



ARTÍCULOS

RECIBIDO: 17 de enero de 2026

APROBADO: 1 de agosto de 2026

PUBLICADO: 27 de octubre de 2026

El cero identitario: pulsos, silencios y agencia en la trayectorialidad de las identidades culturales¹

 Fernando Iván Garza Hernándezfernandogarza@uaim.edu.mx

Universidad Autónoma Indígena de México

 Luis Escobar L.-Dellamaryluisescobar@uas.edu.mx

Universidad Autónoma de Sinaloa



RESUMEN: El artículo propone una reconceptualización de la identidad a partir de un análisis etnográfico en contextos interculturales, e introduce la noción de cero identitario como punto de disolución y de retorno desde el cual emergen las trayectorias identitarias. El objetivo es desarrollar un marco teórico que supere la dicotomía esencialismo/constructivismo y ofrezca herramientas interpretativas coherentes con los desarrollos contemporáneos sobre identidad. Argumentamos que las identidades no son continuidades lineales, sino pulsos agentivos condicionados por circunstancias discursivas. Mediante entrevistas semiestructuradas videograbadas, registros etnográficos y análisis multimodal del discurso, se trabajó con estudiantes yoreme de la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM) y con hablantes de comunidades yoreme del norte de Sinaloa, que muestran cómo el cero identitario opera como umbral de suspensión clasificatoria que habilita formas de agencia no capturables por los marcos institucionales de la interculturalidad.

PALABRAS CLAVE: Identidad cultural; educación intercultural; población indígena; decolonización; diversidad cultural.

Identity Zero: Pulses, Silences, and Agency in the Trajectoriality of Cultural Identities

ABSTRACT: This article proposes a reconceptualization of identity based on ethnographic analysis in intercultural contexts, introducing the notion of identity zero as a point of dissolution and return from which identity trajectories emerge. The objective is to develop a theoretical framework that transcends the essentialism/constructivism dichotomy and provides interpretive tools consistent with contemporary developments in identity theory. We argue that identities are not linear continuities but agentive pulses conditioned by discursive circumstances. Through semi-structured video-recorded interviews, ethnographic records and multimodal discourse analysis, we worked with Yoreme students at the Indigenous Autonomous University of Mexico and with speakers from Yoreme communities in northern Sinaloa, demonstrating how identity zero operates as a threshold of classificatory suspension that enables forms of agency uncapturable by institutional intercultural frameworks.

KEYWORDS: Cultural identity; intercultural education; indigenous peoples; decolonization; cultural diversity.

Traducción del abstract: Fernando Iván Garza Hernández / *Universidad Autónoma Indígena de México*

CÓMO CITAR:

Garza, F. y Escobar, L. (2026). El cero identitario: pulsos, silencios y agencia en la trayectorialidad de las identidades culturales. *Culturales*, 14, 1469. <https://doi.org/10.22234/recu.202614.1469>

¹ Este artículo deriva de la tesis doctoral de Fernando Garza Hernández, titulada *El cero identitario: pulsos, silencios y agencia en la trayectorialidad de las identidades culturales en la Universidad Autónoma Indígena de México*, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2026.

Introducción

¿De dónde eres? Esta pregunta, aparentemente inocua, condensa uno de los dispositivos más eficaces de clasificación identitaria en las sociedades contemporáneas. Quien la formula no solo solicita información geográfica: activa un mecanismo discursivo que demanda del interlocutor el inicio de una trayectoria identitaria específica. La persona interpelada debe elegir, en fracciones de segundo, el dominio de anclaje desde el cual responderá: soy mexicana, soy sinaloense, soy yoreme, soy de El Fuerte. Cada respuesta constituye un pulso, un acto de emergencia identitaria que no preexistía en estado puro a la situación comunicativa, sino que se actualiza (y en cierto sentido se crea) en el momento mismo de la enunciación.

La pregunta por la pertenencia, aparentemente simple, revela la complejidad de los procesos identitarios cuando la examinamos con detenimiento. El sujeto interpelado no consulta un archivo interno donde su identidad estaría almacenada como dato fijo; más bien, evalúa rápidamente el contexto (quién pregunta y desde qué identidad social, con qué intención probable, en qué espacio social se encuentran) y, desde esa evaluación, elige qué aspecto de su multiplicidad identitaria actualizar. Un joven yoreme puede responder que es de Sinaloa si el interlocutor parece desconocer a las comunidades pluriculturales de la región, o bien afirmar su identidad yoreme si percibe un contexto receptivo a esa enunciación. Ninguna de las dos respuestas es falsa; ambas son posibles actualizaciones a partir de un punto de partida que no está predeterminado por ninguna de ellas.

En el artículo se desarrolla una propuesta teórica que busca repensar la identidad cultural más allá de los paradigmas esencialistas y constructivistas que han dominado los estudios interculturales en las últimas décadas. Por identidad cultural entendemos, con Giménez (1997), una distinguibilidad que se manifiesta en la interacción y requiere autorreconocimiento y reconocimiento de los otros: no una esencia, sino un rasgo intersubjetivo y relacional. Compartimos ese carácter relacional. Nos separamos en un punto: Giménez la concibe como el lado subjetivo de una cultura interiorizada; nosotros la situamos en lo que facilitan las trayectorias ya recorridas y en las prácticas que las sostienen.

Nuestra tesis central es que las identidades culturales no operan como continuidades estables ni como construcciones puramente discursivas, sino como trayectorias que emergen de un punto de silencio o de disolución que denominamos *cero identitario*. Esencial en esta propuesta es que las trayectorias vuelven a él; es decir, no permanece en el acto signifiante donde “me identifico como mexicano”, sino solo como una ruta de posibilidad asociada a interacciones discursivas específicas: la próxima vez, “ya sé qué decir”.

Un pulso o trayectoria identitaria es el movimiento que realiza una persona cuando, como acto signifiante, trae diversas manifestaciones de su realidad (la de su expe-

riencia subjetiva) a la interacción social. Proviene ese acto de significar de un estado latente, sin propiedades fijas, y vuelve a ese estado. La noción de pulso o de navegación implica que requiere volición y agentividad, aunque tampoco es deliberada en todos los casos. Este cero no representa ausencia ni vacío ontológico, sino el umbral desde el cual toda emergencia identitaria se hace posible: la condición de posibilidad para que una persona pueda decirse de múltiples maneras según las circunstancias que la interpelan.

Es crucial precisar que el cero no equivale a un espacio estructural conformado por listas de significados, ni un inventario de componentes de significados, ni a un sustrato con propiedades predefinidas (rasgos, conceptos, geometrías, construcciones, configuraciones innatas). A diferencia de los modelos que postulan un “fondo” identitario con rasgos discretos, esperando ser activados, el cero es precisamente la ausencia de contenido proposicional: información organizada en un estado previo a la significación, que requiere participación intersubjetiva. No hay “piezas” identitarias almacenadas; sí hay información organizada para generar trayectorias. La distinción es ontológicamente decisiva: el cero no contiene identidades en miniatura (ni sus componentes ni sus precursores), sino que posibilita su emergencia. Por ello, hablamos de pulsos y no de actualizaciones de contenido previo. Gallagher (2012) lo expresa bien: pensar de manera representacional es como buscar la mecánica del vuelo en las alas de un ave (diseccionándola en tipos de plumas, huesos y tendones), olvidando las condiciones atmosféricas, el viento y la dinámica del movimiento corporal.

La relevancia de esta propuesta radica en que permite superar dos limitaciones fundamentales de los enfoques dominantes en los estudios sobre identidad cultural. Por un lado, evita el esencialismo que presupone identidades fijas y predefinidas esperando ser descubiertas o expresadas; como si la identidad yoreme, por ejemplo, fuera una esencia inmutable que algunos individuos poseen y otros no, y por el otro, trasciende el constructivismo radical que reduce la identidad a un efecto del discurso, borrando la agencia del sujeto que enuncia y que convierte las identidades en meros productos de fuerzas sociales externas sobre las cuales los individuos carecen de control.

Nuestra perspectiva, enraizada en el marco de las Representaciones Trayectoriales (antes Representaciones Disipativas; Escobar, 2026), reconoce que las identidades son patrones dinámicos que requieren mantenimiento activo para sostenerse, se disipan cuando no se sostienen y siempre retornan a un punto basal desde el cual pueden reconfigurarse. Esta perspectiva guarda afinidad con desarrollos recientes en la filosofía de la mente y en los estudios de la conciencia, en particular con el idealismo analítico de Kastrup (2019), quien propone que las formas diferenciadas de experiencia emergen de un campo de conciencia más fundamental y pueden retornar a él. El cero identitario nombra, en el dominio de la identidad cultural, ese punto de posibilidad organizada desde el cual las configuraciones identitarias específicas toman forma.

