

CLIENTELISMO E IDENTIDAD. MARRUECOS ANTE EL DESAFÍO DEMOCRÁTICO

Juan I Castien Maestro

Universidad Complutense de Madrid

Resumen.- El régimen marroquí está demostrando una notable capacidad de resistencia frente a los movimientos de protesta que agitan hoy al mundo árabe. Esta fortaleza es debida a algunas de sus características diferenciales. Las sociedades árabes en su conjunto son sociedades con una escasa cohesión interna, en donde las relaciones de tipo clientelista juegan un papel fundamental. En el caso de Marruecos este clientelismo posee un carácter más inclusivo que en otros países, ya que las exclusiones basadas en la religión, la “tribu”, la etnia y la ideología política son aquí mucho menos intensas. En concreto, la poca intensidad de las exclusiones políticas se corresponde con el amplio eclecticismo ideológico del que hace uso el poder marroquí. Combina de un modo laxo una serie de referentes básicos, como el Islam, la democracia, el nacionalismo y el desarrollismo, en los que insiste más o menos según las circunstancias. Gracias a esta estrategia, logra recabar a un mismo tiempo varias legitimidades diferentes junto con el apoyo de sectores muy distintos de la población en lo que se refiere a su ideología, entre los cuales ejerce el papel de árbitro. Todo ello lo vuelve más flexible, sin que suponga una alteración de su naturaleza oligárquica y autoritaria. Una genuina democratización del país requeriría de un debilitamiento de las redes clientelistas y del establecimiento de un síntesis cultural e ideológica aceptable para la mayoría de la población sin necesidad de arbitrajes autoritarios.

Palabras clave.- Marruecos, modernización, clientelismo, identidad, ideología

I. Los dilemas de la oposición marroquí

Desde hace unos meses el mundo árabe se ve agitado por un vendaval de descontento que ha derribado ya a dos viejas dictaduras y está poniendo en serios aprietos a otra media docena de ellas. Pero ni este vendaval está siendo igual de intenso en todas partes, ni todos los regímenes árabes están mostrando la misma capacidad para resistirlo. Por ello, los resultados de la pugna entre gobernantes y opositores tampoco están siendo los mismos en cada país, lo que aconseja evitar generalizaciones demasiado amplias. Marruecos ilustra muy bien esta necesidad de estudiar con cuidado las particularidades de cada caso concreto. Sus gobernantes se enfrentan a una contestación social de cierta magnitud, pero bastante menos masiva que la de otros lugares y con unos objetivos también menos ambiciosos. En ella no se exige la “caída del régimen”, como reza ese slogan ya tan popular, ni mucho menos la de quien lo encabeza. Tan solo se demandan reformas democráticas, compatibles, en principio, con la propia política oficial, dirigida, según se dice, a ir construyendo una democracia acorde con las tradiciones históricas

nacionales. Esta moderación en lo reivindicativo reviste indudables ventajas. Ayuda a atraerse a un amplio sector de la población, posiblemente mayoritario, que, aunque descontento en muchos aspectos, no se cuestiona, sin embargo, las instituciones fundamentales del país, empezando por la Monarquía. También aleja el peligro de un choque frontal con los aparatos de seguridad, cuya contundencia, cuando fallan las estrategias conciliadoras, está de sobra atestiguada. Y, sobre todo, está logrando que al menos una parte de las demandas formuladas sean atendidas. Pero es justamente en este punto en donde reside, no obstante, el mayor peligro. Las concesiones realizadas por las autoridades pueden reforzar con facilidad la apariencia liberal que éstas desean ofrecer y ratificar su pretensión de estar comprometidas con una transición democrática de largo aliento. Unida a este lavado de imagen, puede emprenderse además una cooptación de los opositores, integrándolos dentro del sistema de reparto de prebendas ya existente. El resultado final de tanta moderación opositora podría ser, como tantas veces ha ocurrido aquí y en otras latitudes, un reforzamiento del propio régimen, al incrementar su legitimidad ante el conjunto de la población y al acoger a nuevos sectores sociales dentro de sus redes clientelistas. Determinadas concesiones pueden beneficiar, así, a los gobernantes lo que haría converger en parte sus intereses con los de sus oponentes. Pero éstos harán bien en preguntarse si, a más largo plazo, las conquistas obtenidas no habrán servido, más bien, para reforzar un régimen cuya naturaleza oligárquica no se ha visto afectada en lo fundamental, lo que a la postre haría de ellas un impedimento para el logro de unos cambios más genuinos. Son todas estas eventualidades las que convierten a la moderación en un arma de doble filo.

Éste es realmente el gran dilema que tiene ante sí la oposición democrática en Marruecos, una oposición realmente amplia, pero también variopinta y sólo a medias organizada. Aunque los dilemas de este género son muy habituales, en el caso marroquí aparecen con una intensidad particular, fruto de la propia naturaleza de su sistema político, un sistema de una extraordinaria complejidad, al que no resulta sencillo encasillar dentro de las categorías de análisis más convencionales. En especial, desafía cualquier dicotomía dualista entre democracia y dictadura. En una primera aproximación, se nos presenta como una curiosa combinación entre ambas. Posee, en efecto, indudables elementos democráticos, tales como la celebración regular de elecciones en varios niveles, amplias libertades de expresión y asociación y, ante todo, la asunción expresa del pluralismo político. Sin embargo, todos estos elementos se ven contrarrestados por otros de signo opuesto. Las elecciones están sujetas a diversas manipulaciones, existen temas tabú, las arbitrariedades de los poderes públicos son incontables y la Corona dispone de unas atribuciones muy superiores a las que corresponderían a una Monarquía constitucional. Lo más cómodo sería concluir entonces que nos hallamos ante una suerte de sistema "híbrido", a caballo entre una "dictablanda" y una "democradura". De ser así, se trataría también de un sistema internamente contradictorio, sometido a un intenso tira y afloja entre sus aspectos más democráticos y los más autoritarios. Es ésta la forma en que muchos lo ven, como una arena en la que las fuerzas más democráticas y progresistas se enfrentan a las más autoritarias y retrógradas y, a decir de los más optimistas, poco a poco van ganando la partida. Así sería, tanto si se piensa que los responsables políticos marroquíes

aspiran realmente a instaurar algún día una auténtica democracia en su país, como si se alberga la esperanza de que, aunque ésta no sea su intención en sí, el proceso de modernización que, mal que bien, están promoviendo irá empujando a la población a formular unas reivindicaciones democráticas cada vez más exigentes a las que no habrá más remedio que acabar dando satisfacción. Pero todo esto no dejan de ser verdades parciales. No debemos pensar todo el tiempo en lo “democrático” y en lo “autoritario” de un modo esencialista, como dos entidades absolutamente incompatibles, marcadas respectivamente por los signos “más” y “menos”, de tal forma que todo incremento en la primera haya de darse por fuerza en detrimento de la segunda y viceversa. Bajo tal supuesto, cualquier medida democratizadora aminoraría de manera automática el autoritarismo del conjunto del sistema, mientras que cualquier política autoritaria tendría el efecto opuesto. En cambio, la realidad puede ser más compleja. Al menos parte de las medidas democratizadoras, o, mejor dicho, liberalizadoras que se adopten podrían ser entendidas como una forma de consolidar el sistema en su conjunto. La oligarquía se volvería más flexible, más sutil, más abierta también hacia otros sectores sociales, pero seguiría siendo, en definitiva, la misma oligarquía autoritaria de antes. Pero para entender bien el por qué de esta inquietante posibilidad, debemos profundizar en la naturaleza del sistema social y político que rige en Marruecos. Con este fin, vamos a trabajar con algunas hipótesis sugeridas por distintas disciplinas como la antropología y la psicología social, sin importarnos demasiado adoptar un cierto tono ensayístico.

