básicos subyacentes que acabamos de mencionar, son asunto privado nuestro, sino que son igualmente aceptados y aplicados por nuestros semejantes.

Si uno solo de estos supuestos deja de confirmarse, el pensar habitual se hace impracticable. Entonces se produce una «crisis» que, según la famosa definición de W. I. Thomas, «interrumpe la corriente del hábito y origina condiciones modificadas de conciencia y práctica»; o sea, que derriba bruscamente el actual sistema de significatividades. La pauta cultural ya no funciona como un sistema de recetas verificadas disponible; revela que su aplicabilidad se limita a una situación histórica específica.

5 Max Scheler, «Probleme einer Soziologie des Wissens», en *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, págs. 58 y sigs.; Howard Becker y Hellmuth Otto Dahlke, «Max Scheler's Sociology of Knowledge», en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. II, 1942, págs. 310-22, esp. pág. 315.

6 Robert S. Lynd, *Middletown in Transition*, Nueva York, 1937, cap. XII, y *Knowledge for What?*, Princeton, 1939, págs. 58-63.

Sin embargo, el forastero, en razón de su crisis personal, no comparte los supuestos básicos mencionados; pasa a ser, esencialmente, el hombre que debe cuestionar casi todo lo que parece incuestionable a los miembros del grupo al que se incorpora.

Para él, la pauta cultural de dicho grupo no tiene la autoridad de un sistema verificado de recetas, y ello, si no por otro motivo, porque no comparte la tradición histórica vívida en la cual se ha formado aquel. Sin duda, también desde el punto de vista del forastero la cultura del grupo al que se incorpora tiene su historia peculiar, que incluso le es accesible. Pero nunca ha sido parte integrante de su biografía, como la historia de su grupo de origen. Para cada uno, solo las formas de vida de sus padres y abuelos pasan a ser elementos de la suya propia. Los sepulcros y los recuerdos no pueden ser transferidos ni conquistados. El forastero aborda al otro grupo como un recién llegado, en el verdadero sentido del término. A lo sumo puede estar dispuesto a (y en condiciones de) compartir el presente y el futuro con el grupo al que se incorpora, en experiencias vívidas e inmediatas; pero en todas las circunstancias permanecerá excluido de tales experiencias de su pasado. Desde el punto de vista del grupo al que se incorpora, él es un hombre sin historia.

Para el forastero, la pauta cultural de su grupo de origen sigue siendo el resultado de una evolución histórica ininterrumpida y un elemento de su biografía personal, que por esta misma razón ha sido y todavía es el esquema incuestionado de referencia para su «concepción relativamente natural del mundo». En consecuencia, es obvio que el forastero comience a interpretar su nuevo ambiente social en términos de su pensar habitual. Sin embargo, encuentra dentro del esquema de referencia que trae de su grupo de origen una idea ya elaborada de la pauta supuestamente válida dentro del grupo al que se incorpora, idea que, inevitablemente, no tardará en resultar inadecuada.⁷

En primer lugar, la idea sobre la pauta cultural del grupo abordado que el forastero encuentra dentro del esquema interpretativo de su grupo de origen ha tenido su fuente en la actitud de un observador. El forastero, en cambio, está dejando de ser un observador no participante para convertirse en aspirante a miembro del grupo al que se acerca. Así, la pauta cultural del grupo abordado ya no es un objeto de su pensamiento, sino un sector del mundo que debe ser dominado mediante acciones. En consecuencia, la posición que

⁷ Véase de qué manera aparece la pauta cultural norteamericana como un elemento «indiscutible» dentro del esquema de interpretación de los intelectuales europeos, en la humorística descripción ofrecida por Martin Gumpert en su libro *First Papers*, Nueva York, 1941, págs. 8-9. Véanse también libros como el de Jules Romain, *Visite chez les Américains*, París, 1930, y el de Jean Prevost Usonie, *Esquisse de la civilisation Américaine*, París, 1939, págs. 245-66.

dicha pauta ocupa dentro del sistema de significatividades del forastero cambia decididamente, y esto significa, como vimos, que su interpretación requiere otro tipo de conocimiento. Saltando, por así decir, de la platea al escenario, el que hasta entonces era espectador se convierte en miembro del elenco, ingresa como copartícipe en relaciones sociales con sus coactores, y participa, de allí en más, de la acción que se lleva a cabo.

