



**REVISTA PRISMA SOCIAL N° 40**  
**MASCULINIDADES DISIDENTES**  
**EN EL AUDIOVISUAL ESPAÑOL**  
**Y LATINOAMERICANO**  
**CONTEMPORÁNEO**

1ER TRIMESTRE, ENERO 2023 | SECCIÓN ABIERTA | PP. 377-395

RECIBIDO: 27/7/2022 – ACEPTADO: 15/12/2022

**ISLAM E INTERVENCIÓN**  
**SOCIAL: EL CASO DE LOS**  
**MENORES MARROQUÍES**  
**EN BIZKAIA**

**ISLAM AND SOCIAL WORK: THE CASE**  
**OF THE UNACCOMPANIED MOROCCAN**  
**MINORS IN BIZKAIA**

---

MIKEL BARBA DEL HORNO / MIKEL.BARBA@EHU.EUS

UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO UPV/EHU, ESPAÑA

VÍCTOR CAUSO DIÉGUEZ / VCAUSODIEGUEZ@YAHOO.ES

ASOCIACIÓN BIZGARRI, ESPAÑA



prisma  
social  
revista  
de ciencias  
sociales

**RESUMEN**

En este artículo se explora el papel de la religión islámica en los procesos de intervención con menores no acompañados de origen marroquí en la provincia de Bizkaia. Se ha empleado una metodología cualitativa realizando entrevistas semiestructuradas a jóvenes marroquíes que estuvieron tutelados durante la minoría de edad y a profesionales de la intervención. Los resultados indican que la dimensión del islam no se ha tenido en cuenta en el diseño de la intervención educativa, lo que da lugar a una serie de tensiones entre las prácticas educativas y los comportamientos religiosos de los menores. Los resultados muestran también que, paradójicamente, el sentimiento y la práctica islámica de los menores se alinean de manera importante con las nociones de disciplina que el sistema de intervención trata de promover. Además, se ha detectado que los menores en régimen de acogida se encuentran en una situación de aislamiento, respecto a la población autóctona; pero también respecto a las comunidades islámicas asentadas en el territorio. En la línea con lo apuntado en la literatura sobre el tema los resultados muestran el interés de incorporar la dimensión religiosa en la intervención social con minorías.

**PALABRAS CLAVE**

*Islam; trabajo social; menores no acompañados; religión; educación*

**ABSTRACT**

This article explores the role of the Islamic religion in the intervention processes with unaccompanied moroccan minors in the province of Bizkaia. A qualitative methodology was used, conducting semi-structured interviews with young Moroccans who were tutored as minors and with professionals of social work. The results indicate that the dimension of Islam has not been sufficiently incorporated in the design of the intervention with minors. This creates some tensions between educational practices and religious behaviors of minors. It is also perceived that, paradoxically, the Islamic sentiment and practice of minors aligns with the notions of discipline that the intervention system tries to promote. In addition, it has been detected that tutored minors are in a situation of isolation, with respect to the native population; but also with regard to the Islamic communities settled in the territory. Connecting with the literature about the topic, the results show the interest in incorporating the religious dimension in social intervention with minorities.

**KEYWORDS**

*Islam; social work; unaccompanied minors; religion; education.*

## 1. INTRODUCCIÓN

A mediados de la década de los noventa se inicia en Europa un nuevo tipo de migración protagonizada por personas menores de edad, fundamentalmente africanas, sin acompañamiento de adultos. Los/as denominados/as Menores extranjeros no acompañados (MENA) plantean desde entonces un reto para las administraciones públicas porque, de acuerdo con la legislación del menor, el Estado debe hacerse cargo de su tutela y garantizar sus derechos fundamentales.

En el caso de España y la Comunidad Autónoma Vasca (CAV) las llegadas de menores no acompañados/as se inician también en la década de los 90 y alcanzan su techo en los últimos años de la primera década del siglo XXI. Con la crisis económica que se inicia en 2008 las llegadas se reducen, para volver a aumentar en los años pre-COVID debido a la recuperación económica. La mayoría de los MENAs que llegan a España y a la CAV son varones, de origen marroquí y la práctica totalidad de estos menores marroquíes se consideran a sí mismos musulmanes.

La investigación social en torno a los MENAs en Bizkaia ha abordado diferentes temas: en un primer momento se trata sobre todo de describir el colectivo (cuantificación, diferentes perfiles, etc.) y se empieza a cuestionar la labor del sistema de acogida debido a que se hace patente que se no se estaban cumpliendo los derechos de los menores (Ararteko 2005), (Setién y Barcelo 2007), (Quiroga, Alonso y Soria 2009), (Gozalo, Jiménez y Vozmediano 2010), (Ararteko 2011). Especialmente los informes desarrollados por el Ararteko supusieron una denuncia clara de las vulneraciones de derechos de los/as menores en el sistema de acogida. Posteriormente los temas se fueron ampliando para tratar problemas como los consumos de estupefacientes en el colectivo (Marquez y Pastor 2010) o de la inserción en el sistema educativo (Fernández y Barba 2014).

Revisando esta bibliografía generada en los últimos años, se pueden apuntar los rasgos generales del colectivo, así como la situación en la que se encuentra. Los motivos de la migración son mayoritariamente socioeconómicos; manifiestan emigrar para mejorar la situación económica propia o la familiar. En Bizkaia los y las MENAs son tutelados/as a través de un sistema diferenciado respecto al que existe para los/as menores autóctonos. La principal diferencia es que el acogimiento residencial se realiza mayoritariamente a través de grandes centros, separados de los núcleos urbanos. Su inserción en el sistema educativo también ha estado orientada por prácticas segregadoras y se ha realizado a través de centros diferenciados, orientados a la inserción social o al fracaso escolar (Fernández y Barba 2014).

Además, las/os menores marroquíes han sido víctimas de prácticas discriminatorias, que provocan que la posibilidad de relacionarse con población autóctona normalizada sea reducida (Barba del Horno 2019): se les limita el acceso a bares y discotecas y la policía les identifica habitualmente cuando pasean por la calle (Díaz y Fantova, 1998), (Aranguren, 2011). Todas estas circunstancias dificultan que los /as menores puedan tener un proceso de socialización satisfactorio en la sociedad de acogida, debido a que se encuentran aislados de los principales espacios de socialización normalizados (Barba del Horno, 2020). Como se verá a lo largo del artículo, este aislamiento se produce también respecto a las propias comunidades musulmanas que se han desarrollado en las últimas décadas en Bizkaia.

A pesar de que la práctica totalidad de los/as menores marroquíes se consideran musulmanes, en el diseño de sistema de intervención no se ha contemplado el papel de la religión en los procesos educativos de estos menores. Tampoco se ha trabajado de manera sistemática con las comunidades musulmanas del entorno, algo que resulta paradójico si se tiene en cuenta que parte de los programas están subcontratados a organizaciones vinculadas a la Iglesia católica. Algunas prácticas religiosas tienen además un difícil encaje en las dinámicas de los centros de acogida por ser espacios en los que los usuarios tienen poca autonomía para planificar su tiempo, sus actividades o sus consumos.