II. Anatomía general del clientelismo

El Estado marroquí, así como la propia sociedad marroquí, desde un punto de vista más amplio, son acusadamente clientelistas (Cf. Castien Maestro, 2007b: 87-98, Hammoudi, 2001: 31-72), al igual que ocurre en los países vecinos. Por lo tanto, si queremos entender cómo funciona este sistema político y social y cuáles son sus posibilidades reales de democratización, debemos adentrarnos en la naturaleza de las relaciones sociales clientelistas. El término clientelismo está hoy muy de moda, pero no siempre resulta claro qué es lo que se quiere decir exactamente cuando se lo utiliza. Para nosotros, una relación clientelista es una relación de intercambio, un dar algo a cambio de algo. Pero este intercambio es un intercambio más *informal*, distinto del intercambio estrictamente mercantil. La diferencia entre ambos tipos de intercambio estriba en que en el primer caso los criterios para medir el valor de lo intercambiado son mucho más laxos, y más dependientes del contexto concreto, así como lo son también los plazos de tiempo que rigen su circulación entre las personas implicadas. Por lo demás, prácticamente cualquier bien o servicio, puede ser objeto de un intercambio de este género. Así lo ha puesto de manifiesto una abundante literatura sociológica (Cf. Blau, 1982; Bourdieu, 1991; Goffman, 1970). De este modo, los objetos materiales, las muestras de reconocimiento personal, los servicios de cualquier tipo, los puestos de trabajo, las decisiones administrativas e incluso el propio dinero se intercambian bajo la forma de “favores”, “propinas”, “prebendas”, “recompensas” o como se quiera llamarlos. Esos intercambios ostentan con frecuencia un carácter desigual, de modo que

hay quien aporta más de lo que recibe y quien recibe más de lo que aporta, y lo hace además de una manera recurrente, lo cual nos permite hablar entonces de la existencia de una relación de *explotación*. De igual manera, son intercambios que tienen lugar entre personas investidas de unos grados de poder social muy diferentes y que necesitan las cosas con unos grados de intensidad también muy distintos. Estas diferencias posibilitan que los intercambios sean desiguales y explotadores, pero posibilitan también y, sobre todo, que por medio de los mismos unos individuos queden subordinados a otros, ya que dependen de ellos para obtener aquello que desean, lo que les obliga a corresponder haciendo lo que éstos últimos les demandan, aún en contra de sus deseos más íntimos. Cuando esto ocurre, podemos decir que se está dando asimismo una relación de *dominación*. En esto estriba, en suma, una relación clientelista; en una relación de intercambio informal entre personas con niveles de poder social muy dispares, de modo que unas se ven dominadas y, casi siempre, explotadas por otras. Estas relaciones clientelistas pueden cobrar una enorme amplitud. Es posible, de este modo, que acaben involucrando a grandes masas humanas y que se extiendan a través de distintos grupos sociales, distintas regiones geográficas y distintos ámbitos institucionales, atravesando, por así decir, todo el cuerpo social.

En razón de esta amplitud, el clientelismo no sólo genera dominación y explotación, sino también *integración*. Por medio de toda esta sucesión de intercambios informales, las personas se ven conectadas entre sí e incluidas dentro de una misma red social. Esta conexión puede realizarse, sin duda alguna, de otras maneras, pero la gran ventaja que presenta el clientelismo estriba en su extrema simplicidad. No en vano, las reglas que rigen el intercambio informal son, en general, sencillas y fáciles de aprender. Estos intercambios son también fáciles de entablar. Solamente se requiere de algo que interese cambiar y de gente que pueda hacerlo. No hace falta ningún complejo soporte institucional. De ahí que el clientelismo florezca con facilidad un poco por todas partes. En contraste, otras formas de vincular a la gente, que suelen ser consideradas preferibles, precisan de una mayor complejidad social y, por lo tanto, de una inversión en tiempo y esfuerzo muy superior. Es lo que sucede con las organizaciones burocráticas, sean éstas públicas o privadas, en donde hay que atenerse a unos reglamentos formales y explícitos, que con frecuencia obedecen además a unos criterios marcadamente meritocráticos en lo que concierne a la gestión de su personal. Debido precisamente a la complejidad, y frecuente rigidez, de estas relaciones sociales burocratizadas, éstas no existen en su forma pura en ninguna parte del mundo, sino que acostumbran, asimismo, a entremezclarse con las relaciones de tipo clientelista, si bien en grados muy diversos. Otro tanto es lo que ocurre con los sistemas democráticos. Estos sistemas se hallan también regulados por una ingente cantidad de reglas formales, pero, además de todo ello, en un sistema de esta naturaleza el individuo ha de pensarse a sí mismo, al menos en alguna medida, en relación con el cuerpo político en su conjunto, o con una parte substancial de él, y, por lo tanto, en términos de unos intereses generales, dentro de los cuales se inscribirían los suyos propios.

La distancia entre las relaciones clientelistas y estas otras relaciones sociales resulta, pues, evidente. Lo que distingue al clientelismo es la existencia de un