En segundo lugar, la nueva pauta cultural adquiere un carácter ambiental. Su lejanía se transforma en proximidad; sus esquemas vacíos son ocupados por experiencias vívidas; sus contenidos anónimos se transforman en situaciones sociales definidas; sus tipologías ya elaboradas se desintegran. En otras palabras, el nivel de experiencia ambiental de objetos sociales no es congruente con el nivel de las meras creencias acerca de objetos no abordados; al pasar del segundo al primero, todo concepto originado en el nivel inicial resulta necesariamente inadecuado, si se lo aplica al nuevo nivel sin reformular sus términos.

En tercer lugar, el cuadro ya elaborado sobre el nuevo grupo, subsistente en el grupo de origen del forastero, resulta inadecuado para este por la simple razón de que no ha sido elaborado con el fin de provocar una respuesta o una reacción de los integrantes del nuevo grupo. El conocimiento que ofrece sirve solamente como un cómodo esquema para interpretar al grupo extraño, y no como guía para la interacción entre los dos grupos. Su validez se basa primordialmente en el consenso de aquellos miembros del grupo de origen que no pretenden establecer una relación social directa con los miembros del grupo externo. (Quienes se lo proponen se encuentran en una situación análoga a la del forastero que se incorpora al grupo.) Por consiguiente, el esquema de interpretación se refiere a los miembros del nuevo grupo simplemente como objetos de esta interpretación, pero no, más allá de esta, como destinatarios de posibles actos surgidos del resultado del procedimiento interpretativo, ni como sujetos de reacciones previstas hacia esos actos. En consecuencia, este tipo de conocimiento está, por así decir, aislado; no puede ser verificado ni refutado por las respuestas de los miembros del nuevo grupo. Estos, por lo tanto, consideran ese conocimiento —por una especie de «efecto especular»⁸ como insensible e irresponsable, y se quejan de sus prejuicios, parcialidades y malentendidos. Por su parte, el forastero advierte que un elemento importante de su «pensar habitual», es decir, sus ideas acerca del nuevo grupo, su pauta cultural y modo de vida, no es confirmado por la experiencia vívida y la interacción social.

El descubrimiento de que, en su nuevo ambiente, todo parece

⁸ Al emplear este término nos referimos a la conocida teoría de Cooley sobre el sí-mismo espejo o especular (*looking-glass self*) (Charles H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, ed. rev., Nueva York, 1922, pág. 814).

muy diferente de lo que él suponía en su lugar de origen, suele ser lo primero que conmueve la confianza del forastero en la validez de su «pensar habitual». Queda invalidada no solo la imagen que trae acerca de la pauta cultural del grupo al que se incorpora, sino también todo el esquema hasta entonces incuestionado de interpretación, vigente en su grupo de origen, que no puede ser utilizado para orientarse dentro del nuevo ambiente social. Las pautas culturales de los miembros del grupo al que se incorpora cumplen para estos las funciones de tal esquema. Pero el forastero no puede utilizarlo simplemente como es, ni establecer una fórmula general de transformación entre ambos esquemas culturales que le permita, por así decir, convertir todas las coordenadas de un esquema de orientación en coordenadas válidas dentro del otro, y ello por las siguientes razones.

En primer lugar, cualquier esquema de orientación presupone que todo el que lo emplea contempla el mundo circundante como agrupado alrededor de él mismo, que está situado en su centro. Quien desee utilizar con eficacia un mapa, debe ante todo conocer su posición en dos aspectos: su ubicación en el terreno y la forma en que está representado en el mapa. Aplicado al mundo social, esto significa que solamente los miembros del endogrupo —que tienen un status definido en su jerarquía, y además lo saben—, pueden utilizar su pauta cultural como un esquema de orientación natural y digno de confianza. El forastero, en cambio, se ve ante el hecho de no tener ningún status como miembro del grupo social al que está a punto de incorporarse y carecer, por ende, de un punto de partida para orientarse. Comprueba que es un caso limítrofe, que está fuera del territorio que cubre la pauta de orientación vigente dentro del grupo. Ya no puede considerarse como el centro de su medio social, y esto vuelve a provocar una dislocación de sus perfiles de significatividad.

En segundo lugar, la pauta cultural y sus recetas representan solo para los miembros del endogrupo un núcleo de esquemas coincidentes de interpretación y de expresión. Para el forastero, en cambio, no existe esta aparente unidad, cuyos términos tiene que «traducir» a los de la pauta cultural de su grupo de origen, si hay equivalentes interpretativos dentro de este. Si existen, los términos traducidos pueden ser comprendidos y recordados; pueden ser reconocidos por recurrencia; están a mano (*at hand*), aunque no los tenga en ese momento «en la mano» (*in hand*). Aun entonces, sin embargo, es obvio que el forastero no puede dar por sentado que su interpretación del nuevo esquema cultural coincidirá con la corriente entre los miembros del endogrupo. Por el contrario, debe contar con que aparecerán discrepancias fundamentales en la visión de las cosas y el manejo de las situaciones.