El contexto empírico que sustenta estas reflexiones proviene de un trabajo de investigación desarrollado en la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM), institución ubicada en territorio yoreme, en el estado de Sinaloa. En este espacio singular, estudiantes provenientes de diversos pueblos originarios negocian cotidianamente sus identidades frente a dispositivos institucionales que, bajo el discurso de la interculturalidad, con frecuencia reproducen lógicas clasificatorias de raíz colonial. Sus estrategias de posicionamiento, sus silencios deliberados, sus formas de esquivar la pregunta identitaria constituyen manifestaciones empíricas de las trayectorias que aquí conceptualizamos.

Cabe explicitar el horizonte axiológico de esta propuesta. Las trayectorias identitarias no son solo herramientas descriptivas, sino nociones críticas con implicaciones para la justicia epistémica en contextos de diversidad cultural. Frente a los dispositivos clasificatorios que reducen la complejidad de las experiencias identitarias a categorías discretas y mutuamente excluyentes, el cero identitario afirma el derecho de los sujetos a no ser capturados por taxonomías que no corresponden a su experiencia vivida. Esta afirmación se inscribe en el proyecto más amplio de una interculturalidad crítica (Walsh, 2010) y de una ecología de saberes (Sousa, 2014) que reconoce la legitimidad de múltiples formas de “conocer y de ser” sin subordinarlas a criterios de validación coloniales.

La Universidad Autónoma Indígena de México, contexto empírico de esta investigación, constituye un espacio pluricultural atravesado por el discurso de la interculturalidad. Este proyecto, que emergió en América Latina como horizonte político de reconocimiento para los pueblos originarios, se especializó posteriormente en el ámbito educativo con la creación de las universidades interculturales a partir de 2003 (Dietz y Mateos, 2019). Sin embargo, críticas sostenidas señalan que la interculturalidad institucionalizada tiende a reproducir los mismos esquemas coloniales que presume resolver: reduce las identidades a categorías discretas verificables, exige pruebas de autenticidad cultural y canaliza las demandas hacia marcos que neutralizan su potencial transformador.

Walsh (2010) distingue entre una interculturalidad funcional, que reconoce la pluralidad mientras refuerza las asimetrías de poder, y una interculturalidad crítica, construida desde los pueblos como herramienta de decolonización. Es precisamente esta tensión la que devela la necesidad de una reconceptualización profunda: no basta con reformular los espacios de integración si las nociones mismas de identidad y conocimiento permanecen atadas a lógicas clasificatorias coloniales. El cero identitario responde a esta exigencia porque sitúa la identidad antes de las categorías que la institución verifica y permite describir cómo los sujetos entran en y salen de ellas.

Contexto: la UAIM y la población yoreme

La Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM) fue fundada en 2001 en el municipio de El Fuerte, Sinaloa, como parte de las políticas federales orientadas a ampliar el acceso a la educación superior para las poblaciones indígenas. Sin embargo, su historia y perfil difieren de los de las universidades interculturales creadas posteriormente bajo la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB): la UAIM surgió de iniciativas locales y mantiene una identidad institucional híbrida entre universidad convencional y proyecto intercultural.

El pueblo yoreme (también conocido como mayo) es la población indígena predominante en la región donde se ubica la universidad. Se trata de un pueblo de filiación yutoazteca, cuyo territorio tradicional abarca el sur de Sonora y el norte de Sinaloa, en particular los municipios de El Fuerte, Choix, Guasave, Sinaloa de Leyva y Ahome. Los yoreme mantienen una lengua propia (el yoremnokki), un calendario ceremonial vigente, y formas de organización comunitaria que coexisten con las estructuras municipales y estatales. El sistema ceremonial yoreme articula el calendario cristiano con los ciclos agrícolas y lunares, con lo cual se produce una temporalidad ritual que estructura la vida comunitaria. El pajko (fiesta ceremonial) constituye el espacio-tiempo en el que la pertenencia yoreme se ejerce de manera más intensa. Estos eventos, que pueden durar varios días e involucran danzas, cantos y rituales de reciprocidad, funcionan como momentos de navegación identitaria intensa en los que la pertenencia se hace visible y pública.

El *tekil*, o sistema de cargos ceremoniales, establece obligaciones rotativas que vinculan a las personas con la comunidad mediante responsabilidades rituales. La participación en el *tekil* funciona como marcador de pertenencia: quien cumple con sus cargos mantiene su posición en el polo yoreme del espectro identitario; quien los abandona inicia una trayectoria hacia el *torocoyori* (quien “se quiere igualar al blanco”). Esta lógica difiere fundamentalmente de la clasificación estatal basada en atributos estáticos (lengua, vestimenta, lugar de nacimiento): para los yoreme, la identidad es algo que se hace, no algo que se tiene.

La UAIM se inserta en este paisaje cultural complejo. Según Zamora y Macarena (2024), la UAIM atiende actualmente solo a un 14% de estudiantes indígenas y apenas un 6.6% se adscriben a la identidad yoreme, proporción que las autoras leen como una desindianización de la matrícula: una población que deja de considerarse indígena aun cuando su forma de vida lo siga siendo. Con otro corte, López y Guerra (2026) registran un 12% de matrícula de pueblos originarios en el ciclo 2023-2024, de modo que la magnitud se mantiene, aunque las cifras varíen según el año y la fuente.

Estas cifras contrastan con la ubicación de la universidad en territorio históricamente yoreme y con la presencia significativa de estudiantes que mantienen vínculos comunitarios, pero evitan la clasificación institucional. La brecha entre la práctica cul-

tural y la declaración oficial constituye un indicador empírico del carácter trayectorial de la identidad, que desarrollamos en la sección siguiente y que no cabe en categorías de todo o nada, de “ser o no ser”: los estudiantes navegan entre la pertenencia vivida y la identificación declarada, reservándose el derecho de no ser capturados por las categorías que las instituciones exigen.

Fundamentación conceptual del cero identitario

La noción de cero identitario que proponemos se inscribe en una tradición de pensamiento que busca superar las dicotomías clásicas entre esencia y construcción, naturaleza y cultura, y lo dado y lo producido. El esencialismo, de larga tradición antropológica, trata la identidad cultural como un repertorio de rasgos que el grupo posee; el constructivismo discursivo, como efecto de las prácticas de nombrar y clasificar. Sayer (1997) mostró que el constructivismo fuerte tiende a invertir, más que a resolver, los problemas del esencialismo determinista, y que reconocer que las identidades carecen de esencia no exime de identificar las capacidades que habilitan y limitan lo que los objetos sociales pueden hacer. En esa vía intermedia situamos el cero identitario. Para desarrollar este concepto, nos apoyamos en tres líneas de fundamentación: el yo mínimo como umbral pre-categorial, la identidad como patrón emergente sin núcleo esencial y la clasificación como estabilización momentánea de contenido en flujo.

Zahavi (2005, 2014) ha desarrollado sistemáticamente la noción de un *yo mínimo* (*minimal self*) que constituye el estrato más básico de la experiencia consciente. Este yo mínimo se caracteriza por la *for-me-ness* (la cualidad de ser “para mí”) de toda experiencia: el hecho de que las experiencias no solo se caracterizan por ciertos rasgos cualitativos, sino que necesariamente existen para un sujeto. Como señala Zahavi, esta *dación* en primera persona no es algo incidental sino constitutivo: hace que las experiencias sean subjetivas. Este estrato no coincide con el cero identitario: persiste mientras la adscripción queda en suspenso, porque lo que el cero suspende es el contenido clasificatorio, no la subjetividad. Es, en cambio, la condición de posibilidad pre-lingüística y pre-narrativa de cualquier identificación posterior.

La *Pattern Theory of Self* (*Teoría del yo como patrón*) de Gallagher (2013) ofrece una alternativa explícitamente anti-esencialista. Gallagher propone que lo que llamamos “yo” consiste en un patrón complejo y suficiente de ciertos contribuyentes, ninguno de los cuales, por sí solo, es necesario o esencial para ningún yo particular. El yo emerge como una *gestalt* dinámica constituida por procesos heterogéneos: aspectos corporales mínimos, experienciales, afectivos, intersubjetivos, cognitivos, narrativos, extendidos y situados. Ninguno es necesario por sí solo; la identidad emerge de su configuración particular. Esta teoría se sitúa entre el reduccionismo, que identificaría el yo con uno solo de esos procesos, y el eliminativismo, que negaría que haya un yo,

ofreciendo una perspectiva que reconoce la realidad del yo sin postular un núcleo esencial inmutable.

Ernst Cassirer, recuperado por López (2021), ofrece una formulación esclarecedora: clasificar significa estabilizar momentáneamente lo incesantemente móvil. Esta definición captura la naturaleza del cero identitario como un estado de movilidad perpetua que precede (y persiste bajo) cualquier estabilización clasificatoria. Las categorías identitarias no descubren identidades preexistentes; producen detenciones temporales en un flujo que no cesa.

