

La gestió del pluralisme religiós al Canadà.

Un estudi comparat en relació a Catalunya i l'Estat espanyol

Àlex Seglers



*To Father Luc Tardif (O.M.I.),
my best friend in Canada.*

LA GESTIÓ DEL PLURALISME RELIGIÓS AL CANADÀ **Un estudi comparat en relació a Catalunya i l'Estat espanyol**

SEGLERS, A l e x

I. INTRODUCCIÓ

1. Dels orígens a la *Constitution Act* de 1867
2. El trànsit de l'*strategic duopoly* al *third element*: l'*Eastern non-Christian*

II. FEDERALISME I REGULACIÓ DEL PLURALISME RELIGIÓS

1. La incidència del sistema federal canadenc en els afers religiosos
2. La regulació de la llibertat religiosa al Canadà

III. MULTICULTURALISME I LLIBERTAT RELIGIOSA

1. El consens polític i jurídic entorn el "multiculturalisme liberal" canadenc
 - 1.1 *El naixement del "multiculturalisme liberal" canadenc*
 - 1.2 *La concreció jurídica del "multiculturalisme liberal": l'article 27 de la Canadian Charter of Rights and Freedoms*
 - 1.3 *El reflex jurídic de l'article 27 en la llibertat religiosa*
2. El cas dels mennonites, hutterites i doukhobors
3. La integració social i els límits de la llibertat religiosa
 - 3.1 *La integració social com a contracte moral. El cas del Quebec*
 - 3.2 *Els límits de la llibertat religiosa*

IV. EL MODEL CANADENC DE GESTIÓ DEL PLURALISME RELIGIÓS

1. El concepte jurídic de religió i l'essència de la llibertat religiosa
2. El principi d'igualtat religiosa i la no discriminació
3. Religió i ensenyament

4. La cooperació econòmica amb els grups religiosos
5. Les objeccions de consciència als tractaments mèdics. Especial referència als Testimonis Cristians de Jehovà
6. Espai públic i simbologia religiosa
7. El proselitisme religiós
8. Les relacions laborals i la tècnica de la *reasonable accomodation*
 - 8.1 *El cas O'Malley v. Simpson Sears*
 - 8.2 *Els límits de la reasonable accomodation*
 - 8.2.1 *L'exigència professional normal*
 - 8.2.2 *El perjudici excessiu o undue hardship*
9. Els costos del pluralisme religiós
10. La religió com a *style of life*
11. El secret religiós

V. CONCLUSIONS: UNA PERSPECTIVA COMPARADA ENTRE CANADÀ I L'ESTAT ESPANYOL. ESPECIAL REFERÈNCIA A CATALUNYA

BIBLIOGRAFIA

LA GESTIÓ DEL PLURALISME RELIGIÓS AL CANADÀ

Un estudi comparat en relació a Catalunya i l'Estat espanyol

I. INTRODUCCIÓ

Sempre s'ha dit que el Canadà és un Estat format per dues nacions culturalment distintes, amb les seves respectives llengües (l'anglesa i la francesa) i religions (la protestant i la catòlica). Si bé això és cert, en els darrers anys semblant afirmació pot ser perfectament matisada, ja que els fluxos migratoris estan trastocant la “foto fixa” dels seus orígens.

1. Dels orígens a la *Constitution Act* de 1867

El pacte constitucional canadenc s'explica, entre altres factors, per la influència del fet religiós dels primers colons, que va ser important a l'hora de donar forma política a la convivència plural del Canadà. Resulta, doncs, plenament necessari capbussar-se ni que sigui breument en la història política canadenca per cercar la noció de llibertat religiosa que ens ha arribat reflectida en la jurisprudència i en els textos legals, en tant que expressió d'una determinada actitud davant la gestió política del fenomen religiós.

D'antuvi, en arribar l'explorador Jacques Cartier, l'any 1534, en nom del rei de França, Lluís XIII, es barrejà tant l'aventura comercial com les arrels catòliques. Aquest primerenc binomi persisteix i s'intensifica a partir de l'any 1608, quan Samuel de Champlain funda definitivament la Colònia de la Nova França, subjecta a les lleis dels reis francesos.

A partir del 1611 comencen a arribar els ordes religiosos (Jesuites, Caputxins, Sulpicians, etc.), i a mesura que el comerç i la població augmenten, la presència de l'Església catòlica també ho fa, i no només en l'administració dels sagraments i el control religiós, sinó en els afers de caràcter temporal. Per alguns historiadors, la incipient *New France* ha estat definida com un sistema teocràtic d'organització social (Kok-Tang Wan, William 1989:31).

Les característiques principals eren l'absència de llibertat religiosa i unes normes de convivència basades en el codi moral catòlic. Així, la blasfèmia, la beguda la no assistència als oficis religiosos eren considerats

fets punibles, és a dir, delictes. El protestantisme estava proscriu, i l'ensenyament era controlat totalment per l'Església catòlica i els ordes religiosos.

El primer bisbe, Laval, que arribà el 1659, es convertí en el governador *de facto* fins el 1665. En aquesta tessitura, l'Església ostentava i exercia el monopoli del poder religiós i polític, que persistí durant tot el període anterior a la conquesta britànica. Els motius que expliquen aquest tipus de teocràcia política són tres. Primerament, la dependència colonial de la monarquia catòlica francesa, rival de l'anglesa. Segonament, la revocació de l'Edicte de Nantes (1685), que no tolerà a França els hugonots i endurí la convivència religiosa. I, tercerament, perquè les tendències galicanistes (favorables a la creació d'una Església catòlica francesa) no arribaren al Nou Continent degut al paper del bisbe Laval, ministre de culte més fidel als designis vaticans que als de la monarquia francesa. Alguns han vist en la figura del bisbe Laval el primer ultramontanisme del Nou Continent (*Ibid.*, 33).