En el artículo se describe el encaje del islam en los procesos vitales de los menores marroquíes acogidos en Bizkaia. Se plantea de esta manera el debate de las potencialidades que podría tener incluir la dimensión de la religión en los procesos de intervención con menores musulmanes.

Se pretende conectar con una serie de trabajos a nivel internacional que exploran el encaje del islam en la práctica de la intervención social y entre los que pueden distinguirse tres enfoques diferentes. Una parte de los trabajos incide en la importancia de que los educadores o trabajadores sociales no musulmanes tengan un conocimiento básico de la religión islámica cuando vayan a intervenir con usuarias y usuarios musulmanes (Ghafournia 2017; Hodge 2005). En este sentido, se plantea que es importante conocer los conceptos islámicos de familia, las relaciones comunitarias o los métodos de resolución de problemas desde dimensiones espirituales.

Existe una segunda perspectiva, más ambiciosa, que surge en los países de mayoría musulmana y que trata de integrar los valores del islam en la propia práctica profesional de los educadores y las educadoras (Al-Krenawi y Graham, 2000; Ragab 2016). Este enfoque parte de que la propia teorización y la práctica de la intervención social tienen su origen en Europa y Norteamérica a principios del siglo XX, por lo que están atravesadas por una serie de sesgos culturales propios de ese contexto. En este sentido, plantean que la propia disciplina tiene que adaptarse a nuevos contextos sociales entre ellos aquellos en los que el islam es una práctica cultural mayoritaria; pero también a contextos en los que el islam es una religión minoritaria y una parte de los usuarios de los programas de intervención son musulmanes. Este enfoque plantea no sólo la adecuación de unas prácticas definidas en Europa al contexto islámico, sino un enriquecimiento de la propia capacidad de intervención del trabajo social a través de la incorporación del punto de vista islámico.

Una tercera perspectiva parte del enfoque ecosistémico de la intervención social y defiende que el islam y las comunidades islámicas son elementos centrales en el ecosistema social de las personas musulmanas y que, por lo tanto, deben ser tenidos en cuenta en la práctica de los educadores sociales (Ahmed *et al.*, 2017). Este enfoque parte del hecho de que los y las profesionales de la intervención solo son uno de los múltiples agentes educativos con los que interaccionan los receptores/as de la intervención social. Tener en cuenta los efectos de todos los agentes con los que se ven involucradas las personas receptoras de la intervención hace que los procesos educativos sean más efectivos.

Esta perspectiva resulta especialmente interesante para el propósito de la presente investigación porque, aunque la perspectiva del islam no estaba incluida en los programas de intervención con menores no acompañados/as que se llevaban a cabo en Bizkaia en el periodo estudiado, sí que se encontraba presente en el ecosistema en el que se desenvolvían las trayectorias vitales

de estos/as menores. Puede decirse que, aunque sobre el papel no es una dimensión explícita de la intervención con menores, la dimensión del islam es relevante para entender cómo los procesos de intervención funcionan en la práctica.

En el caso de la intervención con menores y jóvenes marroquíes en Bizkaia, la dimensión del islam está prácticamente ausente tanto en el diseño de la intervención como en la práctica de las educadoras y los educadores sociales. El objetivo del presente artículo es analizar el papel que el islam tiene en el proceso de incorporación de los MENAs a las sociedades de recepción y valorar en qué medida incorporar este punto de vista puede resultar útil a la hora de definir los procesos de intervención.

Se plantearon cuatro objetivos que han servido para guiar la investigación y articular la recogida de información:

- Describir diferentes perfiles en cuanto a la práctica religiosa entre las personas marroquíes.
- Analizar el encaje que tiene el islam en el sistema de intervención con menores y jóvenes marroquíes en Bizkaia.
- Analizar la importancia del islam y las comunidades islámicas en los ecosistemas sociales de los menores y jóvenes marroquíes en Bizkaia.
- Detectar las potencialidades de la dimensión religiosa para articular una práctica de intervención más efectiva con personas musulmanas.

## 2. DISEÑO Y MÉTODO

Como se decía anteriormente, el objeto del artículo es describir el encaje del islam en el sistema de intervención con menores extranjeros/as en la provincia de Bizkaia. Para ello se ha partido de un diseño cualitativo basado en entrevistas semi-estructuradas a diferentes agentes implicados/as en el fenómeno a estudiar.

Se ha partido de la hipótesis de que el islam es una dimensión central en la vida y en los procesos de incorporación de los/as menores extranjeros/as, pero que se trata de un aspecto poco trabajado en la práctica por parte de las y los profesionales de la intervención con menores.

El muestreo se inició a través del contacto con algunas organizaciones clave y, a partir de los entrevistados/as iniciales, se fue ampliando el tamaño de la muestra mediante la técnica de bola de nieve. Además de jóvenes que habían estado tutelados en su etapa de menores se realizaron entrevistas a profesionales de la intervención y a un miembro destacado de una comunidad islámica. La recogida de información se dio por concluida al llegar a un punto de saturación teórica<sup>1</sup> (Glaser y Strauss 2009).

En el guion de las entrevistas realizadas a los menores tutelados se incluyeron puntos que hacían referencia a diferentes aspectos relacionados con la religión islámica:

- Las prácticas islámicas que realizaba el entrevistado en los centros de acogida.

<sup>1</sup> Saturación teórica: punto de la investigación en el que la información adicional obtenida se vuelve redundante desde el punto de vista del enfoque teórico elegido.

- La relación que mantiene el entrevistado con las comunidades islámicas.
- Los efectos positivos y negativos de mantener las prácticas islámicas en el país de acogida.
- Los recursos a los que da acceso el mantenerse integrado en una comunidad islámica.

En el caso de los y las profesionales de la intervención las preguntas se centraron en conocer cuál era el tratamiento por parte de las instituciones educativas de la religión en los procesos de intervención y la percepción de las/os profesionales respecto a los efectos de una mayor o menor implicación en la práctica religiosa por parte de los menores.

El guion de la entrevista realizada al representante de la comunidad islámica se diseñó para conocer los recursos a los que podrían tener acceso las personas menores al entrar en contacto con la comunidad islámica, así como las relaciones de la comunidad islámica con las instituciones de intervención con menores.

### 3. TRABAJO DE CAMPO Y ANÁLISIS DE DATOS

La recogida de información se realizó entre los años 2011 y 2014 a través de 36 entrevistas personales semi-estructuradas. El trabajo de campo corresponde a una investigación más amplia elaborada en el contexto de una tesis doctoral que ha dado lugar a diferentes publicaciones. De las entrevistas realizadas, 25 corresponden a jóvenes marroquíes residentes en Bizkaia, mayores de edad, que en su etapa como menores estuvieron acogidos en los centros residenciales dependientes de la Diputación de Bizkaia. Todos los jóvenes entrevistados son varones, ya que en el período estudiado no existían mujeres tuteladas por la Diputación Foral de Bizkaia. En la actualidad sí que existen algunos casos de mujeres tuteladas por los servicios de infancia y sería interesante poder realizar entrevistas para establecer una comparación entre las experiencias de los dos sexos.