El marco de las Representaciones Trayectoriales (Escobar, 2026) propone que los fenómenos identitarios comparten características estructurales con los sistemas disipativos descritos por Prigogine (1977): son patrones organizados que emergen lejos del equilibrio termodinámico y requieren un flujo constante de energía para mantenerse. Un torbellino en el agua, por ejemplo, es una estructura organizada que emerge del flujo desordenado y requiere un aporte continuo de energía para mantenerse. Si el flujo se detiene, el torbellino no existe en ninguna parte esperando reaparecer: simplemente se disipa y retorna al estado de indiferenciación del cual emergió.

De manera análoga, proponemos que las identidades culturales son patrones que emergen en situaciones comunicativas específicas y retornan a un estado basal cuando no se sostienen activamente. Esto no significa que las identidades sean ilusorias o meramente discursivas; significa que su modo de existencia es procesual y no sustancial. Tampoco implica esto una perspectiva naturalista en la que la identidad emergería automáticamente de condiciones materiales, como proponen ciertos modelos procesuales de corte biologicista.

A diferencia de estos, las representaciones trayectoriales son actos de significación agentivos: emergen de la actividad del sujeto que se posiciona, no de procesos causales que operan sobre él. Esta agencia, sin embargo, no es voluntarismo puro, está condicionada por la inercia de trayectorias previas y por las circunstancias discursivas del contexto, pero no está determinada por ellas; a diferencia de las “circunstancias”, el sujeto agente opera desde la disolución, desde el “cero” por lo que representa el punto de indeterminación. La identidad yoreme de un estudiante no es una esencia que habita permanentemente en su interior, sino una configuración que se actualiza en ciertos contextos, requiere prácticas de sostenimiento (hablar la lengua, participar en ceremonias, relacionarse con la comunidad) y retorna a un estado de latencia cuando esas prácticas no están activas.

Conviene precisar el estatus de la analogía con los sistemas disipativos, que es tanto estructural como heurístico: no transferimos leyes termodinámicas a la identidad. Del modelo de Prigogine retenemos tres rasgos: un orden que surge lejos del equilibrio y se estabiliza mediante el intercambio con el entorno (Prigogine, 1977), su sensibilidad a las condiciones de frontera de ese entorno y su

desaparición cuando cesa el sostenimiento. Dejamos fuera lo que el modelo físico exige y que el nuestro no usa: cuantificar la energía, medir la entropía o derivar condiciones de estabilidad. Y añadimos lo que el modelo físico no contempla: en él, todo estado es equilibrio o alejamiento del equilibrio, mientras que una identidad que no se está ejerciendo no está en ninguno de los dos, simplemente no se manifiesta. El cero identitario nombra esa tercera opción. Formalizar el puente entre dominios, como lo requeriría la filosofía de la ciencia, queda como un problema para un trabajo posterior.

La teoría de la performatividad de Butler (1990) ofrece herramientas adicionales para pensar la trayectorialidad. Su afirmación fundacional de que no hay identidad detrás de las expresiones de género, sino que esa identidad se constituye performativamente a partir de ellas, se aplica naturalmente a la identidad cultural y étnica, con una salvedad: aquí la performatividad es colectiva y se sostiene en prácticas compartidas. La identidad no expresa una esencia preexistente, sino que emerge a través de actuaciones repetidas; el aparente “antes” es una ilusión retroactiva. El cero identitario designa precisamente esa ausencia de un fundamento productivo esencial a partir del cual la identidad emerge performativamente.

Esta fundamentación permite responder a una objeción frecuente: si las identidades son trayectoriales, ¿no se disuelve toda posibilidad de reclamo político basado en la pertenencia? La respuesta es negativa. El cero identitario no niega la realidad de las experiencias culturales ni la legitimidad de los posicionamientos identitarios, los libera de su encadenamiento racionalista y reconfigura su estatuto ontológico en el plano del análisis, sin tocar la experiencia de quien las vive. Las identidades son reales como patrones emergentes, no como sustancias fijas. Su carácter procesual no las hace menos efectivas ni menos vividas, las hace dinámicas, contextualmente moduladas y resistentes a la captura clasificatoria que las políticas coloniales han desplegado históricamente.

El idealismo analítico de Kastrup (2019) ofrece una metáfora ontológica productiva. Kastrup propone que las mentes individuales emergen a partir de la disociación de una conciencia fenomenal universal indiferenciada, de manera análoga a como una persona con trastorno de identidad disociativo desarrolla múltiples personalidades aparentemente separadas. El estado base se describe como un “océano plano e indiferenciado de conciencia” del cual emergen estructuras individuadas. Esta metáfora ilumina el cero identitario: no es vacío sino posibilidad organizada que precede a toda actualización particular.

Tres nociones vecinas precisan lo que el cero identitario no es. El yo mínimo de Zahavi persiste en el cero: se suspende la adscripción, no la subjetividad. La *différance* de Derrida (1998) nombra el doble movimiento de diferir, como distinción y como demora, que constituye el juego de los signos sin origen ni término; el cero, en cambio,

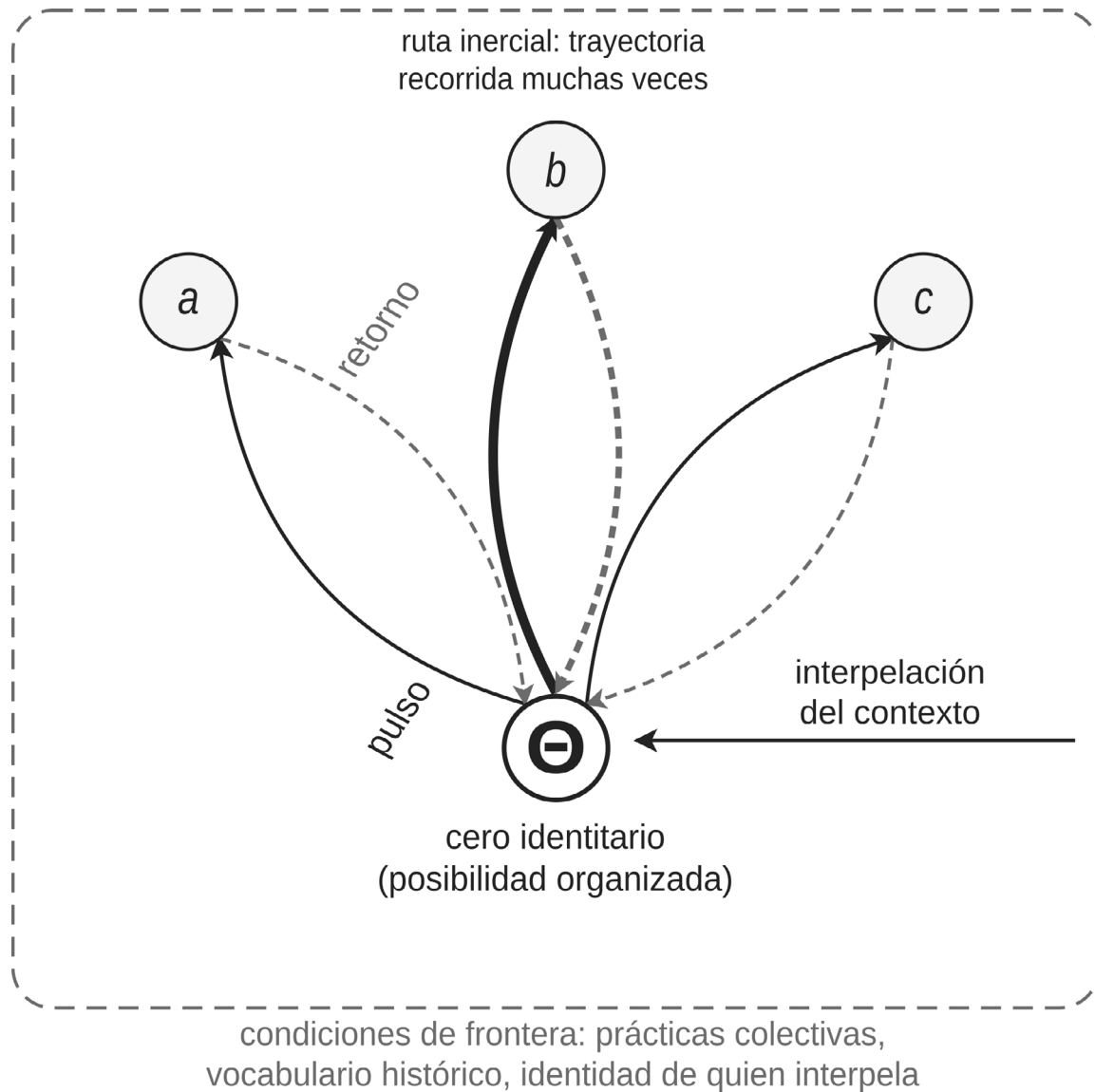
es el punto al que regresa un agente entre un pulso y otro. El signo cero de Jakobson (1971) es una ausencia que significa por oposición a un término marcado dentro de un sistema: así funciona la casilla en blanco de los formularios, que es una manifestación observable del cero, no el cero mismo. Lo nombramos siempre *posibilidad organizada*: información organizada para generar trayectorias, sin contenido clasificatorio actualizado. Su nombre y la notación Θ de la Discusión son convenciones analíticas para el punto de partida y de retorno de cada trayectoria, no un origen numérico ni un mecanismo.