Un cop s'inicià la conquesta britànica, que desembocaria en la victòria anglesa a la Guerra dels Set Anys, la pau arribà finalment amb la signatura del Tractat de Paris (1759). El tractat, si bé posà fi al sistema de monopoli catòlic en els afers temporals i espirituals, va permetre als catòlics francesos gaudir d'una certa llibertat de culte però limitada a les lleis britàniques. També es garantí la seguretat dels sacerdots i el manteniment de les propietats de l'Església.

Però el tractat significà un cop molt dur per a l'estatus de l'Església catòlica, que passà de l'absoluta llibertat d'actuació a la tolerància vigilada. A més, s'elaboraren les *Colonial Instructions* (1763) del Governador James Murray, l'objectiu de les quals era introduir progressivament l'Església Anglicana en el territori de la *New France*. D'aquesta forma es controlava un poderós element institucional de cohesió francesa, com era l'Església catòlica, i s'encerclava la presència francòfona als àmbits rurals, tot deixant els beneficis del comerç al capitalisme urbà dels colons protestants.

El reforçament dels estatus religiosos, especialment el de l'Església Anglicana, s'incrementà poc després amb la *Quebec Act* (1774). Aquesta Carta, que respectava la llibertat de culte dels catòlics, oficialitzà el protestantisme i persistí en la supremacia del Rei d'Anglaterra. El text s'havia configurat com una espècie de Carta Magna per a tots els habitants del Quebec, i fou necessària perquè les autoritats volien definir les adscripcions religioses dels colons, ja que els altres territoris de la futura Canadà començaven a rebre intenses transferències demogràfiques.

L'arribada dels nous colons, majoritàriament anglòfons, va anar paral·lel a l'establiment d'esglésies protestants fora del Quebec: el 1758 l'Església d'Anglaterra s'establí a Nova Escòcia, que havia estat cedida pels francesos als anglesos en virtut del Tractat d'Utrecht, el 1713. I també

s'instal·laren altres confessions, com els quàquers, els calvinistes o els luterans als quals es garantí la llibertat de culte.

L'*ethos* religiós del primer Canadà és, doncs, inqüestionable. No només abans de la conquesta britànica, amb presència catòlica, sinó també posteriorment, quan el domini polític canvià de direcció tot beneficiant els protestants anglesos. Dues lleis reflectiren la complexitat religiosa del Canadà. En primer lloc, la *Quebec Act*, que com hem vist evità l'anglicanització del Quebec malgrat les pressions dels *Loyalists*. I, en segon lloc, la *Constitution Act* (1791), que accentuà l'estatus de l'Església d'Anglaterra i dividí el Canadà en dos zones religiosoterritorials l'*Upper* i el *Lower*, el primer amb predomini protestant i el segon amb predomini catòlic.

Anys després, es produïren altres normes i lleis reguladores del fet religiós, però des d'una perspectiva respectuosa de la llibertat. La *Constitution Act* (1867) i abans la *Freedom of Worship Act* (1851) declararen la llibertat de cultes i l'aconfessionalitat. Alguns autors creuen que aquesta llei inaugura una paradoxa que encara persisteix avui dia: d'una banda, prohibí legalment la concessió a les esglésies d'estatus específics, i, de l'altra, s'acceptà que la societat canadenca no era indiferent a la religió, perquè el fet religiós permea les institucions polítiques.

La transcendència de la *Constitution Act* és important per dos motius. Primerament, perquè explicita la llibertat i la igualtat religioses amb rang constitucional i, segonament, perquè crea la Confederació canadenca, formada pels representants de les quatre primeres províncies (Ontario, Quebec, Nou Brunswick i Nova Escòcia), a les quals s'aniran afegint més tard la resta: Manitoba el 1870, British Columbia el 1871, Prince Edward Island el 1873, Alberta el 1905, Saskatchewan el 1905 i Terranova el 1949.

2. El trànsit de l'*strategic duopoly* al *third element*: l'*Eastern non-Christian*

Malgrat el pluralisme religiós que des dels inicis de la Confederació anà conformant el Canadà, el cert és que aquella diversitat religiosa responia a una mateixa cosmovisió cristiana, ja fos en versió protestant o catòlica. Serà, però, a partir dels anys seixanta quan entri en escena un nou factor, anomenat *other cultural groups* o també *third element*.

Amb aquesta expressió, adoptada l'any 1963 al si de la *Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism*, es designa les noves minories religioses i ètniques que actuen com a contrapès del protestantisme i del catolicisme, duopoli històricament dominant a nivell cultural i religiós (J. F. Day, Richard 2000:179 i seg.) El tercer element abasta diferents religions englobades dintre de la categoria *Eastern non-*

Christian: islam, jainisme, baha'isme, judaisme, sintoisme, zoroastrisme, taoisme, sikhisme, hinduisme, budisme, confucionisme, etc.

Es calcula que, dels aproximadament 30 milions de canadencs, al voltant de 2 milions pertanyen a alguna d'aquestes confessions. La integració del pluralisme religiós, juntament amb el reconeixement de les demandes històriques dels aborígens, així com la proliferació de nous moviments religiosos en els darrers anys, començaren a posar a prova les previsions constitucionals de 1867, pactades pels "parets fundadors" catòlics i protestants.

Per això, quan l'any 1982 s'aprovà la nova *Constitution Act*, que incloïa la *Canadian Charter of Rights and Freedoms*, es reconegué a l'article 2(a) la llibertat religiosa i de consciència com la primera de les llibertats fonamentals, al temps que s'introduí com a peculiar novetat una concreció jurídic-interpretativa del multiculturalisme (article 27), que analitzarem al capítol 3, perquè la litigiositat *in re religiosa* ha estat un dels eixos centrals que han mostrat les virtualitats de l'article 27.