En el momento en el que se realizaron las entrevistas, los jóvenes entrevistados eran usuarios de programas de emancipación de la Diputación Foral de Bizkaia y se encontraban en un proceso de inserción social tutelado por educadores sociales.

Se entrevistó también a profesionales y miembros de asociaciones que tienen relación con el colectivo: 3 educadores/as sociales, 3 responsables de centros y asociaciones, 4 profesores/as de enseñanza reglada, y un representante de una organización islámica.

**Tabla 1: Personas entrevistadas**

Perfil de la persona	Hombres	Mujeres	Total
Jóvenes marroquíes	25	0	25
Educadores/as sociales	1	2	3
Profesores/as	2	2	4
Representante organización islámica	1	0	1

**Fuente: elaboración propia**

Se han omitido los nombres y todas las referencias que pudieran facilitar la identificación de las personas entrevistadas para preservar su intimidad. Las personas entrevistadas fueron informadas de que el uso que se daría a los datos generados en las entrevistas sería únicamente con fines de investigación y que los resultados podrían ser publicados preservando en todo momento el anonimato de las personas participantes.

A pesar del tiempo pasado desde la realización de las entrevistas no se han producido cambios sustanciales en los procedimientos de trabajo de los servicios de infancia, particularmente no se han producido cambios en lo que se refiere al tratamiento de la religión islámica en los procesos educativos, por lo que los resultados de esta investigación siguen siendo relevantes.

## 4. RESULTADOS

Los resultados obtenidos se exponen en cuatro bloques que se corresponden con los cuatro objetivos descritos en la introducción. En el primero se hace una descripción de los diferentes perfiles que existen entre los menores marroquíes en cuanto a la práctica religiosa. En el segundo, se analizan la posición del islam en el proceso de intervención con menores. En el tercer apartado se describen las relaciones entre los menores tutelados y las comunidades musulmanas del entorno. En el cuarto apartado, se plantean las interrelaciones que se han podido constatar entre procesos de intervención y disciplina religiosa.

### 4.1. DIFERENTES PERFILES EN LA PRÁCTICA RELIGIOSA

Todos los jóvenes a los que se ha entrevistado se definen como musulmanes. La dimensión religiosa es importante para ellos; para definir su identidad, para dar sentido a muchas de las prácticas que llevan a cabo o para acercarse a los grupos en los que acabaran integrándose. A pesar de que todos comparten la identidad musulmana esa identidad se concreta en prácticas muy heterogéneas.

Un aspecto importante a tener en cuenta es que el papel del islam es muy diferente en la sociedad de origen y en la de recepción. El islam es una parte esencial de la identidad de origen de los menores; pero mientras que en Marruecos esa parte de la identidad estaba perfectamente normalizada y cumplía funciones importantes en la vida social, al llegar a los centros de menores de Bizkaia, la religión se convierte en un elemento conflictivo. Se pasa de una identidad omnipresente e incuestionable en el país de origen a una identidad con poca presencia y, en ocasiones, una presencia problemática, en el país de recepción.

Esto no supone que la religión desaparezca de la vida de los menores; todavía va a estar presente en las redes sociales en las que los menores están integrados. La identidad religiosa se mantiene no sólo porque esté arraigada en la persona a través de su socialización temprana; sino porque conserva una centralidad en el momento presente, en las relaciones que mantiene los jóvenes marroquíes entre ellos, pero también en las relaciones que mantienen con sus familias con las que se ponen a menudo en contacto a través del teléfono o de internet o, en algunos casos, en las relaciones que van a establecer con las diferentes mezquitas.

*Mis padres son musulmanes y me han enseñado que no bebo, que no como jamón ni nada. Yo respeto a mis padres. Yo he conocido desde el primer día la mezquita, pero*

*es diferente. No es como en Marruecos. En Marruecos oyes por el día (la llamada a la oración). Aquí todo va en silencio (Joven marroquí 1).*

Por lo tanto, en este nuevo contexto, la práctica religiosa no es algo que se ejecuta por inercia social, sino que el individuo tiene que esforzarse para poner en práctica su religión.

Estas dificultades son afrontadas de maneras diversas, dando lugar a que la relación de los jóvenes marroquíes con la religión sea heterogénea. Mientras que algunos jóvenes practican el islam de manera intensa, manteniendo en gran medida las prácticas del país de origen e incluso en algunos casos, incorporando nuevas obligaciones que no se observaban anteriormente, otros, lo hacen de una manera mucho más laxa, llegando en algunos casos a abandonar obligaciones como el rezo o el ayuno en el Ramadán o prohibiciones como la que impide consumir bebidas alcohólicas u otras drogas.

*La religión es igual para todos. Pero algunos chavales cumplían con el rezo, otros poco, otros nada...yo no rezo mucho, no como cerdo. Hay gente que reza a todas las horas y gente que no. Yo no rezo. El Ramadán sí que hago. A la mezquita, los viernes voy (Joven marroquí 13).*

Esta diversidad permite distinguir tres perfiles diferentes en cuanto a la práctica religiosa que están también relacionados con la red social de la que participa cada individuo: el no practicante, el practicante pasivo y el practicante activo.

En la categoría de no practicante se agrupan a aquellos menores que se consideran musulmanes pero que no cumplen de manera habitual con las normas y prohibiciones que impone la religión y que no mantienen contactos con la mezquita o con la comunidad musulmana. Serían menores que en algunos casos consumen alcohol u otras drogas, que no rezan regularmente, que no acuden a la mezquita. La prohibición que excluye el consumo de carne de cerdo y el ayuno del Ramadán son las normas más respetadas; llegando a respetarlas incluso los menores que se encuadran en la categoría no practicantes.

*Yo no voy a la mezquita, no voy a rezar, somos musulmanes, pero practicamos poco. Yo apenas practico. Mantengo lo de no comer cerdo (Joven marroquí 4).*

Es interesante apuntar que el Ramadán funciona para muchos jóvenes como una forma de autoimponerse disciplina y ordenar la vida, sirviendo para corregir, al menos temporalmente, conductas que se consideran inadecuadas o dañinas, como los consumos de diferentes drogas.

En la categoría de practicante pasivo se incluye a menores que cumplen las obligaciones religiosas básicas que impone el islam: el rezo, la abstinencia del alcohol y de las carnes de cerdo u otras no sacrificadas por el rito musulmán, la obligación de ayunar en el mes del Ramadán y que, además, acuden con distinta frecuencia a la mezquita. A pesar de acudir a la mezquita, el practicante pasivo no participa activamente en la comunidad que se agrupa en torno a ésta; acude para practicar el rezo los viernes o días señalados, pero no entabla relaciones duraderas con otras personas de la comunidad musulmana.