El concepto de trayectorialidad constituye el eje articulador de nuestra propuesta teórica. Una trayectoria identitaria es el recorrido que una persona realiza en la creación del significado que, intersubjetivamente, se manifiesta como identidad, postura o imagen pública. Este recorrido no es instantáneo ni automático: implica un acoplamiento mediante el cual ciertos rasgos, narrativas y posicionamientos se navegan hasta constituir una configuración identitaria reconocible tanto para el sujeto como para sus interlocutores. La noción de trayectoria también gana terreno en la filosofía de las *affordances* (Gastelum-Vargas, 2026) y en la lingüística aplicada (Yeung, 2025).

La metáfora del pulso resulta particularmente iluminadora para comprender esta dinámica. Un pulso es una emergencia temporal que tiene un inicio, un desarrollo y un fin. A diferencia de una línea continua, los pulsos implican intervalos: momentos de actividad seguidos de silencio. Proponemos que las identidades culturales operan precisamente así: no como continuidades ininterrumpidas que persisten idénticas a través del tiempo, sino como secuencias de pulsos separados por intervalos de silencio que corresponden al retorno a la posibilidad organizada (Figura 1).

La función acumulativa, comúnmente denominada “memoria” (cultural, cognitiva, corporal, kinestésica, emocional), desempeña un papel crucial en este proceso. Cada trayectoria identitaria avanza una ruta inercial: establece un caudal que hace más probable que trayectorias similares se actualicen en el futuro. Una persona que ha transitado la ruta de la identidad yoreme, el colectivo que deriva rutas paralelas (rituales, calendarios, discurso) de esa carretera central, tiene más facilidad para recorrerla nuevamente que alguien que nunca lo ha hecho. Esta memoria explica la aparente estabilidad de las identidades: no se trata de que la identidad persista como sustancia inmutable, sino de que las rutas ya recorridas facilitan las trayectorias futuras. Sin embargo, esta memoria no es determinante: no obliga a repetir automáticamente las mismas trayectorias. La agencia del sujeto reside precisamente en la capacidad de iniciar trayectorias novedosas, de actualizar potencialidades que habían permanecido latentes, de sorprender a los otros y sorprenderse a sí mismo con identificaciones inesperadas. El cero identitario es el punto desde el cual esta creatividad se hace posible.

Figura 1. Modelo trayectorial del cero identitario: pulsos que parten de Θ hacia posiciones y regresan a él, ruta inercial de la trayectoria recorrida muchas veces, interpelación del contexto y condiciones de frontera



Fuente: Elaboración propia.

La inercia que adquieren las trayectorias no es realmente biográfica, aunque organiza las representaciones en torno a las narrativas de vida. Se sostiene en prácticas colectivas que preceden a cada persona: la lengua, el tekil y el pajko, hace de la memoria colectiva una práctica distribuida, que existe mientras la comunidad la ejerce. Llega también como vocabulario histórico: *indio líquido*, *indio de razón* e *indio igualado* retoman el término colonial *indio* y lo reordenan en un sistema propio. Y quien interpela condiciona la respuesta, porque pregunta desde su propia identidad social. Prácticas, vocabulario e interpelación son, en términos de la analogía, condiciones de frontera: por eso las trayectorias están condicionadas, pero no determinadas; la historia colectiva es una interpretación narrativa del terreno de la navegación, no constituye el terreno en sí.

Metodología

Los datos empíricos que sustentan este artículo provienen del proyecto doctoral del primer autor, desarrollado en el marco de su investigación sobre identidad y lenguaje en contextos de educación intercultural. El presente trabajo es una contribución teórica original que emplea selectivamente materiales del corpus doctoral como soporte empírico para la argumentación. Mientras que la investigación doctoral se orientó al análisis sociolingüístico de las prácticas discursivas identitarias, aquí los datos funcionan como anclaje fenomenológico para una propuesta teórica, cuyos alcances exceden el contexto específico del estudio de campo.

El diseño metodológico de esta investigación se fundamenta en un enfoque cualitativo interpretativo que articula múltiples niveles de aproximación al fenómeno identitario. Siguiendo desarrollos recientes en fenomenología aplicada (Fuchs, 2010; Stanghellini, 2007), distinguimos tres perspectivas metodológicas complementarias que orientaron el diseño: la perspectiva de primera persona (fenomenológica), la de segunda persona (hermenéutica-intersubjetiva) y la de tercera persona (observacional-objetivante).

Es crucial aclarar que estas perspectivas se refieren a posturas metodológicas del investigador, no a accesos directos a la experiencia del otro. El investigador no puede acceder directamente a la primera persona del participante; accede a su propia primera persona mientras interpreta las expresiones del otro. Como señala Fuchs (2010), el enfoque fenomenológico busca la “recreación imaginativa” de la experiencia del otro mediante la empatía, no su captura directa. La perspectiva de segunda persona implica la co-construcción de significado en el diálogo, donde ambos interlocutores participan en la producción de sentido (una entrevista, un diálogo, una narrativa conjunta). La perspectiva de tercera persona documenta patrones observables sin pretender agotar la experiencia subjetiva (los representa).

El trabajo de campo se desarrolló en la Universidad Autónoma Indígena de México a partir de agosto de 2022 a diciembre de 2024. Se realizaron 10 entrevistas videograbadas con estudiantes bilingües (yoremnokki-español) de la licenciatura en Educación Intercultural, seleccionados mediante muestreo intencional con criterios de máxima variación en cuanto a grado de participación en ceremonias tradicionales, nivel de dominio del yoremnokki, lugar de residencia (comunidad/ciudad) y autoidentificación étnica declarada en los registros institucionales. Estas entrevistas orientaron el análisis y aportaron buena parte de la información etnográfica de contexto. Durante los semestres de 2025 y el primero de 2026 el trabajo de campo se amplió con dinámicas de discusión grupal y entrevistas libres con estudiantes, registradas en notas de campo, con grabaciones de audio de conversaciones sobre el significado de indio líquido en comunidades yoreme del norte de Sinaloa, a las que el primer autor asistió como observador, y con otras entrevistas videograbadas del acervo del

proyecto. Conforme al uso selectivo del corpus que declaramos arriba, los fragmentos citados proceden de estos registros, elegidos por su valor ilustrativo para el argumento (muestreo intencional de casos).

Las entrevistas, de entre 45 y 90 minutos de duración, se realizaron en espacios elegidos por los participantes y siguieron un guion flexible que incluía: narrativas de experiencias de interpelación identitaria, descripciones de situaciones en las que la identidad étnica se volvía relevante, reflexiones sobre las categorías institucionales y la exploración de las prácticas ceremoniales y lingüísticas.

El análisis siguió una estrategia multimodal que integraba tres dimensiones complementarias. El análisis discursivo examinó las estrategias retóricas empleadas por los participantes para posicionarse frente a las interpelaciones identitarias: el uso de atenuadores (*mitigation*), los cambios de posicionamiento (*footing*), las formulaciones extremas y las construcciones de caso especial. El análisis conversacional identificó patrones secuenciales en las respuestas a preguntas directas sobre identidad, prestando especial atención a las pausas, las reparaciones y los desplazamientos temáticos. El análisis fenomenológico buscó las estructuras invariantes de la experiencia identitaria a partir de los casos.

La videograbación permitió incorporar la dimensión multimodal del análisis: gestos, orientación corporal, expresiones faciales y el uso del espacio fueron considerados portadores de significado identitario. El cuerpo fue tratado no como mero soporte de la palabra, sino como medio semiótico con capacidad expresiva propia. En los registros sin video, la dimensión multimodal se documentó mediante la observación etnográfica del primer autor.

El consentimiento de los participantes y la aprobación ética del estudio se otorgaron con conocimiento del proyecto (IH-2025-G-270), que cuenta con un convenio interinstitucional, y con la aprobación de la autoridad comunitaria: los maestros del Nido de Lenguas de la UAIM acompañaron el proceso de investigación desde su investidura como autoridades comunitarias. Los nombres y los datos identificatorios fueron sustituidos por códigos para proteger la confidencialidad. Dada la sensibilidad del tema identitario en contextos de discriminación estructural, el proyecto contempla la devolución de los resultados a la comunidad universitaria y a las comunidades participantes.