D'altra banda, si la política multicultural canadencs és factible, això no es deu únicament a les migracions de les últimes dècades. Les raons són també històriques, car el pluralisme canadenc (gràcies a la inicial presència francesa i anglesa), no es va orientar mai ni en una direcció igualitarista ni tampoc en una espècie de *melting pot*. A diferència dels Estats Units, el *Canadian Mosaic* o, si es vol, la "metàfora del mosaic" (*Ibid.*, 149) ja feia referència a un enrajolat de cultures i religions... però amb un sentit comunitari fonamentat en la tolerància recíproca i en la intervenció estatal, lluny de la neutralitat neoliberal de l'Estat. En el terreny religiós, el "mur de separació" entre l'Església i l'Estat ha sigut més teòric que real.

II. FEDERALISME I REGULACIÓ DEL PLURALISME RELIGIÓS

Aquest desig de participar en la gestió del fet religiós és clàssic en la història de les configuracions dels Estats, de les nacions i dels nacionalismes moderns, com ens ha demostrat la història d'autoafirmacions de les diferents estructures del govern territorial.

EDUARD BAJET

En aquest segon capítol abordarem la relació que es produeix entre el federalisme i la regulació dels afers religiosos. Perquè com veurem, a ningú no se li escapa que el volum competencial de les províncies les hi permet endegar actuacions polítiques i legislatives tendents a ensenyar adequadament el pluralisme religiós. En segon lloc, assenyalaré les principals disposicions normatives que regulen la llibertat religiosa, amb una explícita referència a la legislació quebequesa.

1. La incidència del sistema federal canadenc en els afers religiosos

A l'hora de comparar la distribució territorial del poder polític entre Canadà i l'Estat espanyol, es constata que una de les principals característiques del model territorial canadenc és la seva relativa asimetria que, a la pràctica, comporta que l'estatut jurídic de les províncies no sigui exactament igual.

El cas del Quebec és paradigmàtic. La identitat pròpia, basada en trets culturals, lingüístics i religiosos, juntament amb la recepció del Codi Civil francès (distinta de la tradició jurídica del *common law*), fan del Canadà un Estat binacional i bijurídic, amb ordenaments distints. A diferència de la simetria, que concep la distribució territorial del poder sobre unes bases d'igualtat jurídica tot marginant els trets culturals o nacionals, l'asimetria, per contra, assenyala que la pluralitat de nivells d'autonomia al si d'un mateix Estat federal pot resultar factible, sempre i quan es possibiliti el funcionament del conjunt tot respectant els trets culturals i nacionals de cadascuna de les unitats federades.

Certament, no podem dubtar de l'heterogeneïtat canadenca, i no només a nivell nacional, sinó també a nivell cultural i religiós. Així, pel que respecta al nacionalisme, hom troba en l'acomodació federal asimètrica una de les solucions i, pel que fa a la diversitat religiosa i cultural, hom troba en la "política del reconeixement" una garantia per al manteniment de la diferència.

Ara bé, com afecta a la gestió dels afers religiosos la distribució competencial? Abans de respondre a aquesta pregunta, convé esmentar les característiques principals que emmarquen la *Constitution Act* de 1982.

És sabut que entre les intencions polítiques del primer ministre Pierre-Elliott Trudeau figurava assolir un reforçament del civisme, entès com la lleialtat dels ciutadans canadencs a les institucions nacionals del Canadà i així debilitar les forces centrífugues provincials encapçalades per Quebec. Segons l'opinió de diversos analistes i politòlegs, el decurs del temps confirma que la *Constitution Act* s'ha mostrat com un instrument uniformitzador.

Per exemple, es reforça el paper del Tribunal Suprem els membres del qual són formats en la tradició del *common law* i no pas en el Dret codificat francès. I també s'estableixen, pel que fa als drets i deures fonamentals (entre els quals destaca la llibertat religiosa) uns paràmetres homogenis en tot l'Estat: són els *national standards for the protection of civil liberties*.

En matèria d'afers religiosos no existeix cap previsió competencial *ad hoc*, ni als textos constitucionals del Canadà ni a l'Estat espanyol. El fet religiós, o més ben dit, les projeccions normatives dels drets que conformen

la llibertat religiosa i de consciència, desemboquen horitzontalment pel conjunt de títols competencials la gestió dels quals correspon principalment a les províncies (aquí comunitats autònomes).

Tanmateix, i com veurem al capítol quart, cal tenir present que en el sistema federal canadenc les províncies posseeixen un *quantum* de poder polític més elevat que Catalunya en algunes de les matèries que afecten decisivament la projecció civil del fet religiós. Per exemple, en l'ensenyament, els impostos, el registre de les *charitable organizations* (que inclou les confessions religioses) i, sobretot, en la regulació de la llibertat religiosa, car es permet que els parlaments provincials puguin normar els drets fonamentals dels ciutadans, sempre i quan l'esmentada regulació sigui raonable i justificable en el marc d'una societat lliure i democràtica.

2. La regulació de la llibertat religiosa al Canadà

El conjunt normatiu que afecta la llibertat religiosa i les seves manifestacions socials és, com assenyala Margaret H. Ogilvie (1996:77) conseqüència de la història canadenca. Canadà és un país de diàfana cosmovisió cristiana que, tot i la irrupció dels *other cultural groups*, participa de la concepció liberal i democràtica dels drets fonamentals, plasmada en concrecions jurídiques liberalcomunitaristes. A banda de les disposicions legislatives històriques, que hem vist al llarg del capítol anterior, i que responien a un context social i polític preconfederatiu, actualment el text normatiu bàsic és la *Canadian Charter of Rights and Freedoms* de 1982.