vínculo entre individuos concretos al servicio de sus intereses personales. Este vínculo será en principio directo, cara a cara, aunque también, en los casos más complejos, pueden darse relaciones indirectas entre los integrantes de una misma red de intercambio. En las relaciones de los otros tipos ya examinados el vínculo entre los individuos se encuentra, por el contrario, mediatizado por una organización más amplia (Cf. Blau, 1982). Adaptarse a unas relaciones de este género implica, por ello, pensar, en mucha mayor medida, en términos de organizaciones y de los objetivos de las mismas, más allá de los intereses personales e inmediatos. Ello obliga a hacer uso de una mayor capacidad de abstracción, distinguiendo en mayor medida que antes entre el individuo concreto y su rol dentro de la organización. Nada de esto es sencillo. Requiere de la existencia de una cultura compartida que suministre los esquemas intelectuales adecuados para tal fin y de un específico proceso de socialización, que conduzca a interiorizarlos, todo lo cual ha llevado siglos de esfuerzo y ha sido uno de los frutos más llamativos del proceso de modernización. Por eso, a las sociedades poco desarrolladas les cuesta tanto establecer organizaciones de este nuevo tipo y, por eso también, sus miembros se integran tan a menudo en ellas reproduciendo sus viejos hábitos clientelistas, con todo lo que ello trae aparejado de ineficiencia, autoritarismo y desigualdad (Cf. Elias, 1990: 244-252). De ahí que la batalla por la modernización se traduzca tantas veces en una batalla contra el clientelismo. Sin embargo, a veces es la propia modernización la que favorece el desarrollo de este tipo de relaciones sociales. Después de todo, gracias a ella se dispone ahora de una mayor riqueza y, por lo tanto, de mayores oportunidades para el mercadeo de favores. De igual forma, una sociedad más moderna es también una sociedad más integrada y articulada, en contraste con la segmentación que caracteriza a las sociedades más tradicionales. La gente tiende a viajar más, a estudiar, a emplearse en grandes empresas, a tratar más a menudo con la administración. Se relaciona más con los demás y, en ausencia de unos buenos sistemas normativos impersonales y compartidos, de tan difícil arraigo, lo más lógico es que se recurra a los modelos clientelistas ya conocidos. La gran paradoja estriba, entonces, en que la modernización puede fomentar también algo en principio tan tradicional como el clientelismo y en que este último resulta, hasta un cierto punto, funcional para su desenvolvimiento. Pero esta funcionalidad será, no obstante, relativa, incluso desde el punto de vista de la integración social, ya que los vínculos clientelistas adolecen de ciertas debilidades. Reposan ante todo sobre el interés individual, lo que casa bastante bien con un individualismo extremo, con un ir cada uno "a lo suyo", que puede hacerlas quebrar en caso de no ser debidamente satisfecho. De ahí la fragilidad de cualquier colectividad vertebrada por medio de tales relaciones.

En suma, una modernización desigual, fruto de su ritmo acelerado y de su origen parcialmente exógeno, ha conservado y potenciado algunos elementos tradicionales, que tendrían que haber retrocedido de acuerdo a un evolucionismo estrictamente lineal. Nos hallamos, así, ante un interesante ejemplo de lo que León Trotsky (1971: 9) denominó la "ley del desarrollo combinado". Pero, más allá de estas posibles correspondencias con el pensamiento de los clásicos, es importante destacar que estos elementos tradicionales así reactivados pueden acabar obstaculizando el ulterior desenvolvimiento del proceso de modernización. Buena prueba de ello parece

ser lo que sucede en la esfera de lo político-estatal. La débil cohesión social vinculada al clientelismo constituye una de las razones fundamentales de que las sociedades en donde aquél se encuentra ampliamente difundido suelen encontrarse también sometidas a regímenes políticos autoritarios. Su falta de cohesión interna les resta capacidad para enfrentarse a un Estado represivo, del mismo modo que disminuye su capacidad para organizarse por sí mismas, debiendo ser organizadas “desde fuera” por este mismo Estado. Pero, ante todo, la discrecionalidad en las decisiones administrativas, tan propias de los sistemas políticos sin suficientes controles, constituye una excelente oportunidad para recrear nuevas redes clientelistas. Los miembros de la élite gobernante tienden a patrocinarlas, enriqueciéndose con ellas y utilizándolas para controlar mejor el conjunto de la sociedad. Naturalmente, cuanto mayor sea su capacidad de repartir dádivas desde el Estado que controlan, más se desarrollará este clientelismo. Así lo demuestra el ejemplo de aquellos Estados cuyos dirigentes se benefician de las rentas derivadas de los recursos naturales, como el petróleo, o de las llamadas rentas “geoestratégicas”, las ayudas entregadas por otros Estados a los que les interesa ganarse su buena voluntad política (Cf. Martín Muñoz, 2004: 396). Tal es precisamente, como es bien sabido, la situación en un gran número de países árabes, aunque bastante menos la de Marruecos en particular. En todos estos países clientelismo y autoritarismo político van de la mano. La supervivencia por décadas de sus regímenes autoritarios puede atribuirse, en gran medida, a la impotencia de las sociedades sobre las que se han asentado. Frente a unas sociedades fracturadas, se han alzado unos Estados relativamente modernos, sobre todo en lo concerniente a sus medios de coerción. De este modo, el autoritarismo estatal ha sido, en buena parte, el resultado último de una modernización desigual, que ha afectado más al Estado que a la sociedad en su conjunto (Cf. Ayubi, 1996; Castien Maestro, 2009: 84-88). Pero esta falta de cohesión de la sociedad ha sido luego recreada y perpetuada mediante un amplio manejo del clientelismo por parte de los dirigentes estatales. Éstos se han beneficiado, pues, de una situación de debilidad que luego han contribuido a reproducir. Por ello, una parte del precio que estas sociedades han tenido que pagar por soportar estos regímenes ha sido abonada en forma de desestructuración. Ella, a su vez, ha dificultado la construcción de unos Estados más fuertes, capaces de organizar mejor la sociedad (Cf. Ayubi, 1996: 21-27; Castien Maestro, 2009: 87), de modo que la fragilidad del Estado y de la sociedad se han alimentando entre sí.

III. Marruecos y su clientelismo inclusivo

Establecer los rasgos más generales del clientelismo constituye un paso necesario pero insuficiente. Tenemos que determinar también qué tipo específico de clientelismo es el que predomina en Marruecos. Éste puede ser definirlo como un *clientelismo inclusivo*, caracterizado por una relativa ausencia de exclusiones respecto a la participación en las redes de intercambio informal. Son muchos los que participan en ellas, de un modo o de otro, al tiempo que muchos de quienes se hallan excluidos en un momento dado puedan abrigar la razonable esperanza de que algún día se les admitirá en su interior. Las redes

clientelistas se extienden por distintas regiones y grupos profesionales, junto con una gran parte del espectro político-ideológico, y atraviesan asimismo diferentes estratos sociales, hasta llegar a su cima en donde convergen. Conforman, así, una especie de armazón que ayuda a vertebrar la sociedad, proporcionándole una cohesión superior a la detentada por otras sociedades de su entorno. También, como iremos viendo, le otorga a su sistema político una mayor flexibilidad, permitiéndole adaptarse mejor a las demandas sociales e integrar, y neutralizar, a sus disidentes. Esta superior capacidad inclusiva resulta de la menor incidencia en su caso de determinados mecanismos discriminatorios o excluyentes, por medio de los cuales ciertos individuos son expulsados de las redes clientelistas o admitidos únicamente en sus niveles inferiores, los más explotados y dominados. Aunque estos mecanismos pueden ser muy diversos, aquí vamos a centrarnos en aquellos que se basan en la *categorización social* (Cf. Castien Maestro, 2003: 62-72; Tajfel, 1984), es decir, en la atribución a ciertas personas de una determinada identidad social, lo cual, en este caso concreto, conduce a que queden descartadas como posibles socios para determinadas relaciones clientelistas. En los países de la región podemos distinguir cuatro criterios o principios básicos de categorización social que actúan de este modo. Se trata de los principios religioso, tribal, etno-regional e ideológico-político. Como vamos a intentar demostrar, la incidencia de estos cuatro criterios es menor en el caso de Marruecos que en el de sus vecinos. Naturalmente, aparte del autoritarismo ya mencionado, la población marroquí padece una terrible exclusión social. Los mecanismos institucionales no funcionan como es debido y aquellos que carecen de los “contactos” precisos padecen con frecuencia diversas desgracias, como el desempleo, los abusos de autoridad y la falta de prestaciones públicas. Todo ello se puede comprar, con dinero o servicios, pero hacerlo implica involucrarse también en las redes clientelistas y no siempre se dispone del dinero preciso o se puede ofrecer algo que la otra parte considere valioso. En cualquier caso, estas situaciones de exclusión muchas veces no se asocian con los elementos identitarios mencionados, lo cual dificulta que estos excluidos se perciban a sí mismos como gentes con una identidad compartida contrapuesta a la de los incluidos, en contra de los cuales tendrían entonces que organizarse.