Resultados

El análisis de las entrevistas permitió identificar patrones recurrentes que aportan sustento empírico al concepto de trayectoria como dinámica adecuada tanto en lo descriptivo como en lo explicativo. Los resultados se organizan en torno a cuatro ejes: demarcadores discursivos de la suspensión clasificatoria, el sistema clasificatorio yoreme, estrategias de navegación identitaria y tensiones con los dispositivos institucionales.

El análisis conversacional reveló un repertorio consistente de recursos lingüísticos con los cuales se mantiene la suspensión clasificatoria ante interpelaciones identitarias directas. Los participantes utilizaron con frecuencia construcciones condicionales (“Depende de dónde esté”, “Si me preguntan allá, una cosa; si me preguntan acá, otra”), atenuadores epistémicos (“Más o menos”, “Algo así”, “En cierto modo”), y formulaciones de caso especial (“En mi caso es diferente porque...”).

Un hallazgo particularmente significativo fueron las pausas prolongadas antes de las respuestas a preguntas sobre identidad étnica, acompañadas de marcadores de reformulación (“O sea...”, “Es que...”, “Cómo te explico...”). Estas pausas no indicaban desconocimiento, sino el procesamiento activo de las opciones disponibles. Una participante lo expresó en una dinámica de discusión grupal: cuando le preguntan si es yoreme, siente que debe elegir cuál, de entre todas las formas, usar (E7).

El cambio de código lingüístico (*code-switching*) entre español y yoremnokki funcionó como un demarcador de navegación identitaria. Los participantes tendían a insertar términos en yoremnokki cuando narraban experiencias de alta intensidad identitaria (ceremonias, conflictos familiares sobre la tradición), mientras mantenían el español en segmentos de reflexión distanciada.

Las entrevistas revelaron un sofisticado sistema clasificatorio propio que los yoreme emplean para distinguir entre distintas posiciones en el espectro identitario. Este sistema opera con una lógica distinta de la clasificación estatal, basada en atributos como la lengua o el lugar de nacimiento. El indio líquido designa a quien mantiene una genealogía yoreme ininterrumpida y participa activamente en el sistema de cargos ceremoniales (tekil). Como explicó un participante: “El indio líquido es aquel que nace de dos personas netamente yoremes [...] que viene utilizando el dialecto mayo. Ese es el yoreme, ese es el neto, ese es el líquido” (E3). La metáfora de la liquidez opera aquí como pureza y flujo continuo, no como precariedad ni disolución. El término se aparta así de la modernidad líquida de Bauman (2000), donde lo líquido no conserva su forma: en el uso yoreme, la liquidez nombra la continuidad de una genealogía y de una práctica.

El yoreme-yori o cruzado designa una posición intermedia legítima: “También estamos los mestizos o los cruzados [...] aquellos que somos hijos de padre o madre yoreme y de padre o madre yori” (E3). La existencia de un término en lengua propia indica que el sistema conceptual yoreme ya contiene esta posición como espacio navegable.

El torocoyori no designa una categoría fija, sino una trayectoria de alejamiento del polo yoreme: abandono de compromisos ceremoniales, negación de las raíces y ruptura con la comunidad. Como señaló un participante: “Al que sí platicaba mucho con yoris y que se relacionaba le decían indio igualado, que quería ser igual con el yori, cosa que no podía ser” (E2).

Los participantes describieron un repertorio de estrategias para navegar entre los polos del sistema yoreme-yori sin quedar atrapados en categorías fijas. La oscilación estratégica permite activar distintas identificaciones según el contexto, sin perder autenticidad. Un participante lo expresó así: “Hay yoremes que saben canciones como yoremes, y saben canciones como yoris” (E5). Esta competencia bicultural problematiza las narrativas de pureza sin abandonar el compromiso con la tradición.

El *silencio como agencia epistémica* emergió como estrategia predominante frente a dispositivos institucionales de clasificación. Ante formularios que exigen declarar la pertenencia étnica, varios participantes reportaron dejar el campo en blanco o marcar opciones inconsistentes en distintos registros. Una estudiante explicó que no le gusta que la pongan en una casilla, porque es muchas cosas y no solo una (E4).

La oscilación oportunista fue reconocida abiertamente como táctica de supervivencia: “Si viene una ayuda por parte del gobierno, todos somos indios ahí [...] pero en este aspecto, tanto el indio líquido como el indio de razón, pues son los que se pegan a los hechos, no a las palabras” (E3). En el corpus, indio de razón recibe al menos cuatro sentidos distintos: es una categoría que la comunidad reapropia y resignifica. Los participantes distinguen claramente entre la identidad burocrática, activada para captar recursos, y la identidad esencial, vinculada a la participación ceremonial.

El análisis reveló tensiones sistemáticas entre las prácticas identitarias de los estudiantes y las demandas clasificatorias de la institución educativa. La UAIM, pese a su orientación intercultural, opera con categorías discretas para fines de registro, de becas y de programas especiales. Los estudiantes deben declarar su pertenencia étnica en formularios con opciones cerradas. Esta lógica binaria (indígena/no indígena) y sus subdivisiones no capturan las posiciones intermedias, las identificaciones múltiples ni la naturaleza trayectorial de la experiencia identitaria.

Un hallazgo significativo fue la discrepancia entre la autoidentificación declarada en los registros oficiales y la expresada en las entrevistas. Estudiantes que marcaron “yoreme” en formularios institucionales relativizaban esa identificación en la conversación (lo pusieron porque había que poner algo, aunque en realidad era más complicado), mientras otros que dejaron el campo en blanco describían prácticas culturales intensivas (no habían utilizado “yoreme” porque no les gusta que los clasifiquen, pero hablan la lengua y participan en las fiestas).

Un caso particularmente ilustrativo fue el del participante E8, quien describió lo que denominamos una “narrativa de retorno”. Al haber crecido en un contexto urbano con mínima exposición a prácticas culturales yoreme, E8 experimentó, durante su tiempo en la UAIM, un proceso de reaceramiento a la comunidad de origen de su familia. Sin embargo, este proceso no se experimentó como “descubrimiento” de una identidad esencial preexistente, sino como construcción activa: E8 explicó que no se había hecho yoreme, sino que había empezado a hacer cosas de yoreme; que entre

más las hacía, más lo era, y que si dejaba de hacerlas dejaba de serlo de esa manera. Esta descripción captura con notable precisión la dinámica que teoriza la trayectorialidad: la identidad como praxis sostenida, no como propiedad poseída. El matiz final, dejar de serlo de esa manera, impide leerla como una esencia que se enciende y se apaga: lo que la práctica sostiene es un modo de ser yoreme.

Discusión

La propuesta del cero identitario dialoga críticamente con diversas tradiciones teóricas que han abordado la identidad en contextos de diversidad cultural y ofrece herramientas para superar el debate entre el esencialismo y el constructivismo que expusimos al abrir la Fundamentación. Llamamos modelo trayectorial al constructo teórico y análisis trayectorial al procedimiento notacional que lo aplica al discurso. Para demostrar el poder analítico del modelo trayectorial, examinamos un fragmento del corpus mediante un análisis que presupone un pareamiento (con fines de acotamiento metodológico) entre posiciones identitarias y marcaciones pronominales. Por ejemplo, identificamos la persona del discurso en un pronombre o en el verbo; en este caso, la primera persona del plural: “nosotros creemos que...” o solo “creemos que...”).

El pareamiento sigue a quien se incluye en cada categoría: la primera persona plural marca autoinclusión en un colectivo, una autorreferencia colectiva; la tercera, distancia; el cambio de persona señala un desplazamiento de posición. Un principio metodológico es crucial: dado que las condiciones ecológicas de cada acto enunciativo son siempre distintas, aunque sea sutilmente, partimos de que cada configuración navegacional es única. Por lo tanto, etiquetamos cada aparición de una posición identitaria como una instancia diferenciada (1.1, 1.2, 2.1, 2.2, etc.), aun cuando pertenezcan al mismo campo semántico. Esta notación permite, posteriormente, el análisis de dependencias entre instancias.

El fragmento E3 reúne tres intervenciones breves del corpus, producidas en conversaciones sobre el significado de indio líquido, que en pocas oraciones despliegan una navegación compleja. Las presentamos en secuencia, con las uniones marcadas y con etiquetado posicional:

El indio líquido (1.1) es aquel que nace de dos personas netamente yoremes (2.1) [...] que viene utilizando el dialecto mayo. Ese es el yoreme (2.2), ese es el neto, ese es el líquido (1.2). [...] También estamos los mestizos o los cruzados (3.1) [...] aquellos que somos (3.2) hijos de padre o madre yoreme (2.3) y de padre o madre yori (4.1). [...] Si viene una ayuda por parte del gobierno (5.1), todos somos indios ahí (6.1) [...] pero en este aspecto, tanto el indio líquido (1.3) como el indio de razón (7.1), pues son (8.1) los que se pegan a los hechos, no a las palabras.