En el seu preàmbul, cal destacar una menció certament sorprenent: la referència a la supremacia de Déu. En concret, s'assenyala que Canadà ha estat "*founded upon principles that recognize the supremacy of God and the rule of law*". Aquesta frase va ser el resultat de les pressions dutes a terme pel lobbie de cristians evangèlics.¹

Juntament amb el preàmbul, cal remarcar quatre articles que mostren la importància que tenen, per al legislador canadenc, els drets fonamentals i la llibertat religiosa i de consciència. En primer lloc, l'article 1 assenyala que la Carta Canadenca de Drets i Llibertats "*guarantees the rights and freedoms set out in it subject only to such reasonable limits by law as can be demonstrably justified in a free and democratic society*". És a dir, es reconeix l'efecte expansiu dels drets humans, que únicament podran restringir-se a partir dels límits que imposi una llei, límits que hauran de ser

¹ La incorporació d'aquesta frase, que ha tingut conseqüències jurídiques, recorda molt la polèmica provocada per Lionel Jospin en rebutjar del preàmbul de la nova Carta Europea de Drets Fonamentals el terme "tradició religiosa". Al respecte, vegeu l'article d'opinió del filòsof Henri Pena-Ruiz, *Le Monde*, 7-12-2000.

“raonables” dins el marc d’una societat lliure i democràtica. Sobre aquesta qüestió hi tornarem més endavant, quan analitzem l’essència de la llibertat religiosa segons la jurisprudència del Tribunal Suprem.

En segon lloc, el constituent canadenc situa en la primera posició de les llibertats públiques la llibertat religiosa. Així, a l’article 2 es consigna que: *“Everyone has the following fundamental freedoms: a) freedom of conscience and religion; b) freedom of thought, belief, opinion and expression, including freedom of the press and other media of communication; c) freedom of peaceful assembly; and d) freedom of association”*. Pel que fa al tractament jurídic entre la llibertat de consciència i la llibertat religiosa, la tendència que ha seguit el Tribunal Suprem al respecte és similar a la dels tribunals americans i europeus. Aquesta rau en una progressiva “expansió funcional” del concepte jurídic de religió, degut a l’influx de dos fenòmens propis de les societats postmodernes i seculars: la “desnaturalització” i la “desinstitucionalització” del fet religiós.²

En tercer lloc, l’article 15 confirma el principi d’igualtat en termes idèntics als textos internacionals. En el seu primer paràgraf, ho fa des d’una visió estrictament formal i neutral: *“Every individual is equal before and under the law and has the right to the equal protection and equal benefit of the law without discrimination and, in particular, without discrimination based on race, national or ethnic origin, colour, religion, sex, age or physical disability”*. I en el segon, des d’una visió d’*affirmative action* o promotora, basada en: *“Subsection (1) does not preclude any law, program or activity that has as its object the amelioration of conditions of disadvantaged individuals or groups including those that are disadvantaged because of race, national or ethnic origin, colour, religion, sex, age or mental or physical disability”*.

En quart lloc, l’article 27, que és la primera concreció jurídica de la multiculturalitat, al menys des d’un terreny interpretatiu: *“This Charter shall be interpreted in a manner consistent with the preservation and enhancement of the multicultural heritage of Canadians”*. És interessant destacar la relació entre aquesta disposició i la llibertat religiosa, ja que

² El propi objecte formal del Dret eclesiàstic s’encarrega de l’estudi de les projeccions civils del fet religiós, però també d’aquelles altres manifestacions ètiques i morals que tenen en la vida de les persones una importància similar a la religió.

La “desnaturalització” del fet religiós comporta que el tradicional centre de gravetat de la religió (Déu) s’ampliï fins a protegir altres creences no teistes.

La “desinstitucionalització”, per la seva banda, implica que quan es produeix una col·lisió entre la norma estatal i la conducta d’un ciutadà motivada per raons morals, el Dret de l’Estat no demana un suport institucional (una confessió, una declaració del ministre de culte, un codi moral, etc), sinó que simplement es conforma amb el judici de consciència personal del ciutadà, independentment de si està adscrit a una confessió.

sembla que, per via obliqua, s'ha mostrat decisiva a l'hora de protegir determinades expressions i pràctiques de tipus religiós, distintes de les professades per la societat dominant.

Tanmateix, sis anys després es va elaborar la *Canadian Multiculturalisme Act* de 1988, que en el seu article 3.1 instava els governs a desenvolupar l'article 27: "*a) recognize and promote the understanding that multiculturalism reflects the cultural and racial diversity of Canadian society; b) recognize and promote the understanding that multiculturalism is a fundamental characteristic of Canadian heritage and identity; [...] d) recognize the existence of communities whose members share a common origin and their historic contribution to Canadian society, and enhance their development...*".

Val a dir que, en puritat, la política multicultural mai no va ser ben rebuda pels nacionalistes quebequesos, ja que entrellucaven unes intencions que pretenien subliminarment diluir l'especificitat francòfona en el magma pluricultural canadenc. Així, molts pensen que el multiculturalisme intenta equiparar-los al mateix rang dels aborígens i dels *other cultural groups*.³

Finalment, és important remarcar que també algunes províncies han legislat en matèria de llibertat religiosa i drets humans. Seria el cas del Quebec amb *La Charte des droits et libertés de la personne du Québec*, adoptada per llei de l'Assemblea Nacional de 27 de juny de 1975. En el seu preàmbul, es pot llegir que la Carta és el símbol dels valors de la societat quebequesa; i, a l'article 3, que "*Toute personne est titulaire des libertés fondamentales telles la liberté de conscience, la liberté de religion, la liberté d'opinion, la liberté d'expression, la liberté de réunion pacifique et la liberté d'association*". Veiem novament com, situades en primer terme, destaquen la llibertat de consciència i de religió.

III. MULTICULTURALISME I LLIBERTAT RELIGIOSA

La llibertat religiosa resulta –també avui dia, i no només en la història del constitucionalisme– la llibertat primera i primordial, una espècie de banc de proves que certifica l'estat de salut dels drets humans en un país o en una regió del món.