El recurso al principio religioso supone utilizar la pertenencia a una determinada confesión religiosa, incluso aunque ésta sea meramente formal, como criterio de admisión dentro de la red clientelista. Un criterio semejante sólo puede utilizarse cuando existen diferentes adscripciones religiosas, es decir, cuando la sociedad es heterogénea desde el punto de vista confesional. Tal situación es muy frecuente en Oriente Próximo. En Iraq los shííes han sido víctimas durante décadas de una discriminación de este tipo, al igual que los cristianos y animistas de Sudán. En cuanto a Siria, la minoría alawí se ha hecho con el control de los puestos claves del aparato estatal, postergando a las otras confesiones (Cf. Ayubi, 1996; Martín Muñoz, 2004: 88-91, 103-108 y 120-128). Marruecos resulta diferente en razón de su homogeneidad religiosa casi absoluta. Su población es casi al completo musulmana, sunní y malekí desde la Edad Media. Antaño contó con una nutrida comunidad judía, pero ésta ha quedado reducida a día de hoy a una presencia demográfica meramente testimonial, aunque cuenta con algunas personalidades muy notables. Esta homogeneidad hace imposible la discriminación o el privilegio por motivos

estrictamente religiosos, si bien es cierto también que quienes se apartan abiertamente de la comunidad musulmana o, incluso, se comportan de un modo tachado de poco islámico, incumpliendo, sobre todo, sus preceptos rituales, pueden ser víctimas de diversas formas cotidianas de exclusión (Cf. Castien Maestro, 2003: 142-148 y 437-443). De cualquier forma, la ausencia de discriminación entre confesiones distintas vuelve al clientelismo marroquí ya de por sí mucho más inclusivo en este aspecto concreto.

El segundo criterio que habíamos mencionado más arriba era el tribal. Las sociedades árabes han sido hasta tiempos recientes sociedades tribales, y algunas, en cierto modo, lo son todavía hoy. Una tribu puede definirse como el conjunto de descendientes, reales o supuestos, por línea paterna de un antepasado común, que vivió hace varias generaciones. El hecho de poseer esta filiación coincidente sirve para establecer una identidad social compartida, la cual ha de traducirse luego en una cooperación entre los poseedores de la misma. Tal cooperación puede traducirse en la conformación de un grupo corporativo efectivo, articulado mediante una serie de instituciones bien asentadas, pero puede reducirse también a un mero sentimiento genérico de solidaridad, susceptible, con todo, de ser activado bajo determinadas circunstancias. Así, a menudo la tribu no ha jugado un papel relevante en la vida de la gente, al contrario que otras unidades menores basadas también en la filiación patrilineal, pero también en la bilateral y en las alianzas matrimoniales (Cf. Bonte y Conte, 1991). En consecuencia, cuando nos servimos del término *tribalismo*, estamos aludiendo a una gran variedad de situaciones concretas. El proceso de modernización ha tenido efectos ambivalentes sobre este tribalismo. Por una parte, ha favorecido la eclosión de un mayor individualismo y de un desapego creciente hacia los grupos corporativos basados en el parentesco, junto con una reorientación de la lealtad hacia entidades más amplias como la nación. Sin embargo, esta tendencia general se ha visto compensada por otras de signo opuesto. Dadas las deficiencias de todo el proceso modernizador, las viejas unidades sociales han conservado parte de su funcionalidad, ayudando a tejer redes de ayuda mutua, frente a las carencias del mercado y del Estado, así como a recrear también camarillas con vistas a hacerse con el control de las diversas instituciones y acaparar sus recursos (Cf. Martín Muñoz, 2004). Llegados a este punto, tribalismo y clientelismo se entrelazan. Los vínculos de parentesco ayudan a seleccionar posibles socios informales, con lo que el tribalismo contribuye a delimitar las redes clientelistas, lo que nos permite hablar, incluso, de un clientelismo *tribalmente acotado*. Sin embargo, las situaciones concretas varían mucho de unos países a otros. Para empezar, este tribalismo no es igual de poderoso en todos los países, debido a sus diferentes trayectorias históricas. En el caso concreto de Marruecos, la modernización iniciada con el Protectorado ha resultado en una clara destribilización, aunque los vínculos basados en la filiación conserven una gran relevancia, sobre todo en las áreas rurales. Desde luego, en menor escala, los vínculos de parentesco paterno, pero también materno, y los derivados de los matrimonios poseen gran importancia en la vida cotidiana y contribuyen, por supuesto, a orientar las relaciones clientelistas. Pero esto es ya un fenómeno de un cariz diferente. Ante todo, aquí el Estado no ha sido capturado por ningún grupo "tribal". Ciertamente, la dinastía Alawí lo controla desde hace tres siglos y ciertamente

existen también una serie de familias majzenianas, ligadas a la casa reinante por distintos vínculos, incluidos los de parentesco. Pero esta élite posee una cierta permeabilidad a la hora de acoger a recién llegados y, sobre todo, la clientela que esta élite tiene tras de sí no se estructura sobre una base tribal. No existen, así, grandes inclusiones y exclusiones sobre la base del parentesco. En este aspecto, el clientelismo marroquí es también más inclusivo que el de otros países de su entorno.