*En la mezquita estoy a mi bola. Hay gente que están más interesados en la religión. Dicen que hay gente más mayor que tiene más experiencia. Para aprender de ellos. Yo voy más a mi bola y ya está (Joven marroquí 1).*



*A veces voy a la mezquita, pero a la gente solo conozco de vista. No voy mucho porque tengo que trabajar y no puedo. Pero no soy menos religioso. No hay gente menos religiosa (Joven marroquí 7).*

Por último, el practicante activo, además de cumplir con las obligaciones islámicas participa activamente en alguna comunidad religiosa, tiene relaciones con otros miembros de la comunidad, e incluso en algunos casos, puede participar en la organización de actos

*En la mezquita, hay gente mayor, se sienta al lado tuyo y te hablan. "Eres joven, estás en un país que no es tu país, tienes que estudiar, tienes que respetar a la gente mayor de este país, no tienes que fumar, tienes que hacer cosas buenas". El imán la mayoría de su tiempo habla con los jóvenes "no tienes que fumar, no tienes que beber, tienes que hacer cosas buenas, a tu casa, a estudiar, a respetar a la gente"... Yo voy a la mezquita y preparo la comida para la gente que no tiene comida o en el Ramadán (Joven marroquí 15).*

La mezquita no es el principal espacio de socialización para la mayoría de los menores marroquíes. Solamente va a ser un espacio central para los jóvenes que son practicantes activos; pero estos son una minoría entre los entrevistados.

*La mayoría de la gente no vas a conocer. La mezquita es muy grande y vienen 500 personas. Igual puedes conocer uno o dos; pero todos no. En la mezquita conoces gente, lo ves en la mezquita y empiezas a hablar. Otro día encuentras así en la calle. Otro día ya lo conoces. Pero yo mis amigos los he hecho en el centro (Joven marroquí 6).*

*Cuando voy, saludo a la gente. Los que conozco, no es de la mezquita, es de otras cosas, jugar al fútbol, yendo al gimnasio (Joven marroquí 13).*

Sin embargo, las relaciones que se crean en este espacio van a dar acceso a importantes recursos, como se verá más adelante.

## **4.2. EL DIFÍCIL ENCAJE DEL ISLAM EN EL SISTEMA DE INTERVENCIÓN CON MENORES**

Mantener las prácticas religiosas del país de origen en el nuevo contexto de los centros de acogida va a suponer importantes dificultades a los menores. El islam plantea diferentes obligaciones para los fieles, siendo las más destacadas las siguientes: rezar cinco veces al día (previo aseo y mirando hacia La Meca), acudir a la mezquita al menos una vez por semana (generalmente los viernes), abstenerse de comer carne de cerdo o carne no sacrificada por el rito musulmán (carne haram), no consumir alcohol ni otras drogas y ayunar durante el día en el mes del Ramadán.

En la sociedad de origen la religión islámica está naturalmente integrada en la vida social y las obligaciones derivadas de la misma son supervisadas continuamente por la comunidad. Sin embargo, en la sociedad de acogida, las prácticas religiosas están desarraigadas de la vida social, son difíciles de llevar a cabo, exigen esfuerzo y, además, pueden ser objeto de rechazo social: acudir a la mezquita puede chocar con las rutinas del centro, además de suponer un coste inasumible, la carne de animales sacrificados por el rito musulmán puede no ser accesi-

ble, rezar en lugares públicos o en el trabajo puede generar suspicacias entre las personas que pasan, etc.

Sin embargo, aunque el control social sobre las prácticas religiosas se debilita, va a seguir estando presente a través de diversos agentes. El primero es el propio grupo de menores que se convierte, en ocasiones, en una suerte de agente fiscalizador de algunas obligaciones religiosas como la abstinencia del alcohol o el cumplimiento del ayuno del mes del Ramadán. El segundo agente es la familia que, a través del contacto telefónico fundamentalmente, sigue siendo un referente fundamental para los menores. El tercero serían las comunidades islámicas en el país de recepción que tienen influencia en el caso de los jóvenes que acuden a las mezquitas. Se utiliza el plural porque en torno a los principales núcleos urbanos de Bizkaia existen diferentes mezquitas con perfiles diferenciados (Ruiz Vieitez y Arregi Olaizola, 2010).

Sobre todo en aquellos centros que están fuera de los núcleos urbanos, los menores tienen que realizar un esfuerzo importante para acudir a la mezquita, deben invertir tanto tiempo como dinero para los desplazamientos, por lo que, en muchos casos, acuden a la mezquita solamente los fines de semana. La ubicación, las normas y los horarios de los centros dificultan de manera importante que los menores puedan acudir a la mezquita con normalidad.

*Entre semana no hay tiempo. Hay viernes que no trabajamos y daban creditrans (abono de transporte) para bajar a la mezquita bajamos a la mezquita de Bilbao (Joven marroquí 1).*

*Cuando estamos en Amorebieta (en el centro de acogida), sólo podemos ir el sábado. Si algunos tienen permiso, van a la mezquita, pero la mayoría se quedan allí. Ahora voy un día a la semana, el viernes (Joven marroquí 3).*

La religión es un elemento que en los discursos de los menores aparece ligado a la familia. A pesar de la distancia, la familia sigue teniendo un peso importante en el sostenimiento de las prácticas religiosas hasta el punto de que es habitual que los menores vayan a la mezquita antes de hablar con su familia:

*Antes iba a la mezquita ahora no. A Barakaldo, a la del Casco Viejo... Con mis amigos de Loiu el sábado cuando salimos vamos a la mezquita lo primero a rezar, a llamar a la familia, damos una vuelta y luego a Loiu (Joven marroquí 6).*

Las llamadas a familiares y las visitas a la mezquita sirven como asideros en el devenir temporal de los menores porque implican algo así como poner en orden la vida antes de realizarlos. En este sentido, es importante tener en cuenta el concepto de ablución del islam; es decir, el lavado previo al rezo que sirve para purificar el cuerpo. El acudir limpio a la mezquita supone para los menores el llevar una vida ordenada los días previos a la visita, absteniéndose de consumos y manteniendo una conducta adecuada.

Los tabúes alimentarios también pueden generar tensiones en los centros. Además del tabú alimentario hacia la carne de cerdo, en las comunidades migrantes se manifiesta una prohibición alimentaria que en la sociedad de origen no tiene relevancia: el que obliga a consumir carne de animales que hayan sido sacrificados por el rito musulmán, que suele denominarse carne halal (permitida).