RAFAEL NAVARRO-VALLS

És sabut que el repte que suposa per a les democràcies occidentals la integració del creixent nombre de moviments de pluralisme cultural, en bona part fruit dels fluxos migratoris, s'inicià a nivell teòric i pràctic al Canadà. L'estudi del multiculturalisme aborda el vincle entre el concepte de ciutadania, en tant que pilar indiscutible del sistema liberal democràtic, i

³ També altres províncies, com la Colúmbia Britànica, comencen a qüestionar-se el paper "artificial" d'Ottawa. Per alguns, això mostra la fragilitat del sistema polític del Canadà.

la interculturalitat, és a dir: la inel·luctable interrelació que es produeix entre les diverses cultures i religions que coexisteixen al si dels Estats.

En el rerafons del debat, hom observa que l'estatus de ciutadà, o la categoria de ciutadania, no pot copsar-se únicament a partir d'un conjunt/catàleg de drets i deures universals, sinó que també cal entendre que en aquest concepte de ciutadà o de ciutadania batega una identitat, un marc de pertinences nacionals, culturals, ètniques i religioses que conformen el sentit existencial de les persones. Evitar que les identitats dels ciutadans no restin al marge de la comunitat política i, així, se sentin integrats, és l'objectiu central de la política del reconeixement multicultural.

El problema *a priori* que dona lloc a l'exclusió rau en què el concepte de ciutadà o ciutadania s'ha construït des d'una determinada visió occidentalocèntrica i universalista, entorn de la cultura dels grups hegemònics dels respectius Estats. El resultat d'aquest procés ha motivat que, per als grups minoritaris, el gaudi de "drets" es vivifiqui sota una forta pressió envers l'assimilació cultural. I això, certament, té dos efectes negatius. Primerament, es dificulta la integració d'aquestes minories, ja que per al multiculturalisme la identitat és un element cabdal que assegura el desenvolupament de l'autonomia individual. I, segonament, en assimilar-les, empobreix la convivència plural i aboleix tota la riquesa que dimana de la diversitat de cultures.

Per als teòrics del multiculturalisme, i el Canadà l'exemple més palmari, el repte consisteix a revisar el concepte tradicional de ciutadania liberal democràtica, per així poder acomodar en les millors condicions possibles aquest nou *demos*. En aquest capítol analitzarem algunes de les principals acomodacions *in re religiosa*.

1. El consens polític i jurídic entorn el "multiculturalisme liberal" canadenc

L'objectiu d'aquest capítol és copsar la relació entre l'article 27 de la *Canadian Charter of Rights and Freedoms*, en tant que disposició amb vitalitat jurídica que protegeix l'herència multicultural dels ciutadans del Canadà, i la pertinença religiosa, en tant que element essencial que atorga sentit a la cultura societària dels individus. Recordem que la cultura societària és aquella "que proporciona als seus membres unes maneres de viure significatives que es despleguen per tota la gamma de les activitats humanes, incloent-hi la vida social, educativa, religiosa, recreativa i econòmica, i que abracen tant l'esfera pública com la privada [i compren] no tan sols uns valors i una memòria del passat compartits, sinó també unes institucions i unes pràctiques comunes" (Kymlicka, Will 1999:102).

L'article 27 s'inscriu en el marc del "culturalisme liberal"; implica que els Estats democràtics no solament han de donar suport al conjunt de drets civils i polítics de la ciutadania, que estan protegits en totes les democràcies liberals, sinó que també han d'adoptar diverses polítiques o drets específics que miren de reconèixer i integrar les identitats diferenciades i les necessitats dels grups etnoculturals. El culturalisme liberal s'expressa en dues direccions: mitjançant el "nacionalisme liberal" (quan afecta les nacions i pobles), o mitjançant el "multiculturalisme liberal" (quan afecta els grups culturals no nacionals, com seria el cas de les minories religioses).

1.1 El naixement del "multiculturalisme liberal" canadenc

El culturalisme liberal sosté que tant el reconeixement de la diversitat nacional, cultural i religiosa, com la garantia de conservar i mantenir la pròpia especificitat identitària, lluny de l'exclusió comporta la *participació inclusiva* en els valors constitucionals comuns. Reconeixement i garantia, doncs, són els dos termes decisius de qualsevol política de la diferència.

El culturalisme, si bé treu de la filosofia liberal la noció d'igualtat formal/individual reconeguda a tots els ciutadans independentment de l'estatus social, del sexe, de la religió, del lloc de naixement, etc., també és cert que la posa en relació amb una noció més comunitària de la convivència, que cerca la igualtat entre les distintes comunitats culturals. Un dels exemples més diàfans el trobem en l'aprenentatge de la llengua d'origen. Si un alumne de la societat majoritària té el dret a aprendre la seva llengua, un alumne immigrant d'una comunitat minoritària també hauria de poder estudiar a l'escola la seva llengua originària. Aquest clàssic exemple, també pot traslladar-se al terreny religiós. I de fet així ha estat al Canadà, com veurem en el proper apartat pel que fa a la problemàtica sobre la commemoració de festivitats.

El gaudi del dret es troba lligat a la identitat nacional, cultural o religiosa de l'individu, sent l'objectiu del culturalisme liberal anivellar les desigualtats d'exercici dels drets i llibertats reconeguts, tant a nivell individual com comunitari, és a dir, entre comunitats majoritàries i comunitats minoritàries. El culturalisme liberal, doncs, contempla la coexistència de diverses cultures en un mateix Estat, però al Canadà el matis és important car l'article 27 de la *Canadian Charter of Rights and Freedoms* dona un pas més enllà, perquè considera el culturalisme liberal (en el seu vessant multicultural) com un *valor social* característic de la identitat canadenca, fet que permet els seus habitants participar en els

objectius comuns d'igualtat, harmonia social, prosperitat econòmica i unitat nacional.⁴

La política federal en favor del multiculturalisme es va anunciar l'any 1971, després d'un debat el 8 d'octubre al si de la *House of Commons* (S. Li, Peter 1999:151). El nou enfocament de la diversitat anava més enllà del dualisme històric, propi de la *Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism*, i s'endinsava en el disseny de novedosos objectius:

1. The government of Canada will support all of Canada's cultures and will seek to assist, resources permitting, the development of those cultural groups that have demonstrated a desire and effort to continue to develop, a capacity to grow and contribute to Canada, as well as a clear need for assistance.
2. The Government will assist members of all cultural groups to overcome cultural barriers to full participation in Canadian society.
3. The Government will promote creative encounters and interchange among all Canadian cultural groups in the interest of national unity.
4. The Government will continue to assist immigrants to acquire at least one of of Canada's official languages in order to become full participants in Canadian society. (*House of Commons Debates* 1971:8.581, *Ibid.*, 153).