Cuando pasamos a ocuparnos del criterio étnico, la relevancia del mismo resulta también notoria en una gran parte de esta región. Por doquier aparecen poblaciones discriminadas o privilegiadas en función de ciertos rasgos culturales de los que son portadoras y de las identidades sociales que ellos mismos se atribuyen o en las que otros les encuadran. Esta discriminación y este privilegio atañen también, por supuesto, a la participación en las redes clientelistas. Semejante desigualdad de trato puede obedecer, no obstante, a muy distintos motivos. Quizá ocurra simplemente que las etnias o las regiones a las que pertenecen los gobernantes reciban ciertos privilegios como parte de una estrategia de ampliación de su propia base social. También es posible que, por diversas razones, el grupo en el poder se haya enemistado con una determinada población y como castigo la someta a diversas formas de discriminación. Con todo, estas enemistades pueden superarse, como demuestra precisamente la mejora de las relaciones entre la Corona marroquí y los habitantes del norte del país con la llegada al trono de un nuevo Rey. Quizá en el futuro acabe ocurriendo lo mismo con el antiguo Sahara español. Pero pueden darse también variantes más complicadas, como cuando el modelo de cultura y de identidad nacionales propugnado por las autoridades ha sido fabricado a partir de una etnia en particular, excluyendo de la nación a quienes ostentan otros rasgos culturales y otras identidades étnicas distintas. A estos últimos posiblemente se les presionará para que se asimilen y posiblemente también una parte de ellos se resistirá y se reafirmará en su cultura y en su identidad diferenciadas. Con ello, las relaciones con la élite dirigente no harán más que empeorar y, por lo tanto, su exclusión se volverá todavía más intensa. El ejemplo de los kurdos, confrontados con unas identidades nacionales oficiales que hacen hincapié en lo turco, lo persa o lo árabe según el país, resulta particularmente trágico. En estos casos la exclusión no se deriva ya de una enemistad más o menos circunstancial entre el equipo dirigente y una determinada población, sino que surge de los modos específicos en que se ha construido la cultura y la identidad nacionales, lo cual es bastante más difícil de cambiar. Este segundo tipo de exclusión es el que se ha venido dando en el Magreb con respecto a aquellas poblaciones que hablaban lenguas bereberes, poseían ciertos componentes culturales del mismo origen y, en ciertos casos, asumían además una identidad bereber o amazigh, más o menos contrapuesta a la identidad árabe. La conducta de todas estas poblaciones resultaba difícilmente compatible con un modelo identitario nacional centrado en la arabidad y en una arabidad conformada además a partir de modelos idealizados que presuntamente habían de corresponderse con las realidades imperantes en Oriente Próximo. Por ello, lo amazigh resultaba incómodo, si bien podía albergarse la esperanza de que una progresiva arabización acabase por erradicarlo por completo o reducido, por lo menos, a un mero aditamento folklórico. Entretanto, quienes tenían como lengua materna alguna lengua

amazigh se veían forzados a estudiar en árabe, lo que incrementaba lógicamente su carga de trabajo, del mismo que, muy a menudo, se topaban con el desprecio hacia su lengua y sus especificidades culturales. Esta situación se sufrió con especial virulencia en Argelia, país en donde se adoptó un panarabismo militante importado de Oriente. En el caso de Marruecos, la presencia de esta última ideología ha sido menos acusada, lo que ha dado lugar a una mayor tolerancia hacia la lengua y la cultura bereber. Hay que señalar, por otra parte, que en los últimos lustros ha venido dándose un progresivo reconocimiento de lo amazigh, como parte de lo marroquí, lo cual ha favorecido su progresiva presencia en todos los ámbitos, empezando por los medios de comunicación.

Por estas razones, el clientelismo marroquí es también menos excluyente desde el punto de vista étnico. El cuarto y último criterio que tenemos que tomar en consideración estriba en la ideología política. Cuando el grupo dirigente se adhiere a una determinada ideología y a un proyecto de sociedad vinculado a la misma y perfectamente delimitado, quienes comulgan con esta ideología y con este proyecto resultan favorecidos y quienes no lo hacen son discriminados y tratados de un modo hostil y perseguidos, hasta el punto de poder pagar en casos extremos su discrepancia con su propia vida. Una vez más, el clientelismo marroquí resulta poco excluyente en este aspecto concreto. Para entender el por qué tenemos que realizar un breve rodeo argumental, y analizar los distintos modos en que los Estados pueden relacionarse con las ideologías y los proyectos de sociedad, así como el papel que juega todo ello en la consecución de una sociedad más integrada y cohesionada.

IV. Un cierto eclecticismo ideológico

Al contrario que otros Estados de la región, el Estado marroquí no es un Estado *ideológico*. Entendemos por tal aquel Estado que deriva su legitimidad de su compromiso con un proyecto de sociedad claramente delimitado y con la ideología vinculada al mismo (Castien Maestro, 2007a: 83). El Estado asume entonces como su misión primordial modelar la sociedad conforme a este proyecto e incluso expandirlo más allá de sus fronteras. Las ideologías y los proyectos proclamados por tales Estados podrán ser luego, por supuesto, de lo más variado y abarcar desde la izquierda a la derecha y desde el laicismo más radical hasta el confesionalismo más extremo. En la región del mundo de la que nos estamos ocupando tales Estados ideológicos han sido una realidad muy común. Fuera del mundo propiamente árabe, lo fue antaño la Turquía de Atatürk y lo es hoy la República Islámica de Irán. También lo es la Arabia Saudí wahabí y la Siria del Baaz. En su tiempo, el Iraq baazista y el Yemen del Sur prosoviético también pertenecieron a esta misma especie. Evidentemente, todo Estado tiene que adherirse en alguna medida a un cierto proyecto de sociedad y a una cierta ideología. Pero lo que distingue al Estado ideológico es la forma extrema en que lo hace. Su ideología y su proyecto poseen un sello cerrado y excluyente. Se los considera tan fundamentales que han de ser impuestos a la sociedad, incluso en contra de los deseos de la mayoría de sus miembros. Por

eso, el Estado ideológico es un Estado represivo, con independencia de que, en un momento dado, pueda disfrutar del asentimiento de la mayor parte de su población. En contraste con este modelo, un Estado *democrático* se caracterizaría, en cambio, por adherirse únicamente a unos principios de carácter general, ampliamente consensuados, mientras se permite que en su interior se desarrollasen luego distintas ideologías y proyectos de un corte ya más específico. Frente al absolutismo de la ideología y del proyecto, en este otro tipo de Estado lo que primaría sería el respeto a la libertad de elección individual y la sumisión de las autoridades a la voluntad colectiva, con independencia, relativa, de la dirección que ésta pueda adoptar luego en un momento dado.

Frente a estos dos modelos puros, existe también lo que podemos denominar un Estado *pragmático*. En él sus dirigentes a lo único que aspiran realmente es a conservar su poder y, si es posible, incrementarlo, ya sea afianzando su control sobre la sociedad o fortaleciendo a esta sociedad a la que controlan. Son autoritarios, pero su autoritarismo está puesto al servicio de sus intereses más “materiales”. No se encuentran, por ello, especialmente ligados a ninguna ideología en particular. Pueden adherirse a alguna en concreto, pero lo harán de un modo meramente instrumental, como una táctica más para alcanzar sus objetivos más prosaicos. Quizá consideren que tal ideología es más adecuada para ganarse el favor popular, o los apoyos exteriores, o que de ella se desprende una estrategia económica que les permitirá desarrollar mejor el país. Pero si, con el tiempo, todo esto cambia, se cambiará también de ideología. Así, el equipo dirigente de un Estado pragmático podría ir mudando de ideología a lo largo del tiempo. Esto es lo que hemos presenciado a menudo en esta región, con el abandono progresivo de los proyectos socialistas por otros de corte liberal y con el progresivo recurso a una legitimación religiosa. Naturalmente, en el plano de la realidad práctica, las fronteras entre el Estado ideológico y el Estado pragmático, en cuanto que tipos puros e ideales, resultan algo borrosas. Es frecuente que el grupo dirigente procure disimular su ejercicio desnudo del poder aludiendo a intereses colectivos ligados a alguna ideología. También es muy común que los Estados evolucionen desde un primer estadio ideológico a otro ya más pragmático. En tal caso, el objetivo de aplicar una determinada visión del mundo cederá lugar al de conservar y aumentar el propio poder. En muchas ocasiones, este proceso general se articula además con un claro proceso de clientelización, en virtud del cual el equipo dirigente se va sumergiendo de manera progresiva en un sistema clientelista, de manera que lo que le va interesando cada vez más es fortalecer su clientela y tenerla satisfecha, desviando, por ejemplo, recursos hacia ella, mediante todo tipo de prácticas corruptas. Todo esto con seguridad va a ser poco compatible con la ideología asumida de manera más explícita. Esta puede convertirse entonces en una simple fachada. Un ejemplo interesante, analizado por Bassam Tibi (2001: 171-182) es el de los regímenes baazistas de Siria e Iraq, con una política real encaminada ante todo a fortalecer su propia clientela, delimitada por criterios religiosos, étnicos y tribales, combinada con una exaltada retórica panarabista. La alusión a lo global es empleada, así, para encubrir la defensa de los intereses más mezquinamente particulares y la relación con la ideología y el proyecto se va volviendo decididamente cínica. Sin embargo, ambos siguen siendo útiles por varias razones. Ocurre, para empezar, que la ideología