*La comida que nos daban antes, pollo, ternera... aquí es otra forma de que matáis a los animales. La comida es haram (prohibida). Yo ya sabía que no podía comer jamón, cerdo, alcohol, pero la forma de matar el ganado me lo contaron aquí (Joven marroquí 13).*

El consumo de carne halal fortalece los lazos económicos entre la comunidad islámica en el país de inmigración. Los imanes suelen fomentar en sus discursos en las mezquitas el consumo de este tipo de carne que se vende en las conocidas como carnicerías halal. Estas carnicerías suelen ser pequeños comercios y suelen tener unos precios más elevados que los de otro tipo de establecimientos con mayores volúmenes de negocio como las grandes superficies.

En los centros de menores se han producido conflictos al reclamar algunos de los menores que la carne que se servía en los comedores fuese halal. En cualquier caso, la obligación de consumir este tipo de carne se relativiza según las posibilidades de la persona, si no dispone de suficiente dinero o no tiene acceso a la misma puede consumir otro tipo de carne.

*En Loiu (en el centro) la comida, dicen que es halal pero yo no estoy seguro. Si lo comes no pasa nada. En el centro, si no lo comes, te van a quitar la paga y no te van a dejar salir. Yo tengo ayuda, es obligatorio comprar carne halal. Pero si no tienes dinero, no pasa nada (Joven marroquí 14)*

En lo que se refiere al consumo de alcohol y otras drogas, existen también diferentes perfiles. Algunos de los jóvenes consideran el consumo de alcohol como una línea roja que no debería ser rebasada por un musulmán.

*No puedes decir que eres musulmán si vas fumando y bebiendo. Yo considero que está muy lejos de la religión (Joven marroquí 2).*

*Hay unos chavales que me dijeron que fuma y bebe y va de fiesta pero no roba. A mí eso me parece mal, pero cada uno con su vida (Joven marroquí 15).*

Otros jóvenes, sin embargo, consumen alcohol de manera más o menos habitual. Algunos achacan al contexto social la razón de su opción de consumir alcohol. Sin embargo, no llegan a normalizar el consumo del todo y siguen considerando que el alcohol puede ser una fuente de problemas.

*Yo sí. Yo bebo. Los sábados sales el fin de semana y te vas a encontrar a mucha gente borracho... Lo ves como algo que aquí es más normal que en Marruecos. Sales el sábado y vas a encontrar a la gente borracha y tú también. No piensas que es haram. Yo controlo. Sé lo que estoy haciendo. Pero el alcohol te puede hacer meterte en líos (Joven marroquí 3).*

En los discursos se percibe también un intento de acomodar las prácticas religiosas a la sociedad de acogida, una relativización de las obligaciones según las circunstancias de cada cual, lo que demuestra que las prácticas religiosas, aún las que teóricamente son más estrictas, son altamente flexibles y se adaptan a los contextos sociales en los que se tienen que desenvolver.

*Hay gente que toma disolvente pero no bebe. Es un poco haram pero no es como beber. Al beber tienes que estar luego 40 días sin beber ni nada y luego para empezar a rezar. Al tomar disolvente en un día se pasa (Joven marroquí 1).*

El cumplimiento del ayuno en el mes del Ramadán es una de las obligaciones religiosas con las que más cumplen los menores marroquíes. Hay que tener en cuenta que el ayuno del Ramadán no es un proceso individual, sino que tiene componentes colectivos muy importantes. El momento del anochecer, la ruptura del ayuno, es un momento de reunión de la comunidad en el que se comparte la comida y se fortalecen los lazos comunitarios. Incluso entre los menores que no cumplen con otras prohibiciones como la de abstenerse del consumo de alcohol, es común que se haga el ayuno de Ramadán.

*El Ramadán sí lo hacemos. He hecho aquí tres ramadanes. Uno en Amorebieta, en pisos y con mis amigos.... Alcohol yo sí. Yo bebo (Joven marroquí 3).*

Sin embargo, también la práctica del Ramadán va a generar ciertas tensiones en el desarrollo de la vida de los centros. El ambiente en el que los menores tienen que llevar a cabo el ayuno difiere del de la sociedad de origen donde éste tiene un encaje más natural. Los ritmos de trabajo y de estudio deben continuar y los menores se ven obligados a mantener el ayuno en unas circunstancias en las que están rodeados de estímulos que los ponen a prueba.

*Durante el periodo de Ramadán, los jóvenes suelen respetar el periodo de recogimiento y oración en su gran mayoría. A medida que van avanzando los días, la constancia en el rezo suele decaer; aumentando, por el contrario, el nerviosismo y la irascibilidad en el caso de los adolescentes fumadores, por tener que contenerse durante el día, y en general del grupo por los días de ayuno acumulados. Aumentan también las ausencias y retrasos en lo referente a la asistencia de cursos formativos (Educador social 2)*

### 4.3. AISLAMIENTO PARCIAL RESPECTO A LAS COMUNIDADES MUSULMANAS

Como ya se dijo anteriormente el colectivo de menores marroquíes se encuentra, en cierta medida, desconectado de la sociedad de recepción. Otros colectivos de inmigrantes utilizan redes migratorias preexistentes y se integran en una comunidad a su llegada al país de acogida; sin embargo, el elemento que atrae la inmigración de menores es el propio sistema de acogida, lo que provoca que estos menores no tengan referentes adultos que ya se encuentren establecidos en el territorio de llegada. No se encuentran integrados en lo que podría denominarse la comunidad marroquí en Bizkaia ni en las comunidades islámicas establecidas en el territorio. Los menores no pertenecen, a su llegada, a estas comunidades musulmanas y conseguir integrarse en las mismas requiere tiempo y esfuerzo.

El estigma que sufren los menores marroquíes está también presente entre los miembros de las comunidades musulmanas. Los propios menores son conscientes de ello y lo mencionan en las entrevistas realizadas.

*Algunos (de los adultos que asisten a la mezquita) mantienen la distancia. Conocen a la gente del centro y la gente del centro hay ladrones (Joven marroquí 1).*

Entre los miembros de la comunidad musulmana también aparece este tema y se acusa a los menores marroquíes de deteriorar la imagen pública del colectivo marroquí y de la comunidad musulmana.

Al fin y al cabo, esos jóvenes si actúan mal se perjudican a sí mismo y dan mala imagen de los musulmanes que no es la más adecuada. Apoyan lo que sale en los medios de comunicación

aparte de que nos definen como terroristas, como integristas y como todo los "istas". A parte unos chavales que luego a la primera le dicen: no, no, yo no como cerdo porque soy musulmán. Reclaman que no comen cerdo porque "soy musulmán". Pero no reclaman que tampoco pueden beber alcohol, tampoco pueden hablar mal a los mayores, tampoco pueden perder su tiempo, tampoco tienen que desaprovechar los medios que les están facilitando, tampoco tienen que dejar de servir a la sociedad (Representante mezquita).

Las posibilidades de entrar en contacto estrecho con las comunidades musulmanas también se ven reducida porque, como se ha comentado anteriormente, la dinámica de los centros de acogida es poco compatible con acudir a la mezquita de manera regular. Por todo ello, el colectivo de menores marroquíes no está naturalmente integrado en las comunidades musulmanas y, además, el estigma que sufren está presente también en muchas de las personas que frecuentan las mezquitas.