Dels quatre punts de l'acció governamental sorprèn la seva amplitud, que va des de la no discriminació a la promoció de l'autonomia cultural, passant per la comprensió recíproca i les polítiques d'integració. Com assenyala Peter S. Li (1999:153) implementar la política del multiculturalisme va significar, de bell antuvi, l'adopció de sis programes federals: "*multiculturalism grants, cultural development, ethnic histories, Canadian ethnic studies, teaching of official languages, and programs of the federal cultural agencies*".

Certament al llarg dels anys setanta no es concebí cap política específica relacionada amb el fet religiós; hauria de ser més tard, per mitjà de la força dels esdeveniments i amb l'entrada en vigor de la *Canadian Charter of Rights and Freedoms*, quan la pertinença religiosa reclamaria el seu espai propi en les polítiques de la multiculturalitat. Ara bé, quines eren les raons de fons que bategaven sota l'adopció oficial d'aquesta nova política multicultural? Vegem-les.

A partir de la dècada dels 40 els governs que es van succeir al Canadà van començar a manifestar una sensibilitat creixent entorn les vagues dels treballadors immigrants. Després dels resultats del cens de 1961, les persones d'ascendència no britànica o no francesa suposaven ja el 26% del total de la població. Aleshores, neix la necessitat de crear organismes consultius per tal d'ensenderar aquesta qüestió en termes de civisme i unitat nacional.

⁴ És precisament aquí, en l'objectiu de la "unitat nacional", on discrepen els nacionalistes quebequesos.

En el decurs dels anys seixanta, l'augment dels fluxos migratoris i l'expansió de l'independentisme del Quebec obriren un intens debat polític i intel·lectual entorn el reforçament del sentiment d'unitat nacional del Canadà. Debat que persistí fins l'elaboració de la *Canadian Charter of Rights and Freedoms* l'any 1982.

Per als líders del nacionalisme quebequès, l'anunci de Pierre-Elliott Trudeau de posar en marxa la política multicultural emmascarava una crua i subliminar realitat: l'intent d'unificar nacionalment el Canadà, però des dels paràmetres homogeneïtzadors del Govern federal representat per la majoria anglòfona. D'aquí que les reaccions dels nacionalistes quebequesos fossin contràries a aquesta nova política. En efecte, per al líder nacionalista René Lévesque: "*Le multiculturalisme, en réalité, c'est du folklore. C'est une diversion. C'est une notion inventée pour obscurcir la question du Québec, pour créer l'impression que nous sommes tous des ethnies et n'avons pas à nous inquiéter d'un statut spécial pour le Québec*" (Bissoondath, Neil 1995:54-55).

Al Quebec, el multiculturalisme ha estat percebut com una espècie de "tàctica reductora" que relega la cultura francòfona a l'estatus de simple o mera societat mosaica: "*Pour bien des Québécois, l'idée de ramener les droits des Canadiens francophones au même niveau que ceux des autres minorités ethnoraciales au nom de l'égalitarisme multiculturel cadre mal avec l'entente spéciale qui lie francophones et anglophones au Canada*" (Leman, Marc 1994:11).

Si bé podem considerar que les premisses que justifiquen el multiculturalisme són lloables, alguns analistes observen que els efectes d'aquesta política tenen un caràcter certament divisor. D'una banda, per la reacció del Canadà enfront el nacionalisme quebequès i, de l'altra, per la creixent incomprensió dels canadencs de l'Oest (bàsicament asiàtics i europeus de l'Est) envers les províncies del centre, originàriament binacionals. Tanmateix, per alguns la política multicultural canadenca romandria lluny de la visió integradora del Quebec, car l'individu immigrant, en lloc d'identificar-se amb una de les dues cultures nacionals canadenques, acabaria identificant-se amb la seva pròpia cultura comunitària, en molts casos religiosa: islàmics, sikhs, doukhobours, hutterites, mennonites, etc.

El multiculturalisme, doncs, és vist pels seus crítics com una política pancanadenca, pròpia de la dècada dels 1970, i que esdevindria constitucionalitzada l'any 1982, amb la *Canadian Charter of Rights and Freedoms*. I d'ara endavant, la Carta Canadenca de Drets i Llibertats haurà d'interpretar-se de manera que es promogui el caràcter o el patrimoni multicultural de l'Estat de Canadà.

No obstant, resta pendent una pregunta: les raons que varen dur a l'inici de la política multicultural els anys setanta, i que es concretaren en la

Constitució de 1982, són encara vigents avui dia? O potser caldria posar damunt la taula les bases d'una nova política multicultural? Respondre a aquestes preguntes desbordaria l'objecte d'aquest estudi, però darrerament sembla obrir-se en l'horitzó del debat multiculturalista un consens que gira entorn del liberalcomunitarisme (o multiculturalisme liberal), el qual se situaria entre el "model republicà de ciutadania" i el "model postmodern de ciutadania" (Kymlicka, Will 2001:39-48).