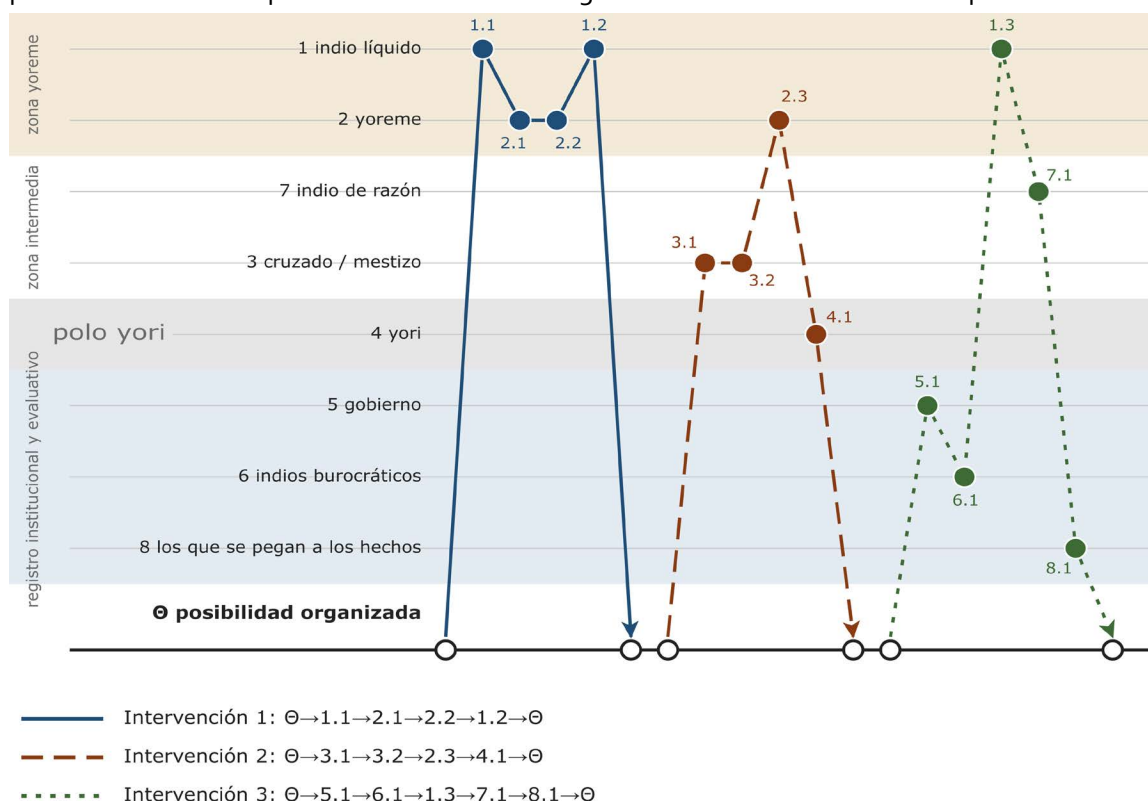
El inventario de instancias identificadas agrupa las posiciones por campo semántico: **Tipo 1** (indio líquido): 1.1 definición categorial, 1.2 reiteración enfática, 1.3 mención contrastiva. **Tipo 2** (yoreme): 2.1 referencia genealógica, 2.2 equivalencia definitoria, 2.3 referencia parental. **Tipo 3** (cruzado/mestizo): 3.1 autopoicionamiento colectivo ("estamos"), 3.2 extensión relacional ("somos hijos"). **Tipo 4** (yori): 4.1 polo de alienación ("el otro que no somos"). **Tipo 5** (gobierno): 5.1 otro institucional. **Tipo 6** (indios burocráticos): 6.1 identificación estratégica ampliada. **Tipo 7** (indio de razón): 7.1 categoría de extensión indeterminada. **Tipo 8** (los que se pegan a los hechos): 8.1 referencia genérica-evaluativa en tercera persona ["(son ellos) los indios"].

Las secuencias de tránsitos, suponiendo un retorno al cero entre cada posición (aunque por economía solo se anota en los extremos de cada intervención), son: $\Theta \rightarrow 1.1 \rightarrow 2.1 \rightarrow 2.2 \rightarrow 1.2 \rightarrow \Theta$; $\Theta \rightarrow 3.1 \rightarrow 3.2 \rightarrow 2.3 \rightarrow 4.1 \rightarrow \Theta$; $\Theta \rightarrow 5.1 \rightarrow 6.1 \rightarrow 1.3 \rightarrow 7.1 \rightarrow 8.1 \rightarrow \Theta$. Esta notación revela la dinámica trayectorial del discurso: cada identificación emerge desde la posibilidad organizada y retorna a ella antes del siguiente desplazamiento. Las tres intervenciones parten de Θ , regresan a él y vuelven sobre campos semánticos comunes (yoreme en la primera y la segunda, indio líquido en la primera y la tercera): el espacio clasificatorio que recorren es compartido (Figura 2).

Que ninguna comience con "yo" no contradice el modelo: el cero no es el yo, y los hablantes se posicionan mediante categorías colectivas en las que la primera persona aparece como autoinclusión ("aquellos que somos", 3.2). La Figura 2 dispone los campos en filas para facilitar la lectura, de modo que el registro institucional parece quedar más cerca de Θ ; no debe leerse así. El cero es una capa igualmente accesible desde cualquier zona, aunque no a la misma distancia fenoménica: para un hablante yoreme, la posición yoreme es trayectorialmente más próxima y las del polo yori se perciben más lejanas en reposo. Esa geometría, más cercana a la de círculos concéntricos, corresponde a otro instrumento del marco y no se representa aquí.

El etiquetado diferenciado permite analizar las dependencias. Considérese el caso de 3.1 ("estamos los mestizos o los cruzados") y 3.2 ("somos hijos de padre o madre yoreme"): ambas instancias comparten, en nuestra agrupación, el campo semántico del mestizaje, pero se navega en condiciones significantes distintas. La primera es un autopoicionamiento directo; la segunda presupone una equivalencia conjuncional (ser cruzado = ser hijo de yoreme y yori) sin consumarla necesariamente en el acto enunciativo. No diríamos que son la misma posición identitaria, pero sí posiciones dependientes que podrían representarse en un análisis arbóreo donde 3.2 se deriva de 3.1. De modo similar, las instancias 2.1, 2.2 y 2.3 de "yoreme" ocupan posiciones sutilmente distintas: el yoreme genealógico (2.1) no es idéntico al yoreme definitorio (2.2) ni al yoreme parental (2.3), aunque las tres instancias graviten hacia el mismo polo del espacio identitario, es decir, del conjunto de posiciones de adscripción que la comunidad reconoce entre polos como yoreme y yori.

Figura 2. Pulsos del fragmento E3 por campo semántico. Cada intervención parte de Θ , recorre campos agrupados en zonas y regresa a Θ ; los campos 1 y 2 reciben dos intervenciones. La disposición en filas no representa distancias: Θ es igualmente accesible desde cualquier zona



Fuente: Elaboración propia.

Esta granularidad analítica (que puede ser aún más fina) se conecta con desarrollos recientes en el estudio de las trayectorias narrativas (Yeung, 2025). La distinción entre *narrated trajectory* (trayectoria de eventos narrados) y *narrating trajectory* (trayectoria de eventos de narración) permite captar cómo las posturas (*stances*) se acumulan y se solidifican a través de eventos discursivos (Wortham, 2006). Lo que aquí denominamos “instancias” corresponde a lo que Du Bois (2007) caracteriza como actos de posicionamiento (*positioning*) respecto a objetos de postura (*stance objects*).

La dimensión multimodal complejiza el análisis. En este fragmento, la observación etnográfica del primer autor registró patrones corporales congruentes con los tránsitos: al enunciar 1.1 (“indio líquido”), el hablante adoptó una postura erguida con gestos amplios; al posicionarse en 3.1 (“estamos los mestizos o los cruzados”), la orientación corporal se recogió hacia el centro; al mencionar 6.1 (“todos somos indios”), emergió una sonrisa irónica con encogimiento de hombros. En el marco de las representaciones trayectoriales, los recursos verbales y gestuales no operan en niveles jerárquicos, sino en una integración semiótica: la atención se distribuye entre los distintos recursos modales según las demandas de la situación comunicativa, coordinándolos en un acto significante unitario.