Algunos de los jóvenes entrevistados llegaron a establecer relaciones duraderas a través de las mezquitas; pero lo hicieron fundamentalmente después de haber cumplido la mayoría de edad, cuando se encontraban residiendo fuera de los centros de menores. Para establecer relaciones con las comunidades musulmanas, el menor debe desplazarse a la mezquita, cuadrar horarios, dedicar recursos económicos al transporte, y además colaborar en las actividades que en la misma se desarrollan; lo que requiere una actitud activa y un esfuerzo importante. De manera que los menores extranjeros están, en gran medida, aislados de las comunidades musulmanas que existen en su entorno.

Las consecuencias de este aislamiento pueden tener unos efectos negativos en el caso de los menores cuando cumplen la mayoría de edad. La vulnerabilidad de estos jóvenes aumenta cuando cumplen la mayoría de edad y quedan en muchos casos en una situación de desprotección total que les condena en ocasiones a la indigencia (Moreno Márquez y Fernández Aragón 2020). A lo largo de las entrevistas se ha puesto de manifiesto que estar conectado con las comunidades islámicas proporciona a los jóvenes marroquíes acceso a contactos y recursos materiales tales como acceso a vivienda empleos o préstamos dinerarios (Barba del Horno, 2020). Estos recursos son centrales para que puedan satisfacer sus necesidades, especialmente en la etapa de mayores de edad en la que muchos de estos jóvenes se encuentran en una situación desamparo absoluto.

*Si haces cosas buenas, tienes cosas buenas. En la mezquita hay gente mayor que tiene negocios, te ayudan en lo que sea, si necesitas pasta, te da. (Joven marroquí 15).*

Los contactos que se establecen en la mezquita pueden servir también para conseguir una vivienda en alquiler o alternativas de ocio como participar en equipos de fútbol o grupos de música.

#### **4.4. RELIGIÓN E INTERVENCIÓN: COMPATIBILIDAD ENTRE DISCIPLINA RELIGIOSA Y PROYECTO EDUCATIVO**

En los discursos de los jóvenes la práctica religiosa aparece ligada a la disciplina, al «ir por el buen camino» y no meterse en problemas, a tener respeto hacia las normas de la sociedad y de los centros de menores.

*Gente mala que va a la mezquita va a cambiar un montón. Si vas a la mezquita de San Francisco, vas a encontrar gente de 18, vas a ver gente bien vestida, que te ayuda, te dicen palabras buenas. Si pueden te ayudan con la pasta, si no con palabras, con la sonrisa. ...Los educadores tienen mucha confianza en mí. A veces me dicen "tienes que hablar con los chavales". Hablo con ellos "tienes que hacer eso," vienen a mi habitación y hablamos y a veces me dicen "vamos contigo a la mezquita" (Joven marroquí 15).*

Como se apuntaba anteriormente, la visita a la mezquita es un momento en el que, de alguna manera se rinden cuentas ante Dios y ante la comunidad, por lo que, es un momento al que hay que llegar «limpio» en el sentido, no sólo físico sino también espiritual. Esta rendición de cuentas es una presión que empuja a los menores a mantener la disciplina.

Este tipo de discursos aparece también entre los representantes de la mezquita. Aquí también se considera que el islam puede ser una fuente de disciplina para los menores, que puede ser además un elemento interesante desde el punto de vista educativo, porque al conectar con la identidad original de los menores puede hacer que la práctica educativa sea más eficaz.

*Como han crecido en una cultura musulmana tienen lo que es el conocimiento básico del Islam que es un lenguaje en el cual donde, que se puede utilizar para corregir esos chavales, para enderezarles, en vez de ir por un camino equivocado, pues corregir su camino... (Portavoz de la mezquita).*

Aunque desde las asociaciones islámicas han existido intentos de acercamiento a la Diputación Foral para colaborar en los procesos educativos de los menores no se ha llegado a plantear ningún proyecto formal que recoja la posibilidad de incorporar a las comunidades islámicas como agentes que participen en la educación de estos menores. Esto contrasta con el hecho de que, como se mencionaba anteriormente, parte de los centros estas subcontratados a entidades vinculadas a la Iglesia Católica

*Nosotros hemos ofrecido a Diputación a darles nuestra opinión sobre esto, colaborar con ellos para... pero Diputación no quiso que la comunidad musulmana entre, pensando que nosotros les vamos a encaminar mal, vamos a crear integristas (Portavoz mezquita).*

La práctica del islam es percibida por parte de los menores como una forma de imponerse disciplina, de poner orden en la existencia, de rendir cuentas ante los demás o de dejar de lado hábitos problemáticos como el consumo de alcohol. La disciplina religiosa se relaciona también con el respeto a las normas de los centros de acogida, de manera que aquí existe un importante punto de conexión entre la disciplina que el islam exige a sus fieles y la disciplina que el sistema de intervención exige a sus usuarios.

Sin embargo, como se comentaba anteriormente desde las instituciones no se ha incorporado esa dimensión islámica de una manera sistemática. La presencia de una perspectiva islámica en la intervención ha sido más bien testimonial y ha surgido de manera informal, como subproducto de las necesidades comunicativas derivadas de que parte de los menores, principalmente los recién llegados, desconocen el idioma castellano. Para hacer frente a este problema, las instituciones han recurrido en ocasiones a la contratación de educadores de origen marroquí que hablan árabe o *amazigh* y pueden comunicarse con estos menores de manera más efectiva.

*Dentro del equipo educativo es importante la figura del educador marroquí, tanto por compartir idioma con los adolescentes, como por su cercanía cultural y religiosa. Es por ello, que suelen ser personas que sirven como referente a los menores a su llegada a Europa, en ocasiones lo más parecido a una figura paterna. Teniendo en cuenta, que tras el primer choque cultural que sufren a su llegada los menores, la falta de expectativas de futuro, o la burocratización de algunos procesos, pueden tener como consecuencia el consumo de drogas, y la delincuencia. Es por ello que la figura del educador marroquí como guía de los adolescentes migrantes, utilizando para ello la proximidad religiosa y cultural, sea muy importante (Educador social 2).*

Algunos de estos educadores utilizan estrategias educativas conectadas con una perspectiva islámica, pero lo hacen de manera informal y no planificada. En cualquier caso, sería interesante tratar de medir la efectividad de estas estrategias educativas.