en cuestión puede seguir siendo, parcialmente, asumida por una parte del grupo dirigente y de la población, con el concomitante efecto cohesionador y movilizador. En segundo lugar, el abandono de la misma, sin más, podría suscitar la justificada impresión de que el grupo dirigente se guía sólo por su propio interés lo que contribuiría a deslegitimarlo. Y, por último, hay que tener en cuenta que la adhesión a una determinada ideología puede seguir siendo conveniente como criterio delimitador de las redes clientelistas, dejando a unos dentro y a otros fuera. Evidentemente, los excluidos albergarán sobradas razones para el descontento, pero los incluidos las tendrán para sentirse satisfechos y para defender lo que tienen. Un régimen demasiado desideologizado quizá no posea tantos enemigos, pero tampoco disfrutará posiblemente de tantos amigos. El destino sufrido recientemente por Ben Ali y Mubarak resulta en este aspecto de lo más aleccionador. Su autoritarismo y su clientelismo no se vinculaba a ningún proyecto claro de sociedad, lo que lo convertía en una injustificable carga para la sociedad en su conjunto, sin que tampoco existiese ningún colectivo dispuesto a batirse en defensa de un proyecto ideológico inexistente. Un pragmatismo excesivo puede acabar mostrándose contraproducente.

La aseveración anterior nos pone sobre la pista de un hecho fundamental: la ideología puede llegar hasta donde no lo hacen los vínculos clientelistas. Habíamos señalado ya en el apartado anterior que el clientelismo genera una integración social frágil, sobre la base del mero interés inmediato. Asimismo, rara vez los vínculos clientelistas engloban a todo el mundo. Lo más habitual es que la mayoría de la sociedad se vea excluida de ellos, tal y como ocurre en los países que estamos examinando (Cf. Ayubi, 1996; Castien Maestro, 2009; Martín Muñoz, 2004). Todo esto genera importantes problemas de cohesión interna. En un contexto semejante, el recurso a una ideología compartida puede resultar muy provechoso. Quienes se adhieran a ella podrán seguramente empezar a pensar, hasta cierto punto al menos, en términos de un interés más colectivo y menos inmediato y estarán más dispuestos a aceptar los sacrificios derivados, entre otras razones, de su exclusión de ciertas redes clientelistas. La adopción de alguna orientación ideológica parece, pues, conveniente, sin que tenga por ello que desembocar en la constitución de un Estado ideológico en el sentido estricto del término. Esto es lo que ha venido haciendo justamente el poder marroquí desde la independencia. Se vale de una serie de referentes ideológicos muy claros, como lo son el Islam, en su versión sunní, malekí y compatible con el sufismo (Cf. Hammoudi, 2001; Tozy, 2000), el nacionalismo, el desarrollismo, la democracia...y poco más. Se adhiere a una ideología poco definida, poco acotada, en contraste con la naturaleza mucho más cerrada de aquellas otras de las que se sirven los Estados ideológicos e incluso los Estados pragmáticos que se disfrazan de tales. Mediante esta estrategia el Estado marroquí consigue movilizar e integrar una parte de la población, sin quedar encerrado en su propia ideología y sin generar excesivas exclusiones, lo cual no es poco. Su recurso a unos pocos elementos doctrinales que gozan, en su conjunto, de un amplio consenso social, resulta compatible con la defensa por parte de distintos colectivos particulares de unos proyectos de sociedad ya más específicos. Tan sólo aquellos que se cuestionan la Monarquía, o atentan contra su carácter inviolable, o discuten la confesionalidad del Estado o la unidad nacional se

ponen fuera de la ley. Existe, así, una mayor asunción del pluralismo ideológico, que concuerda con la proclamada lealtad oficial a la democracia liberal y a un Islam “moderado”, compatible con las tradiciones nacionales y contrario a todo “extremismo”. Desde este punto de vista, el Estado marroquí ostenta varias de las características básicas de un Estado democrático y se distancia de las propias de un Estado ideológico o totalitario. Ahora bien, se diferencia de un Estado genuinamente democrático por el hecho de que en su caso el poder es acaparado por una reducida oligarquía, apenas sometida a control alguno, sin que la existencia de ciertas instituciones semi-democráticas altere esta realidad de fondo.

Es preciso insistir en la naturaleza laxa y plural de la ideología oficial marroquí. Los referentes de los que se sirve, Islam tradicional, nacionalismo, desarrollismo, democracia, etc, tienen sus orígenes en tradiciones diferentes cuya compatibilidad no es imposible en modo alguno, pero si requiere de serios esfuerzos (Cf. Castien Maestro, 2003: 335-391). Es este hecho el que nos permite calificar a esta ideología oficial de ecléctica y hablar, en consecuencia, de un *eclecticismo ideológico*. Evidentemente, esta ideología más ecléctica contrasta con las más simples y coherentes que suelen caracterizar a los Estados ideológicos. De todas formas, un cierto eclecticismo parece casi siempre inevitable, dado que la vida social es muy compleja y resulta difícil que ninguna ideología logre organizarla por completo, por lo que habrá que echar mano también de otras diferentes. Bien llevado, este eclecticismo permite además vincularse con distintas tradiciones doctrinales y, por lo tanto, con distintos sectores sociales, adheridos de manera desigual a unas u a otras. Así, en el caso de Marruecos, la alusión al Islam ayuda a sus gobernantes a atraerse a los sectores más religiosos, a menudo, pero no siempre, los más conservadores, mientras que la referencia al desarrollismo o a la democracia permite hacerlo con otros más modernistas y secularistas. Tampoco debe sorprendernos entonces el que otros Estados mucho más ideológicos hayan realizado también amalgamas de este género. Buena prueba de ello son Arabia Saudí, que combina su wahabismo con un patente desarrollismo tecnocrático (Cf. Castien Maestro, 2007b), y el fenecido régimen de Sadam Hussein, que fue recurriendo progresivamente a referencias islámicas, en contraste con su mayor secularismo inicial. Pero, si bien un cierto eclecticismo parece siempre inevitable, éste se vuelve particularmente necesario en las sociedades árabes actuales. Son sociedades cuyos habitantes han de compaginar elementos culturales tomados de Occidente con otros extraídos de su propio patrimonio histórico, siendo ambos enormemente variados e interpretables de muy diversas maneras. A ello se añade, asimismo, la convivencia entre estructuras sociales más tradicionales y otras más modernas, que requieren de nuevos modelos de comportamiento, ya sean éstos de origen importado o ya hayan sido desarrollados de un modo autóctono. El resultado es una relativa inadecuación entre todos ellos, lo cual obliga a incurrir por fuerza en una relativa laxitud (Cf. Castien Maestro, 2009).