Recién después de haber reunido así cierto conocimiento de la función interpretativa de la nueva pauta cultural, puede el forastero comenzar a adoptarla como esquema de su propia

expresión. Cualquiera que estudie un idioma extranjero conoce la diferencia entre las dos etapas de conocimiento, que ha recibido plena atención de los psicólogos que investigaron la teoría del aprendizaje. Es la diferencia entre la comprensión pasiva de una lengua y su dominio activo como medio para concretar los propios actos y pensamientos. Por conveniencia, seguiremos refiriéndonos a este ejemplo para aclarar algunos de los límites que halla el forastero en su intento de conquistar las pautas extrañas como esquema de expresión, aunque teniendo en cuenta siempre que las observaciones siguientes pueden ser fácilmente adaptadas, con modificaciones oportunas, a otras categorías de la pauta cultural, tales como los usos y costumbres, leyes, modas, etcétera.

Como esquema de interpretación y expresión, el lenguaje no consiste solamente en los símbolos lingüísticos catalogados en el diccionario y las reglas sintácticas enumeradas en una gramática ideal. Los primeros son traducibles a otras lenguas; las segundas son comprensibles con referencia a reglas análogas o diferentes de la indiscutida lengua materna.⁹ Sin embargo, intervienen otros factores.

1. Toda palabra y toda oración está rodeada —recurriendo nuevamente a un término sugerido por William James— por «orlas» que las conectan, por una parte, con elementos pasados y futuros del universo del discurso al que pertenecen y, por la otra, las circundan con un halo de valores emocionales e implicaciones irracionales que son, en sí mismos, inefables. Las orlas son la sustancia de la que está hecha la poesía; se las puede musicalizar, pero no traducir.

2. Todo lenguaje incluye términos que poseen varias connotaciones, también indicadas en el diccionario. Pero cada elemento del lenguaje adquiere, además de estas connotaciones estandarizadas, un significado secundario especial derivado del contexto o el ambiente social dentro del cual se lo usa, y recibe, además, un matiz especial producido por la ocasión concreta en que se lo emplea.

3. En todo lenguaje existen giros idiomáticos, términos técnicos, jergas y dialectos, cuyo uso está limitado a grupos sociales específicos, y cuya significación también puede aprender un forastero. Pero, además, cada grupo social, por reducido que sea (si no cada individuo), tiene su código privado, comprensible únicamente para aquellos que han participado en las experiencias pasadas comunes en las que surgió o en la tradición vinculada con ella.

4. Como lo ha explicado Vossler, toda la historia del grupo lingüístico se refleja en su manera de decir las cosas,¹⁰ en la

9 Por ello, al aprender un idioma extranjero, el estudiante suele descubrir las reglas gramaticales de su lengua materna, hasta entonces seguidas como «la cosa más natural del mundo», es decir, como recetas.

10 Karl Vossler, *Geist und Kultur in der Sprache*, Heidelberg, 1925, págs. 117 y sigs.

cual entran los restantes elementos de la vida grupal; sobre todo, su literatura. Por ejemplo, el erudito extranjero que estudia un país de habla inglesa se halla en gran desventaja si no ha leído la Biblia y las obras de Shakespeare en inglés, aunque conozca bien esos libros traducidos a su propio idioma.

Todas las características antedichas son accesibles solamente para los miembros del endogrupo; corresponden al esquema de expresión y no pueden ser enseñadas ni aprendidas de igual modo que el vocabulario, por ejemplo. Para poder dominar con soltura un idioma como esquema de expresión, es necesario haber escrito en él cartas de amor, saber orar y maldecir en él, y decir cosas con todos los matices adecuados al destinatario y a la situación. Únicamente los miembros del endogrupo dominan realmente el esquema de expresión y lo manejan con soltura dentro de su pensar habitual.