*Los trabajadores de origen marroquí, habitualmente hombres, son los que en mayor medida median en los conflictos con y entre los adolescentes, y realizan la función de enlace entre la realidad que los jóvenes han vivido en su país de procedencia, y la que se encuentran en su territorio de acogida. En su mayoría, utilizan la religión para acercarse a los chicos, señalarles el camino correcto o fomentar el sentimiento de grupo (Educador social 2).*

## 5. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

A continuación, se va a reflexionar sobre la importancia de la dimensión del islam en los procesos de inclusión social de los menores no acompañados a la luz de la literatura expuesta anteriormente. Se dividirá la exposición en dos partes. En primer lugar, se analizará el papel del islam desde un punto de vista individual, como elemento articulador de la ética personal y el proyecto vital de los menores. En segundo lugar, se reflexionará sobre la dimensión colectiva del islam en el sentido de que ser musulmán o musulmana implica, en muchos casos, pertenecer a una comunidad que da acceso a diferentes recursos.

En cuanto a la dimensión individual y en línea con lo apuntado en la literatura (Furness y Gilligan, 2010), se aprecia que la introducción de la perspectiva de la religión en la educación social puede tener unos efectos positivos en términos de una mayor conexión y coherencia entre los y las agentes del sistema de intervención y los usuarios y usuarias. En concreto, se ha visto como en el islam está muy presente una dimensión de disciplina que puede ser útil para orientar los procesos educativos de los usuarios y usuarias de servicios sociales. En el caso de las personas menores no acompañadas se observa que esta dimensión de disciplina es especialmente importante, ya que estas personas se encuentran, en ocasiones, desorientadas al estar alejadas de sus familias en una etapa vital de grandes cambios como es la adolescencia. El islam puede, en este sentido, proporcionarles un sentido de disciplina, de continuidad con sus orígenes y de conexión con sus familias en los países de origen con las que suelen mantener contacto regular.

La manera de integrar esta dimensión en los procesos educativos no pasa necesariamente por una adaptación desde preceptos islámicos de toda la disciplina como han apuntado algunos autores y autoras (Ragab, 2016) para el caso de los países islámicos. Ni siquiera que la intervención educativa tenga que ponerse en práctica a través de educadoras y educadores

musulmanes. Se trataría más bien de formar a los y las profesionales para que incorporen esa dimensión a sus prácticas de intervención como un recurso para conectar con las personas usuarias y proporcionarles itinerarios de intervención que generen una mayor motivación. En el caso estudiado se ha visto que existen puntos en común entre la filosofía que existe detrás de la intervención social y el islam. El islam puede proporcionar una noción de disciplina significativa y útil para poner orden en el proyecto vital de estos adolescentes. Esta conexión también ha sido puesta de manifiesto por autores como Ahmed *et al.* (2017).

También sería interesante facilitar las prácticas religiosas de los y las menores de manera que no entren en contradicción con las normas de los centros. Buscar ubicaciones en el entorno urbano para los centros de menores facilitaría no sólo el contacto con las comunidades islámicas sino la inserción social de los y las menores en un sentido amplio. Es poco realista pretender que adolescentes que han crecido en una cultura diferente se integren si se les segrega espacialmente privándoles del contacto con la sociedad de acogida.

La segunda dimensión del islam que interesa analizar es la colectiva. A lo largo de las entrevistas se ha observado que la comunidad musulmana puede servir como apoyo a la socialización de los y las menores y como sostén ante situaciones de vulnerabilidad que se dan especialmente cuando los y las menores cumplen la mayoría de edad y tienen que abandonar los centros de acogida. Desde el punto de vista del enfoque ecosistémico de la intervención social (Mattaini y Meyer, 2002), el proceso educativo está orientado a que las personas usuarias desarrollen una serie de conexiones con su entorno que les permitan tener un desarrollo personal satisfactorio. En el caso de los menores marroquíes, se ha puesto de manifiesto que su situación de aislamiento social se produce incluso en relación a las comunidades musulmanas asentadas en Bizkaia. En otros estudios (Barba del Horno, 2020; Fundación EDE, 2011) se ha observado que la pertenencia a estas redes es un factor que disminuye la vulnerabilidad de los y las jóvenes una vez que abandonan los centros de acogida porque proporcionan recursos como dinero, alimento, acceso a vivienda o contactos para conseguir un empleo. El capital social derivado de la pertenencia a estas redes es por lo tanto un factor de protección ante situaciones de vulnerabilidad.

Esto es especialmente importante teniendo en cuenta que actualmente los programas públicos desatienden de manera importante a una parte de las personas menores no acompañadas una vez cumplida la mayoría de edad (Miquel, 2019; Palma-García *et al.*, 2019). Aunque en el caso de Bizkaia existen programas para mayores de edad que acogen a parte de los y las menores, estos programas son selectivos y temporales. Solamente una parte de los menores pueden acceder porque las plazas son limitadas ya que, a diferencia de los menores, la ley no obliga la acogida de los mayores de edad en situación de desamparo. Además estos programas tienen una duración limitada que en muchos casos es insuficiente para conseguir la inserción en el mercado laboral y el acceso a la vivienda. Por todo ello una parte de las personas queda desatendida y en situación de desamparo (Moreno Márquez y Fernández Aragón, 2020), de manera que la indigencia es una condición relativamente común entre los y las menores no acompañados/as una vez que cumplen la mayoría de edad.

En estas situaciones de vulnerabilidad la pertenencia a redes sociales que proporcionen un apoyo material básico puede ser la diferencia entre poder salir adelante y conseguir una inserción social adecuada o caer en el abismo de la exclusión.



Se ha puesto de manifiesto, por lo tanto, que la dimensión religiosa es relevante en el diseño de la intervención con menores de religión musulmana y que ha sido insuficientemente tratada en el caso de los menores marroquíes en Bizkaia. En este sentido, podría resultar interesante que las y los educadores que intervienen con menores tuvieran unos conocimientos básicos de la religión islámica que les sirvieran para ayudar a los y las menores a dar significado a la intervención educativa desde una base y unos valores más conectados a su identidad cultural.

Sería interesante, también, que las prácticas de intervención se pudiesen definir teniendo en cuenta la importancia que pueden llegar a tener las comunidades islámicas para los y las menores e intentando algún tipo de colaboración con estas entidades. Es cierto que las comunidades islámicas son diversas y se da la situación de que algunas de ellas tienden a favorecer visiones del mundo que redundan en un mayor aislamiento respecto al resto de la sociedad. Estaría, en este caso, en manos de las instituciones decidir con que comunidades trabajar en función de que estas tengan visiones pluralistas de la sociedad que sean compatibles con el desarrollo de las capacidades humanas de las personas. Excluir a estas comunidades del trabajo educativo revela en gran medida un prejuicio contra el islam, toda vez que gran parte de los programas de intervención con menores y jóvenes musulmanes/as son gestionados por organizaciones vinculadas a la iglesia católica.

La colaboración con las entidades islámicas es, además, una línea de trabajo que está parcialmente abierta por el Gobierno Vasco que aprobó en 2008 el Programa de Actuación para promover la convivencia junto a la comunidad islámica en el que se contempla la colaboración con las comunidades islámicas con el objetivo de combatir la islamofobia, la xenofobia y el terrorismo islámico; pero experiencias de este tipo podrían tener mayor incidencia si se vinculan a prácticas concretas, como la intervención social, que generen relaciones continuadas desde abajo en lugar de encuentros puntuales a nivel institucional.