Una ventaja adicional del modelo trayectorial es que permite trabajar heurísticamente con la compleja coordinación de recursos multimodales que no siempre se alinean en términos estructurales ni cronométricos. La investigación en gestualidad ha documentado ampliamente los desajustes (*mismatches*) entre gesto y habla: los gestos pueden anticipar, retrasarse o expresar contenidos divergentes respecto del canal verbal (Goldin-Meadow, 2003; McNeill, 2005). El análisis trayectorial no presupone una asociación léxica ni un significado fijo; admite y, de hecho, espera esta coordinación dinámica. Una instancia gestual (1.1g) puede gravitar hacia una posición identitaria distinta de la instancia verbal simultánea (1.1), sin que ello constituya una anomalía: el modelo representa ambas trayectorias y permite examinar su convergencia, divergencia o desfase temporal.

Cabe aquí una precisión metodológica que refuerza los compromisos fenomenológicos establecidos. El contexto de la entrevista no es un medio transparente para acceder a configuraciones identitarias preexistentes: es, en sí mismo, una ecología que dispone configuraciones navegacionales específicas. El diseño semiestructurado de las entrevistas establece deliberadamente lo que denominamos *espacios polares*: las preguntas se orientan, por diseño, a interpelar la posición del participante respecto a las clasificaciones institucionales, las concepciones de pertenencia comunitaria y distinciones como yoreme/yori. Este encuadre predispone trayectorias que transitan entre polos categoriales. Lo mismo vale para las conversaciones de las que procede E3, centradas en el significado de indio líquido.

No se trata de una limitación metodológica negativa, sino de una condición constitutiva que explicitamos: la entrevista, como dispositivo, genera las condiciones para que emerjan precisamente las navegaciones que analizamos. Lo que el análisis revela no es “cómo hablan los yoreme de su identidad en general”, sino cómo navegan cuando el contexto discursivo los interpela hacia posicionamientos polares; condición que, notablemente, replica la lógica de las interpelaciones institucionales que el artículo problematiza.

López (2021, 2025) ha propuesto tratar la volatilidad de la identidad indígena no como inconsistencia ni como excepción, sino como su principio explicativo central. Su concepto de *indeterminación significativa* busca captar la mezcla, la ambigüedad y el movimiento como elementos fundamentales de la identificación racial, entendiendo las posiciones raciales no solo por sus rasgos distintivos, sino también por sus rasgos indeterminados. Esta perspectiva converge con nuestra propuesta: la indeterminación no es un problema por resolver, sino un principio analítico productivo.

Hall (1990) ofrece una síntesis influyente al señalar que la identidad cultural es una cuestión de “devenir” tanto como de “ser”, que pertenece tanto al futuro como al pasado, que no es un hecho consumado, sino una producción que nunca está completa, siempre en proceso. Una trayectoria que parte de y vuelve a la *posibilidad organizada*

nombra precisamente ese punto de producción abierta desde el cual la identidad cultural emerge sin estar predeterminada.

El artículo de Willems (2024) sobre el “problema de la inclusión” en la metafísica del género aporta argumentos adicionales en contra de los modelos representacionistas de la identidad. Willems demuestra que cualquier definición fija de categorías identitarias excluye inevitablemente a miembros legítimos. La solución no es encontrar mejores definiciones sino reconocer que las propiedades identitarias operan como “propiedades para-sociales”: reales en su funcionamiento relacional, aunque indefinibles en términos esencialistas.

El análisis de Mittell (2015) sobre la transformación de personajes en series televisivas ofrece una analogía iluminadora. Al distinguir entre *elaboración* (revelación gradual de rasgos preexistentes) y *transformación genuina* (emergencia de configuraciones identitarias sin sustrato previo), Mittell describe cómo la narrativa serial permite observar la constitución trayectorial de la identidad en tiempo real. El caso paradigmático de Walter White ilustra esta dinámica: lo que queda al final de *Breaking Bad* no es el descubrimiento de una esencia oculta, sino la inercia de un recorrido; una trayectoria cuya densidad se acumuló de episodio en episodio y que, al cesar, deja solo el rastro dinámico en quienes la presenciaron. Sin pretender la profundidad ontológica del antirrepresentacionalismo, esta perspectiva resuena con la noción de disipación: las identidades no esperan ser descubiertas, sino que emergen desde la posibilidad organizada hacia configuraciones específicas, sostenidas activamente y susceptibles de disiparse cuando el mantenimiento cesa.

Además, la propuesta del presente trabajo tiene el foco puesto en horizontes axiológicos contemporáneos que trascienden el plano meramente epistemológico u ontológico. Desde la perspectiva decolonial, Mignolo y Walsh (2018) han articulado la noción de pluriversalidad decolonial: un proyecto que reconoce la multiplicidad de mundos y formas de ser sin subsumirlas bajo una lógica universal. El cero identitario puede leerse como condición de posibilidad para habitar un “mundo donde quepan muchos mundos” (zapatismo), en tanto que permite que las trayectorias identitarias se actualicen sin estar predeterminadas por categorías coloniales de clasificación.

Asimismo, la propuesta conecta con el reclamo de justicia epistémica (Fricker, 2007; Sousa, 2018): reconocer que las formas de conocer y de ser de los pueblos originarios han sido sistemáticamente invisibilizadas no solo en el plano político, sino también en el epistémico. Una “ecología de saberes” (Sousa, 2014), que sustituye la jerarquía colonial de conocimientos por una coexistencia horizontal de múltiples epistemologías, requiere precisamente que las identidades no estén fijadas de antemano por dispositivos clasificatorios externos. La perspectiva trayectorial constituye una herramienta conceptual al servicio de la justicia cognitiva, en tanto que permite pensar las identidades culturales desde su propia lógica procesual y no desde los marcos verificacionistas que la colonialidad ha impuesto.

Conclusiones

Este artículo ha propuesto una reconceptualización de la identidad a partir de un análisis etnográfico en contextos interculturales, articulada en torno a la noción de cero identitario. Frente a los modelos dominantes que presuponen identidades estables y verificables (el esencialismo cultural y los dispositivos que verifican la pertenencia por atributos), hemos argumentado que las identidades operan como trayectorias que emergen desde un punto de silencio, de posibilidad organizada, al cual retornan cuando no se sostienen activamente. La tesis es teórica y su soporte empírico se limita al corpus analizado, con el análisis fino de un fragmento; su alcance en otros contextos queda por contrastar.

Los hallazgos del trabajo de campo en la UAIM confirman la pertinencia empírica de esta perspectiva teórica. Los estudiantes yoreme y de otros pueblos originarios despliegan cotidianamente estrategias que revelan la operación de las trayectorias identitarias: silencios estratégicos que evitan la clasificación, oscilaciones fluidas entre posicionamientos según el contexto, rechazos explícitos a ser ubicados en categorías predefinidas y performances contextuales de la identidad. Estas estrategias no representan déficits identitarios que deban ser corregidos mediante intervenciones pedagógicas, sino formas sofisticadas de agencia epistémica que permiten a los sujetos navegar por contextos institucionales que, con frecuencia, reproducen lógicas clasificatorias de origen colonial.

En el plano teórico, el cero ofrece una vía para superar el debate entre esencialismo y constructivismo, en una dirección que ya había abierto Giménez (1997), al reconocer tanto la materialidad de las experiencias culturales como la fluidez de los posicionamientos identitarios. El análisis trayectorial con notación de instancias diferenciadas demuestra que las identidades no son propiedades discretas, sino configuraciones navegacionales únicas, condicionadas, pero no determinadas por las circunstancias discursivas.

En el plano de la política educativa, la propuesta invita a abandonar los modelos verificacionistas que exigen pruebas de autenticidad cultural. Una *pedagogía trayectorial* reconocería que el silencio identitario no es un déficit comunicativo, sino una potencia de reserva; que la oscilación entre posicionamientos no es confusión ni falta de autenticidad, sino una competencia intercultural sofisticada [lo que Dietz y Mateos (2019) identifican como una forma de “interculturalidad desde abajo”]; y que la resistencia a la clasificación constituye un ejercicio legítimo de agencia epistémica. Este enfoque se inscribe en lo que Guilherme (2019) denomina una “interculturalidad inter-epistémica y decolonial”, que no se limita al reconocimiento superficial de la diferencia, sino que transforma las estructuras de poder que determinan qué saberes y qué formas de identificación son legítimos.

Las implicaciones prácticas incluyen: revisar los formularios de registro para permitir respuestas abiertas o múltiples en lugar de categorías discretas; capacitar al personal administrativo y docente en la comprensión de la naturaleza trayectorial de la identidad; diseñar programas de fortalecimiento cultural que no dependan de la verificación previa de la autenticidad, y crear espacios institucionales donde el silencio y la ambigüedad identitaria sean reconocidos como formas legítimas de posicionamiento.