No obstante, este eclecticismo puede ser de muy distintos tipos. De este modo, la ideología ecléctica en cuestión puede ostentar a veces un carácter cerrado y acotado. Esto podría parecer una contradicción en sus propios términos, pero no lo es. Ocurre simplemente que la ideología es ciertamente ecléctica, y

ciertamente remite a distintos referentes y, por lo tanto, a distintos sectores sociales, pero esta peculiar combinación de elementos es considerada la única admisible y legítima. No se toleran otras posibles combinaciones igual de eclécticas que ella misma. Nos hallamos, así, en presencia de lo que podemos denominar un eclecticismo cerrado, de un eclecticismo monolítico. Semejante fenómeno va a encontrarse, lógicamente, muy ligado al autoritarismo político. Un régimen autoritario puede presentar su peculiar construcción ecléctica como la única autorizada y perseguir a cualquier otra como una desviación inaceptable y un movimiento opositor con aspiraciones totalitarias pueden ser también del mismo parecer. Un ejemplo muy notable de esta práctica sería, en nuestra opinión, el de la ideología oficial argelina, que alcanzó su momento culminante durante el gobierno de Huari Bumedián (Cf. Castien Maestro, 2010; Martín Muñoz, 2004: 91-99). Esta ideología se caracterizaba por combinar Islam, socialismo, nacionalismo y panarabismo. Pero su Islam era un Islam presuntamente revolucionario, su socialismo era un socialismo musulmán, no marxista, su nacionalismo era arabista e islámico y excluía el componente cultural y lingüístico amazigh y su panarabismo se articulaba con una orientación antiimperialista y con un modelo idealizado de arabidad tomado de Oriente Próximo. Era un eclecticismo que incluía, pero que también excluía. Este exclusivismo ideológico se adecuaba muy bien, por otra parte, al carácter extremadamente autoritario y represivo del régimen que lo sostenía. Sin embargo, el poder argelino no disponía de un monopolio absoluto de la producción ideológica, por lo que los islamistas pudieron disputarle progresivamente el control de su síntesis doctrinal, acentuando su componente islámico, otorgándole a éste un tono más conservador y eliminando sus aspectos más izquierdistas. Aprovecharon, así, la idea de que la ideología oficial debía ser monolítica y debía implicar la exclusión de los desviacionistas, pero fueron transformándola de acuerdo con sus propios objetivos. El eclecticismo marroquí es, en cambio, mucho menos monolítico. Es más abierto, tolerante y plural, lo cual les hace menos excluyente, aunque lo es también hasta un cierto punto, y lo ha sido aún más en el pasado. De este exclusivismo han sido víctimas los izquierdistas, a los que se ha acusado de atentar contra las tradiciones musulmanas del país, pero también los islamistas a los que se ha recriminado el propugnar un Islam intolerante y de origen foráneo, ajeno a la propia cultura nacional.

V. Estrategias de dominación

Una vez que hemos determinado los principales rasgos del clientelismo inclusivo y del eclecticismo ideológico que caracterizan al régimen marroquí, podemos entender también mejor muchas de sus prácticas habituales. Es un régimen asentado, al igual que otros de su entorno, sobre una sociedad dotada de una escasa integración interna. De ahí su papel como articulador y organizador de la misma. Una parte importante de este papel integrador es ejercido a través de una permanente labor de mediación entre las distintas colectividades del país, a menudo enfrentadas entre sí. Esta función, encomendada ante todo al propio Monarca, hace evocar su tradicional arbitraje entre distintas tribus y cofradías (Cf. Hammoudi, 2001: 33-45), ahora ampliado

a las distintas élites regionales, a los patronos y los sindicatos, los laicos y los religiosos, la izquierda y la derecha y los arabistas y los berberistas. La figura del Monarca viene a constituir, así, el vértice en donde convergen las distintas redes clientelistas. En cuanto que nexo entre todas ellas, el papel del Monarca no se reduce tampoco a una mera mediación entre grupos enfrentados, sino que entraña, asimismo, el desempeño de un patronazgo clientelista en gran escala. El Palacio distribuye favores tales como cargos gubernamentales, inversiones, subvenciones, licencias, participaciones en negocios e indultos. Mediante una hábil política de premios y castigos, obtiene la obediencia de los distintos colectivos, al tiempo que atiza una rivalidad entre ellos de la que, obviamente, sabe sacar partido. El resultado es que casi todo el mundo acaba buscando su patronazgo y renunciando a una disidencia que a la larga desemboca en el aislamiento y la impotencia (Cf. Castien Maestro, 2007b: 93-95; Tozy, 2000). Pero este rol de mediación y patronazgo se ve además muy favorecido por ese eclecticismo ideológico ya apuntado, que limita las exclusiones y permite ampliar las diversas redes clientelistas y articularlas entre ellas. Los distintos sectores sociales rara vez comparten los suficientes elementos ideológicos como para poder actuar unificadamente. Cada uno de ellos se sirve únicamente de una porción del repertorio ideológico de la sociedad. El equipo gobernante puede, en cambio, manejarlo de un modo más global, aunque más laxo. Puede ser, así, a un mismo tiempo, modernista y tradicionalista, defensor de la islamicidad de Estado y de la necesidad de ciertas reformas, guardián del orden establecido, pero adalid de una mayor justicia social y promotor de la arabidad del país, pero crecientemente sensible hacia su componente amazigh. Más en concreto, el propio Rey puede jugar, según el momento, la carta de Emir de los Creyentes, a los que tutela para que no se aparten de los mandatos divinos (Hammoudi, 2001; Martín Muñoz, 2004: 243-248; Tozy, 2000), de descendiente del Profeta, *sherif*, acaso investido de *baraka*, de Monarca constitucional, de caudillo de una nación en construcción, digno continuador en ello de la lucha de su abuelo por la independencia, de líder tecnocrático y hasta de abanderado de las capas más humildes de la población. Con ello, recaba las distintas legitimidades posibles, primando en cada circunstancia la que más le interesa, algo que ningún otro actor social o político es capaz de hacer. Es la vaguedad de la síntesis cultural e ideológica oficial la que le permite hacer todo esto sin incurrir en demasiadas contradicciones. En suma, la existencia de un importante pluralismo ideológico acaba por beneficiar a un poder autoritario, pues cuanto más heterogénea sea la sociedad y más fraccionada esté, más necesitará de una instancia mediadora como la Monarquía. Ésta saca provecho de la pluralidad, pero de una pluralidad muy particular, de una pluralidad que resta más que suma, de una pluralidad desarticulada.