## 6. REFERENCIAS

- Ahmed, S. R., Amer, M. M. & Killawi, A. (2017). "The ecosystems perspective in social work: Implications for culturally competent practice with American Muslims». *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 36(1-2), 48-72. <https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1311245>
- Al-Krenawi, A. & Graham, J. R. (2000). "Islamic theology and prayer: Relevance for social work practice». *International Social Work*, 43(3), 289-304. <https://doi.org/10.1177/002087280004300303>
- Aranguren, M. R. (2011, marzo 7). "Aquí no entran negros ni moros". *Pikara magazine*. Recuperado de: <https://www.pikaramagazine.com/2011/03/aqui-no-entran-negros-ni-moros-personas-de-distintos-origenes-intentan-entrar-a-los-mismos-bares-de-copas-en-bilbao-ocho-de-los-nueve-visitados-discriminan-bajo-criterios-racistas-se-trata-de-una//> (14/12/2021).
- Ararteko (2005). *Situación de los Menores Extranjeros No Acompañados en la CAPV*: Informe Extraordinario del Ararteko al Gobierno Vasco. [https://www.ararteko.eus/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/1\\_10\\_3.pdf](https://www.ararteko.eus/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/1_10_3.pdf)
- Ararteko (2011). *Infancias vulnerables*. Informe Extraordinario del Ararteko al Gobierno Vasco. [https://www.ararteko.eus/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/1\\_2354\\_3.pdf](https://www.ararteko.eus/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/1_2354_3.pdf)
- Barba del Horno, M. (2019). Los menores marroquíes en Bizkaia, un colectivo en cuarentena social. *Inguruak: Soziologia eta zientzia politikoaren euskal aldizkaria = Revista vasca de sociología y ciencia política*, 67, 1-21. <http://dx.doi.org/10.18543/inguruak-67-2019-art01>
- Barba del Horno, M. (2020). Campo étnico, polos de capital y estrategias: El caso de los jóvenes marroquíes en Bizkaia. *Barataria: revista castellano-manchega de ciencias sociales*, 27, 121-139. <https://doi.org/10.20932/barataria.v0i27.518>
- Díaz, B. & Fantova, J. (1998). *El color de la sospecha. El maltrato policial a personas inmigrantes en el barrio de San Francisco (Bilbao)*. Likiniano Elkarte.
- Fernández, B. & Barba del Horno, M. (2014). Los jóvenes inmigrantes marroquíes en el sistema educativo de Bizkaia: Diferentes inserciones y sus efectos en términos de capital social. *Inguruak. Revista vasca de sociología y ciencia política*, 57-58, 2595-2606. <http://dx.doi.org/10.18543/inguruak-67-2019-art01>
- Furness, S., & Gilligan, P. (2010). *Religion, Belief and Social Work: Making a Difference*. The Policy Press.
- Ghafournia, N. (2017). Muslim women and domestic violence: Developing a framework for social work practice. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 36(1-2), 146-163. <https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1313150>
- Glaser, B. G. & Strauss, A. L. (2009). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Transaction Publishers.
- Gozalo, A. Jiménez, E., & Vozmediano, L. (2010). *¿Menores o extranjeros? Análisis de las políticas de intervención sobre menores extranjeros no acompañados*. Publicación del Ararteko. [https://www.ararteko.eus/sites/default/files/2021-12/1\\_2226\\_3.pdf](https://www.ararteko.eus/sites/default/files/2021-12/1_2226_3.pdf)

Hodge, D. R. (2005). Social Work and the House of Islam: Orienting Practitioners to the Beliefs and Values of Muslims in the United States. *Social Work*, 50(2), 162-173. <https://doi.org/10.1093/sw/50.2.162>

Markez Alonso, I. & Pastor Ruiz, F. (2010) Menores Extranjeros No Acompañados (MENA), un colectivo especialmente vulnerable ante las drogas. *Zerbitzuan: Gizarte zerbitzuetarako aldizkaria = Revista de servicios sociales*, n.º 48 (2010): 71-85. <http://www.zerbitzuan.net/documentos/zerbitzuan/Menores%20extranjeros%20no%20acompanados.pdf>

Mattaini, M. A. & Meyer, C. H. (2002). The ecosystems perspective: Implications for practice. En M. A. Mattani, C. T. Lowery, & C. H. Meyer (Eds.), *Foundations of social work practice: A graduate text* (pp. 16–27). National Association of Social Workers.

Miquel, M. V. (2019). La mayoría de edad: Un mal sueño para los menores extranjeros no acompañados. *Cuadernos de Derecho Transnacional*, 11(1), 571-602. <https://doi.org/10.20318/cdt.2019.4633>

Moreno Márquez, G. & Fernández Aragón, I. (2020). Sinhogarismo y jóvenes extranjeros en Bilbao: La atención en un contexto de desbordamiento múltiple y secuencial de los recursos. *Zerbitzuan: Gizarte zerbitzuetarako aldizkaria = Revista de servicios sociales*, 70, 61-70. [http://www.zerbitzuan.net/documentos/zerbitzuan/Sinhogarismo\\_jovenes\\_extranjeros.pdf](http://www.zerbitzuan.net/documentos/zerbitzuan/Sinhogarismo_jovenes_extranjeros.pdf)

Palma-García, M. de las O., Mosquera, A. C. R. & González, C. L. V. (2019). Jóvenes inmigrantes extutelados. El tránsito a la vida adulta de los menores extranjeros no acompañados en el caso español. *EHQUIDAD. Revista Internacional de Políticas de Bienestar y Trabajo Social*, 12, 31-52. <https://doi.org/10.15257/ehquidad.2019.0009>

Quiroga, V., Alonso, A., & Soria, M. (2009). *Sueños de bolsillo. Menores Migrantes No Acompañados en el País Vasco*. Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco. [https://www.observatoriodelainfancia.es/ficherosoia/documentos/3414\\_d\\_Suenos\\_de\\_bolsillo.pdf](https://www.observatoriodelainfancia.es/ficherosoia/documentos/3414_d_Suenos_de_bolsillo.pdf)

Ragab, I. A. (2016). The Islamic perspective on social work: A conceptual framework. *International Social Work*, 59(3), 325-342. <https://doi.org/10.1177/0020872815627120>

Ruiz Vieyetz, E. J. & Arregi Olaizola, J. (Eds.). (2010). *Pluralidades latentes: Minorías religiosas en el País Vasco*. Icaria Editorial.

Setién, M. L. y Barcelo, F. (2007). La atención a los MENAs en el País Vasco. Modelos de intervención y luces y sombras en el sistema de acogida. *Actas del Coloqui Internacional: "La migración de Menores extranjeros no Acompañados en Europa"*. Poitiers 11-12 octubre 2007.