1.2 La concreció jurídica del "multiculturalisme liberal": l'article 27 de la Canadian Charter of Rights and Freedoms

Després de veure els orígens que ordiren la política multiculturalista, hom constata que, al Canadà, el multiculturalisme liberal parteix d'una posició privilegiada en el si del debat polític i intel·lectual. El multiculturalisme liberal accepta que les reivindicacions de grups no nacionals, com els religiosos, són vàlides, no només respecte a la tolerància i la no discriminació, sinó també perquè expressen una voluntat integradora de reconeixement i representació en el si de les institucions de la societat. Així, el multiculturalisme pot adoptar la revisió de l'educació per incloure-hi la història i la cultura de grups minoritaris, les classes de religió a les escoles, el reconeixement de les festivitats religioses de les minories religioses i àdhuc els seus codis de vestimenta.

No obstant, si ens centrem en la dada jurídica, veurem que no hi ha un acord unànimе sobre el contingut i abast del principi multiculturalista. És per això que les fonts que inspiren l'article 27 de la Carta gaudeixen d'una gran importància al Canadà, car les interpretacions que fan els tribunals sobre aquest precepte perfilen i matisen les polítiques públiques endegades pels governs respectius, també en la gestió del pluralisme religiós.

La dicció literal de l'article 27 fa així: *"This Charter shall be interpreted in a manner consistent with the preservation and enhancement of the multicultural heritage of Canadians"*. A primera vista semblaria tractar-se d'una regla merament interpretativa, que trobaria el seu lloc mitjançant la combinació dels altres articles de la Carta, molts dels quals posseeixen un caràcter prohibitiu que no permet vulnerar els delicats compromisos nacionals. Però tanmateix, l'article 27 també té dues notes o característiques pròpies: la "defensiva" i la "dinàmica". Quant a la primera, hom constata el mandat constitucional de "mantenir" o "preservar" l'herència multicultural canadenca. Quant a la segona, s'insta a una "valoració" de la mateixa, que comporta (més enllà d'una defensa passiva) la promoció real i efectiva del patrimoni cultural de la societat canadenca.

Ara bé, per alguns juristes la presumible força vinculant d'aquesta disposició no es presenta del tot pacífica. Nombroses han estat les

dificultats interpretatives i d'aplicació. Així, hi ha autors que sostenen que l'article 27 és una mera "clàusula d'estil"; altres diuen que no pot aplicar-se si prèviament no s'entén el sentit profund del terme cultura, una vegada se l'ha buidat de les ambigüitats semàntiques en què es troba immergit aquest terme; i, finalment, hi ha qui reconeix que l'esmentat article és el resultat de les pressions dels lobbies formats per les comunitats aborígens, que volien obtenir un estatus diferenciats (i no només simbòlic) a partir de la reserva d'una quota del poder polític.

En efecte, si ens remuntéssim a la *Constitution Act* de 1867, veuríem que aquest text fundacional (anomenat col·loquialment la Carta de Victòria), no contemplava cap disposició referida al multiculturalisme. No va ser fins l'any 1972 que, per mitjà del *Rapport Molgat-MacGuigan*, s'indicà que "El Preàmbul de la Constitució hauria de reconèixer oficialment que el Canadà és un país multicultural" (Vegeu els comentaris exegetics de la Carta Canadenca de Drets i Llibertats).

Poc després, concretament el mes de juny de 1978, el Govern federal va presentar el projecte de llei C-60, amb el propòsit d'alimentar el debat públic entorn les possibles modificacions constitucionals aleshores examinades. La part primera del projecte contenia un enunciat dels nous objectius de la Confederació canadenca: "Garantir en tot el Canadà un respecte igual per la multiplicitat d'orígens, creences i cultures [...] que donen forma a la societat canadenca" (*Ibid.*).

L'enunciat, però, no va gaudir de continuïtat a l'hora d'elaborar-se la nova Constitució de 1982. Dues característiques ens interessa destacar. D'una banda, el text esmentat conté una explícita referència a la pertinença religiosa, car parla de "creences". De l'altra, no menciona res que es pugui relacionar amb el principi del multiculturalisme. Davant aquest oblit, els representants dels pobles aborígens i de les comunitats etnoculturals es mobilitzaren amb l'objectiu de deturar la concessió, per segona vegada en la història canadenca, de certs privilegis a les dues nacions fundadores. El govern va reaccionar i, el 12 de gener, el ministre de Justícia presentà un projecte d'esmena, que al cap i a la fi seria l'article 27.

Certament, el context que va envoltar l'elaboració d'aquest article va provocar, en els juristes, opinions diferents relatives a la virtualitat del principi del multiculturalisme. D'aquí que, també avui dia, l'ambigüitat persisteixi. Tanmateix, la seva amplitud polisèmica és la que permet a uns tribunals romandre impassibles mentre que altres estenen creativament la protecció de la política multicultural a una àmplia gamma d'actuacions, algunes de les quals són de tipus religiós, com veurem de seguida.

Essent, com és, encara embrionària la interpretació creativa de l'article 27, és d'esperar que els tribunals continuïn fent un esforç seriós per tal de materialitzar, des de la jurisprudència, l'ideal del multiculturalisme i

els principis intermediaris que l'inspiren.⁵ Tanmateix, i encara que no s'hagi formulat una teoria jurídica coherent, és cert que l'aplicació de l'article 27 està subministrant un model teòric gens negligible a la resta d'Estats occidentals amb societats multiculturals.

Pel que fa a la llibertat religiosa, la gamma de possibilitats interpretatives ha estat, juntament amb els casos que afecten els pobles aborígens, la més utilitzada. Això dona esperances als defensors del multiculturalisme, al temps que representa, pel que fa a la gestió de la pluralitat religiosa, un desafiament per a les autoritats federals i provincials, en tant que responsables d'aplicar la Carta Canadenca de Drets i Llibertats.