Aplicando este resultado a la totalidad de la pauta cultural de la vida del grupo, podemos decir que al miembro del endogrupo le basta una sola mirada para captar las situaciones sociales normales que se le presentan, y adopta inmediatamente la receta ya lista que es adecuada para solucionarlas. En esas situaciones, su actuación muestra todos los signos de lo habitual, el automatismo y la semiconciencia. Esto es posible porque la pauta cultural, mediante sus recetas, brinda a actores típicos soluciones típicas para problemas típicos. En otras palabras, la probabilidad de obtener el resultado estandarizado que se busca mediante una receta estandarizada es una probabilidad objetiva, abierta a todo el que se conduzca como el tipo anónimo requerido por la receta. Por ello, el actor que sigue una receta no necesita verificar si su probabilidad objetiva coincide con una probabilidad subjetiva; es decir, con una probabilidad abierta para él, el individuo, en razón de sus circunstancias y facultades personales, probabilidad que subsiste al margen de la cuestión de si otras personas, en situaciones similares, podrían o no actuar del mismo modo con la misma probabilidad. Más aún; puede decirse que las probabilidades objetivas de que una receta sea eficaz son tanto mayores cuanto menores son las desviaciones de la conducta anónima tipificada, y esto es válido en especial para las recetas destinadas a la interacción social. Para tener resultado, este tipo de receta presupone que todo copartícipe espera del otro que actúe o reaccione de manera típica, siempre que el actor mismo actúe de manera típica. Quien desea viajar en tren debe comportarse de la manera típica que el tipo «empleado ferroviario» puede razonablemente prever como la conducta típica del tipo «pasajero», y viceversa. Ninguna de las partes examina las probabilidades subjetivas involucradas. Dado que el esquema se halla destinado al uso de todos, no es necesario verificar su adecuación para el individuo específico que lo emplea.

Para quienes han crecido dentro de la pauta cultural, no solo las recetas y su posible eficiencia, sino también las actitudes típicas y anónimas que ellas exigen, son algo incuestionado, «que va de suyo» y les da seguridad y tranquilidad. En otras palabras; esas actitudes, por su mismo carácter anónimo y típico, no están colocadas dentro del estrato de significatividad del actor que exige conocimiento explícito de algo, sino en la región del mero trato directo, en la cual basta con depositar la propia confianza. Esta relación entre la probabilidad objetiva, lo típico, lo anónimo y la significatividad parece bastante importante.¹¹

En cambio, para el forastero que se incorpora al grupo, la pauta de este último no garantiza una probabilidad objetiva de éxito, sino una posibilidad puramente subjetiva que debe ser verificada paso a paso; en otras palabras, debe asegurarse de que las soluciones sugeridas por el nuevo esquema también producirán el efecto deseado para él, en su especial situación de extraño y recién llegado que no ha logrado captar todo el sistema de la pauta cultural, cuya incongruencia, incoherencia y falta de claridad, en cambio, lo desconciertan. Ante todo, como dice W. I. Thomas, debe *definir* la situación. Por lo tanto, no puede limitarse a un conocimiento aproximado por trato directo de la nueva pauta y confiar en un vago conocimiento *acerca de* su estilo general y su estructura, sino que necesita un conocimiento explícito de sus elementos, e indagar no solamente su *cómo*, sino también su *porqué*. Es inevitable que sus perfiles de significatividad difieran radicalmente, en su forma, de los de un miembro del endogrupo, en cuanto a situaciones, recetas, medios, fines, copartícipes sociales, etc. Teniendo en cuenta la relación ya mencionada entre la significatividad, por una parte, y lo típico y lo anónimo, por la otra, se deduce que el forastero utiliza una medida de la anonimidad y tipicidad de los actos sociales que no es la de los miembros del endogrupo. En efecto; para el forastero, los actores observados dentro del grupo al que se incorpora no tienen, como los actores, una determinada anonimidad presupuesta; es decir, no son meros realizadores de funciones típicas, sino individuos. Por otra parte, se inclina a tomar los meros rasgos individuales como típicos. Construye así un mundo social de pseudo-anonimidad, seudointimidad y seudotipicidad. Por ello, no puede integrar los tipos personales contruidos por él en un cuadro

11 Se la podría remitir a un principio general de la teoría de la significatividad, pero esto excedería los alcances del presente artículo. Solo tenemos espacio para sostener que todos los obstáculos que encuentra el forastero en su intento de interpretar el grupo al que ingresa derivan de la incongruencia de los perfiles que ofrecen los sistemas mutuos de significatividades y, por consiguiente, de la deformación que sufre el sistema del forastero dentro del nuevo ambiente. Pero toda relación social y, en especial, todo establecimiento de nuevos contactos sociales, aun entre individuos, involucra fenómenos análogos, aunque no conduzcan necesariamente a una crisis.

coherente del grupo al que se incorpora, ni confiar en sus previsiones acerca de las respuestas de aquellos. Menos aún puede adoptar esas actitudes típicas y anónimas que un miembro del endogrupo tiene derecho a esperar de un copartícipe en una situación típica. De ahí la ausencia en el forastero del sentimiento de distancia, su oscilación entre el distanciamiento y la intimidad, su vacilación, incertidumbre y desconfianza en todas las cosas que parecen tan simples a aquellos que confían en la eficiencia de recetas incuestionadas que basta aplicar sin comprenderlas.