Queda pendiente, como tarea para futuras investigaciones, el desarrollo de herramientas metodológicas que permitan operacionalizar las trayectorias en estudios empíricos de mayor escala. Los demarcadores de navegación identitaria que hemos identificado pueden sintetizarse en tres categorías: (a) demarcadores de suspensión clasificatoria, que incluyen pausas prolongadas, atenuadores epistémicos (“más o menos”, “depende”), construcciones condicionales y cambios de posicionamiento enunciativo; (b) demarcadores de navegación intensa, como el cambio de código lingüístico hacia el yoremnokki en contextos de alta intensidad y los marcadores somáticos de orientación corporal, y (c) demarcadores de agencia epistémica, que comprenden el silencio estratégico, la oscilación contextual y la distinción explícita entre identidad burocrática e identidad esencial. Estos demarcadores constituyen un primer paso hacia la operacionalización, pero requieren un refinamiento conceptual y una validación en diversos contextos.

En última instancia, el cero identitario nos recuerda que las identidades culturales son fenómenos más cercanos a las formaciones nubosas que a la orografía, aunque se formen sobre ella, no son destinos fijos. Son trayectorias que se recorren en el tiempo, no propiedades que se poseen de una vez y para siempre. Y como todo tránsito, implican tanto el condicionamiento del camino ya trazado por navegaciones recurrentes como la posibilidad siempre abierta de tomar un rumbo inesperado, de sorprender al otro y sorprendernos a nosotros mismos.

Agradecimientos

Agradecemos a la comunidad pluricultural de la UAIM y a los colaboradores yoreme que compartieron su palabra, así como a los maestros del Nido de Lenguas por su acompañamiento.

Contribución específica de los autores:

Investigación, metodología, redacción del borrador original: FIGH. Conceptualización, visualización, revisión y edición: LEL-D. Ambos autores participaron en el análisis e interpretación de datos, así como en las consideraciones de formato y presentación final.

Declaración responsable de uso de la Inteligencia Artificial (IA):

Se utilizó inteligencia artificial (Claude, Anthropic) como asistente en la edición del manuscrito. El contenido conceptual, los datos empíricos y el análisis son responsabilidad exclusiva de los autores.

Conflicto de interés:

Los autores declaran no tener conflictos de interés. La investigación contó con financiamiento parcial del proyecto de investigación humanística IH-2025-G-270 de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI), en particular para el trabajo de campo del segundo semestre de 2025. El primer autor contó con una beca de posgrado de la SECIHTI durante sus estudios de doctorado, en un programa del Sistema Nacional de Posgrados (SNP).

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Derrida, J. (1998). La différence. En *Márgenes de la filosofía* (Traducción Carmen González Marín). Cátedra. (Trabajo original publicado en 1968.)
- Dietz, G. y Mateos, L. (2019). Las universidades interculturales en México, logros y retos de un nuevo subsistema de educación superior. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 25(49), 163-186. <https://doi.org/10.53897/revescc.2024.2.09>
- Du Bois, J. (2007). The stance triangle. In R. Englebretson (Ed.), *Stancetaking in discourse: Subjectivity, evaluation, interaction* (pp. 139-182). John Benjamins. <https://doi.org/10.1075/pbns.164.07du>
- Escobar, L. (2026). *Dissipative representations: A trajectorial approach to language and identity research* [Preprint]. SocArXiv. https://doi.org/10.31235/osf.io/asdhx_v3
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Fuchs, T. (2010). Subjectivity and intersubjectivity in psychiatric diagnosis. *Psychopathology*, 43(4), 268-274. <https://doi.org/10.1159/000315126>
- Gallagher, S. (2012). *Enactivist interventions: Rethinking the mind*. Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2013). A pattern theory of self. *Frontiers in Human Neuroscience*, 7, Artículo 443. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2013.00443>
- Gastelum-Vargas, M. (2026). Trajectories of being: How affordances shape identity and behavior across time. *Topoi*, 45(2), 427-439. <https://doi.org/10.1007/s11245-025-10257-6>
- Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, 9(18), 9-28. <https://doi.org/10.33679/rfn.v9i18.1441>

- Goldin-Meadow, S. (2003). *Hearing gesture: How our hands help us think*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1w9mgds>
- Guilherme, M. (2019). The critical and decolonial quest for intercultural epistemologies and discourses. *Journal of Multicultural Discourses*, 14(1), 1-13. <https://doi.org/10.1080/17447143.2019.1617294>
- Hall, S. (1990). Cultural identity and diaspora. In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, culture, difference* (pp. 222-237). Lawrence & Wishart.
- Jakobson, R. (1971). Signe zéro. In *Selected writings: Vol. 2. Word and language* (pp. 211-219). Mouton. <https://doi.org/10.1515/9783110873269.211> (Trabajo original publicado en 1939).
- Kastrup, B. (2019). *The idea of the world: A multi-disciplinary argument for the mental nature of reality*. Iff Books.
- López, P. (2021). Inhabiting identities: On the elusive quality of indigenous identity in Mexico. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 26(1), 124-146. <https://doi.org/10.1111/jlca.12535>
- López, P. (2025). 'Significant indeterminacy' in Mexico's racial identities: Vernacular dynamics of race identification in the era of the ideology of mestizaje (1940s-1950s). *Critique of Anthropology*, 45(2), 188-208. <https://doi.org/10.1177/0308275X251334470>
- López, R. y Guerra, E. (2026). Reproducción y resistencias sociointerculturales en la Universidad Autónoma Indígena de México. *Revista CoPaLa. Construyendo Paz Latinoamericana*, 11(23). <https://doi.org/10.35600/25008870.2026.23.0396>
- McNeill, D. (2005). *Gesture and thought*. University of Chicago Press.
- Mignolo, W. y Walsh, C. (2018). *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822371779>
- Mittell, J. (2015). *Complex TV: The poetics of contemporary television storytelling*. New York University Press. <https://doi.org/10.1515/arb-2018-0001>
- Prigogine, I. (1977). *Time, structure and fluctuations* [Conferencia Nobel]. The Nobel Foundation. <https://www.nobelprize.org/uploads/2018/06/prigogine-lecture.pdf>
- Sayer, A. (1997). Essentialism, social constructionism, and beyond. *The Sociological Review*, 45(3), 453-487. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.00073>
- Sousa, B. (2014). *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. Paradigm.
- Sousa, B. (2018). *The end of the cognitive empire: The coming of age of epistemologies of the South*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478002000>
- Stanghellini, G. (2007). The grammar of the psychiatric interview: A plea for the second-person mode of understanding. *Psychopathology*, 40(2), 69-74. <https://doi.org/10.1159/000098486>
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia y C. Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 75-96). Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

- Willems, E. (2024). Solving the inclusion problem: Gender without representationalism. *Synthese*, 204(6), Artículo 174. <https://doi.org/10.1007/s11229-024-04831-5>
- Wortham, S. (2006). *Learning identity: The joint emergence of social identification and academic learning*. Cambridge University Press.
- Yeung, S. (2025). Narrative trajectory in identity and subjectivity research in applied linguistics. *Research Methods in Applied Linguistics*, 4(1), Artículo 100189. <https://doi.org/10.1016/j.rmal.2025.100189>
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/6541.001.0001>
- Zahavi, D. (2014). *Self and other: Exploring subjectivity, empathy, and shame*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199590681.001.0001>
- Zamora, A. y Macarena, M. del S. (2024). Inequidad territorial de la Universidad Autónoma Indígena de México en las comunidades yoreme-mayo. *Buiyya Tierra*, 1(1), 67-85. <https://doi.org/10.62457/wrkn486>

FERNANDO IVÁN GARZA HERNÁNDEZ

Mexicano. Doctor en Educación por la Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS). Mención honorífica por la tesis *El cero identitario: pulsos, silencios y agencia en la trayectorialidad de las identidades culturales en la Universidad Autónoma Indígena de México* (2026). Es profesor e investigador de la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM), espacio de trabajo y terreno de su investigación etnográfica. Colaborador del proyecto de investigación humanística IH-2025-G-270, financiado por la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI). Línea de investigación: identidades culturales en la educación superior intercultural, con especial atención a estudiantes y hablantes yoreme del norte de Sinaloa. Última publicación: Coautor en "La paradoja de la normalización lingüística: Igualando la abstracción con la observación empírica en el discurso intercultural" (2025) [preprint].

LUIS ESCOBAR LÓPEZ-DELLAMARY

Mexicano. Doctor por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Adscrito a la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS) y miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI). Su trabajo articula la lingüística y las ciencias cognitivas. Es responsable técnico del proyecto de investigación humanística IH-2025-G-270, financiado por la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI). Líneas de investigación: la gestualidad, la Lengua de Señas Mexicana (LSM), la lingüística interaccional, la cognición situada y las perspectivas enactivistas y decoloniales. Últimas publicaciones: "La fluidez de la referencia intersubjetiva: El señalamiento (IX) en la Lengua de Señas Mexicana (LSM)" (2026) y coautor en "Nombrar al otro: Contra-exónimos y resistencia identitaria en comunidades marginadas" (2025).