En esta labor de articulación de una sociedad poco articulada reside otra de las fuentes de legitimidad de la Monarquía. Es lo que podríamos llamar una legitimidad pragmática, basada en el temor a que su eventual desaparición pudiera sumir el país en el caos, temor que, ciertamente, nos remite, en parte, a ese miedo a la distensión interna, a la *fitna*, tan arraigado en el pensamiento musulmán. La tragedia vivida por Argelia acentúa también la prudencia de muchos a la hora de pedir cambios. El Rey es, así, una suerte de agente homeostático, tenido por muchos como imprescindible, al menos por el

momento. A esta legitimidad pragmática se añade también la derivada de su ejercicio permanente del patronazgo clientelista. Él es el gran proveedor de dádivas y el hombre capaz, acaso, de resolver los problemas cotidianos de su pueblo. Esta última imagen es meticulosamente cultivada por los medios de comunicación. El Monarca recorre el país, visita todo tipo de lugares, habla directamente con la gente, toma nota de sus problemas y da instrucciones a sus subordinados para que los resuelvan. Se establece, con ello, un vínculo directo entre el Rey y sus súbditos, entre el patrón y sus clientes, que trasciende la mediación de las instituciones. Esta estrategia populista refuerza además su imagen como alguien trabajador y dinámico, moderno, pues, que busca remediar los males creados por otros, por los políticos y los funcionarios, y que ellos crean precisamente con su amiguismo y sus corruptelas, es decir, con su comportamiento genuinamente clientelista. Recae, así, sobre sus hombros la responsabilidad de los males del clientelismo, al tiempo que, para muchos, el Rey se beneficia de su vertiente más amable. Este peculiar reparto de los aspectos simpáticos y antipáticos del sistema se ve favorecido por el propio reparto del trabajo entre el Rey y los políticos electos. La existencia de instituciones semi-democráticas conduce, así, a que el Soberano no aparezca como investido de un poder absoluto. Gobierna, pero no lo hace solo. De este modo, las culpas pueden cargarse sobre los políticos, dejándole a él a cubierto. Un poco de democracia ayuda a reforzar el autoritarismo. Algo similar ocurre con la relativa libertad de prensa de la que disfruta el país. Gracias a ella, salen a la luz una pléyade de escándalos que deslegitiman a muchos personajes públicos, lo que conduce a mucha gente a pensar que la Monarquía es necesaria para poner, al menos, un cierto coto a tanto desmán. Las denuncias de los medios se suman además a las vivencias cotidianas de las personas corrientes y contribuyen a propagar la idea de una corrupción generalizada. Si el clientelismo está tan extendido como está, es fácil que se pase a considerarlo responsabilidad de toda la sociedad. La raíz del problema residiría en la propia forma de ser de la gente. No sería algo que pudiera solucionarse con un mero cambio de régimen. Qué duda cabe de que este reconocimiento de la complejidad del problema, frente a la tentación de cargar todas las culpas en las máximas cabezas del sistema, ostenta su lado positivo, desde el momento en que evita una visión demasiado simplista y personalista del asunto. Pero implica también, en contrapartida, exonerar de sus culpas al máximo responsable de todo el sistema, así como incurrir en un exceso de autoculpabilización colectiva.

Por todo ello, la construcción democrática en Marruecos ha de ser una tarea de largo aliento. No puede quedar limitada a unas meras reformas institucionales ni a una limitación constitucional de las potestades del Monarca, por más necesarios que puedan ser tales cambios. Y es que no es un problema que se limite a la naturaleza del Estado en sí, sino que afecta a la propia sociedad como un todo. Esta última ha de alcanzar una mayor cohesión interna, que le permita prescindir de la autoritaria tutela que hoy se ejerce sobre ella. El logro de este objetivo estratégico requiere de un resuelto combate contra las relaciones clientelistas. Restringir su actual alcance exige, a su vez, del desarrollo de otras relaciones sociales más institucionalizadas y modernas. Necesita también de la forja de una síntesis cultural e identitaria más integradora, que ayude a trascender el actual fraccionalismo, tan hábilmente

manejado desde el poder con su eclecticismo ideológico. Construirlo obligaría a superar la brecha actual entre la cultura oficial y la popular, lo cual ha de implicar, sin duda, una revalorización del componente cultural amazigh, así como conciliar la existencia de un nivel de secularidad relativamente elevado, inherente a toda sociedad moderna, con una clara referencia a ciertos elementos tomados de una tradición cultural vertebrada durante siglos por la religión musulmana (Cf. Castien Maestro, 2009: 97-98). Sin estos cambios de más calado, aunque se llegase a establecer unas instituciones democráticas plenamente homologables, el clientelismo rampante falsearía luego su funcionamiento. La experiencia latinoamericana de tantas décadas resulta en este punto de lo más aleccionadora.

VI. Referencias bibliográficas

(1996) AYUBI, Nazih N., *Política y sociedad en Oriente Próximo. La hipertrofia del Estado árabe*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.

(1982) BLAU, Peter, *Intercambio y poder en la vida social*, Editorial Hora, Barcelona.

(1991) BONTE, Pierre y CONTE, Édouard, "La tribu arabe. Approches anthropologiques et orientalistes". En BONTE, Pierre, CONTE, Édouard, HAMÉS, Constant y OULD CHEIKH, Abdel Wedoud, *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthologie historique de la société tribale arabe*, Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme, París, pp. 13-48.

(1991) BOURDIEU, Pierre, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.

(2003) CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio, *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*, Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid.

(2007a) CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio, "El Marruecos contemporáneo. El peso de la herencia colonial y precolonial". En ABDEL-KARIM, Gamal y CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (coords), *Sociedad y política en el mundo mediterráneo actual*, Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, pp. 43-104.

(2007b) CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio, "Wahabismo y modernización. Las ambivalencias de una relación", *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, Año III, Volumen III, ISSN: 1698-8795, Madrid, pp. 71-90.

(2009) CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio, "Problemas de la modernización en el mundo árabe contemporáneo", *Boletín de Información del CESEDEN*, N° 311, ISSN: 0213-6864, Madrid, pp. 81-99.

(2010) CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio, "El rompecabezas de la identidad argelina", *Boletín de Información del CESEDEN*, N° 317, ISSN: 0213-6864, Madrid, pp. 77-97.

(1990) ELIAS, Norbert, *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona.

(1970) GOFFMAN, Erving, *Internados. Ensayos sobre las instituciones totales*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

(2001) HAMMOUDI, Abdellah, *Maîtres et disciples. Gènes et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Maison-Neuve Larose et Les Editions Toubkal, Casablanca.

(2004) MARTÍN MUÑOZ, Gema, *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Ediciones Bellaterra, Casablanca.

(1984) TAJFEL, Henri, *Grupos humanos y categorías sociales*, Herder, Barcelona.

(2001) TIBI, Bassam, *La conspiración. El trauma de la política árabe*, Herder, Barcelona.

(2000) TOZY, Mohamed, *Monarquía e Islam político en Marruecos*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.

(1971) TROTSKY, León, *Historia de la revolución rusa*, Ruedo Ibérico, Francia.