En otras palabras, la pauta cultural del grupo abordado es, para el forastero, no un refugio, sino un campo de aventura; no algo que va de suyo, sino un tema cuestionable de investigación; no un instrumento que le permite desentrañar situaciones problemáticas, sino, en sí misma, una situación problemática y difícil de dominar.

Estos hechos explican dos características básicas de la actitud del forastero hacia el grupo, a las cuales han dedicado especial atención casi todos los sociólogos que se han referido a este tema: 1) la objetividad del forastero, y 2) su dudosa lealtad.

1. La actitud crítica del forastero no basta para explicar su objetividad. Es cierto que no está obligado a adorar a los «ídolos de la tribu» y tiene una aguda sensibilidad para la incoherencia e incongruencia del esquema cultural abordado. Pero esta actitud se origina menos en su propensión a juzgar al nuevo grupo según las normas que trae de su grupo de origen, que en su necesidad de adquirir un pleno conocimiento de los elementos de la pauta cultural abordada, y de examinar con cuidado y precisión, con este fin, lo que el endogrupo considera que se explica por sí solo. Sin embargo, la razón más profunda de su objetividad reside en su propia amarga experiencia de los límites del «pensar habitual», la cual le ha enseñado que un hombre puede perder su status, las reglas que lo guían y hasta su historia, y que la manera normal de vida está siempre mucho menos garantizada de lo que parece. Es por ello que el forastero discierne —frecuentemente con penosa claridad— la aparición de una crisis que puede amenazar a todo el fundamento de la «concepción relativamente natural del mundo», mientras que todos esos síntomas pasan inadvertidos para los miembros del endogrupo, que confían en la continuidad de su manera habitual de vida.

2. Lamentablemente, la dudosa lealtad del forastero suele ser algo más que un prejuicio por parte del grupo abordado. Esto se comprueba especialmente en casos en que el forastero no quiere o no puede sustituir totalmente la pauta cultural de su grupo de origen por la nueva pauta cultural. En tales casos, sigue siendo lo que Park y Stonequist denominaron acertadamente un «hombre marginal», un híbrido cultural que vacila entre dos pautas diferentes de vida grupal, sin saber a cuál de ellas pertenece. Sin embargo, es frecuente que el reproche de

dudosa lealtad se origine en el asombro de los miembros del endogrupo al comprobar que el forastero no acepta la totalidad de su pauta cultural como la forma natural y apropiada de vida y como la mejor de todas las soluciones posibles para cualquier problema. Se acusa al forastero de ingrato, por negarse a reconocer que la pauta cultural que se le ofrece le asegura refugio y protección. Pero esas personas no comprenden que el forastero, en estado de transición, no considera esa pauta como un refugio protector, sino como un laberinto en el cual ha perdido todo sentido de orientación.

Como ya dijimos, nos hemos limitado intencionalmente a la actitud específica, previa a todo ajuste social, del forastero que ingresa en un grupo, absteniéndonos de investigar el proceso mismo de asimilación social. Permítasenos una sola observación acerca de esta. La ajenidad y familiaridad no se limitan al campo social, sino que son categorías generales de nuestra interpretación del mundo. Si en nuestra experiencia encontramos algo hasta entonces desconocido, ajeno en consecuencia al orden habitual de nuestro conocimiento, iniciamos un proceso de indagación. Primero, definimos el nuevo hecho; tratamos de captar su significado; luego, transformamos paso a paso nuestro esquema general de interpretación del mundo, de tal modo que el hecho extraño y su significado se hagan compatibles y coherentes con todos los otros hechos de nuestra experiencia y sus significados. Si conseguimos todo esto, entonces lo que antes era un hecho extraño y un problema que desconcertaba nuestra mente se transforma en un elemento adicional de nuestro conocimiento justificado. Hemos ampliado y ajustado nuestro acervo de experiencias.

Lo que suele denominarse el proceso de ajuste social que debe sufrir el recién llegado no es sino un caso especial de este principio general. La adaptación del recién llegado al endogrupo que al principio le parecía extraño y desconocido, es un proceso continuo de indagación en la pauta cultural del grupo abordado. Si este proceso tiene éxito, dicha pauta y sus elementos pasarán a ser, para el recién llegado, algo que va de suyo, una manera de vida, incuestionable, un refugio y una protección. Pero entonces el forastero ya no será forastero, y sus problemas específicos habrán quedado resueltos.