1.3 El reflex jurídic de l'article 27 en la llibertat religiosa

El primer cas que analitzaré, *R. v. Videoflicks Ltd. et al.*, conté, possiblement, una de les exposicions més directes de l'article 27 en relació a la llibertat religiosa. Els fets són els següents: quatre comerços de la Província d'Ontàrio havien obert en diumenge, vulnerant l'Acta de Dies Festius dels Comerços al Detall, que obligava sense excepció totes les botigues i comerços a tancar obligatòriament en diumenge. Aquesta restricció era onerosa per aquells comerciants que, per la seva religió, també havien de tancar el dissabte, com seria el cas dels jueus. El Tribunal d'Apel·lació d'Ontàrio, l'any 1984, va pronunciar-se per mitjà del Jutge Tarnopolsky, que en la seva decisió va referir-se primerament a la llibertat religiosa i de consciència, reconeguda a l'article 2(a) de la Carta:

“La llibertat de religió va més enllà de la possibilitat de tenir determinades creences sense coercions ni restriccions i comporta més que la possibilitat de professar obertament aquestes creences. Segons la meua opinió, la llibertat de religió també inclou el dret d'observar les pràctiques essencials exigides pels fonaments de la religió pròpia i, a l'hora de determinar quines són aquestes pràctiques essencials en un moment determinat, l'anàlisi ha de procedir no pas de la perspectiva del concepte de religió que té la majoria sinó que s'ha de basar en el rol que les pràctiques i les creences agafen en la religió de l'individu o del grup afectat”.

Segonament, el Jutge va referir-se a l'article 27 de la Carta amb aquests termes: “La religió és un dels aspectes dominants d'una cultura que s'ha d'intentar preservar i millorar”. I va concloure que “una llei infringeix la llibertat de religió si fa més difícil i onerosa la pràctica religiosa, i jo em recolzo en aquest fet per sostenir que aquesta llei [l'Acta de Dies Festius

⁵ Els principis informadors del multiculturalisme serien els següents: *a)* no discriminació, *b)* respecte per l'etnicitat simbòlica (simbolisme ètnic) i *c)* manteniment de l'etnicitat estructural (dret a no ser assimilat per la cultura dominant).

dels Comerços] no contribueix a preservar ni menys encara a promoure el component religiós d'una cultura".

Certament, les argumentacions entorn el problema del tancament dominical permeten capir una millor comprensió de l'article 27. Totes semblen avenir-se a dir que l'esmentat article contribueix a precisar el sentit que convé donar a la pertinença religiosa quan aquesta es projecta lliurement en societat. Ningú no dubta que la religió és un dels principals components d'una cultura. Però tampoc no es pot afirmar que hi hagi unanimitat. Alguns juristes sostenen que l'article 27 només estaria imposant, quan fos possible, una certa igualtat de tracte entre les confessions, al marge de si són majoritàries o minoritàries. És a dir, implícitament estarien reconeixent que la plena igualtat no és sempre possible ni tampoc desitjable.

El segon cas, *Edwards Books and Art Ltd. et al. v. La Reina*, de l'any 1986, es produí com a conseqüència de l'apel·lació interposada dins l'afer *Videoflicks*. En aquesta ocasió, el Tribunal Suprem confirmà l'Acta de Dies Festius dels Comerços al Detall d'Ontàrio tot i que, tret d'algunes excepcions, prohibia que els petits comerços obrissin en diumenge i en determinats dies festius. El tribunal va admetre que l'Acta infringia de manera significativa la llibertat dels comerciants jueus i adventistes del setè dia, en el sentit que els obligava a obrir els seus dies de "sàbat" per tal de no quedar-se en desavantatge amb la competència, i això venia provocat per pertànyer a unes religions minoritàries.

Tanmateix, el tribunal sentenciava que l'objectiu d'aquesta llei, a diferència de l'Acta Federal del Dia del Senyor (que analitzarem després) era laica, malgrat que alguns requeriments coincidien amb els de determinades religions minoritàries, i que els desafortunats efectes discriminatoris que comportava estaven justificats no només pels límits raonables que imposa l'article 2(a) a l'exercici de la religió (en aquest cas la religió de les minories que commemoren dies festius distints del diumenge), sinó també per l'article 1 de la Carta, que estableix la importància social de gaudir d'un dia festiu comú per a tothom. L'article 1 consigna que les llibertats establertes a la Carta també estan subjectes als límits que poden justificar-se en una societat lliure i democràtica.

El resultat de la sentència és, doncs, perspícu: el diumenge pot ser el dia de repòs, si bé únicament a títol secular.⁶ L'article 27 entra en joc si

⁶ Aquesta decisió jurisprudencial és idèntica a la Sentència 19/1985, de 13 de febrer, del Tribunal Constitucional: "*Que el descanso semanal corresponda en España, como en los pueblos de civilización cristiana, al domingo obedece a que tal día es el que por mandato religioso y por tradición se ha acogido en estos pueblos; esto no puede llevar a la creencia de que se trata del mantenimiento de una institución con origen causal único religioso, pues, aunque la cuestión se haya debatido y se haya destacado el origen o la motivación religiosa del descanso semanal, recayente en un período que*

actua com un dels components de la protecció de la llibertat religiosa, excloent les coaccions directes o indirectes de l'Estat, tant les dirigides als creients com als no creients. I és aquí on rau la importància de l'argumentació, que va arrencar un any abans amb el litigi que veurem a continuació.

En efecte, l'any 1985 el Tribunal Suprem va haver de pronunciar-se en el cas *R. v. Big M Drug Mart*. Tractava d'una llei federal que, per motius obertament religiosos, va adoptar el diumenge com a dia de repòs setmanal. El tribunal va mantenir que l'Acta Federal del Dia del Senyor violava les provisions de l'article 2(a) de la *Canadian Charter of Rights and Freedoms*, perquè el seu propòsit era el d'obligar tothom a observar un "sàbat" sectari: el diumenge cristià. Els arguments del Jutge en cap Dickson són els següents:

"El que pot semblar cert i vertader a un grup religiós majoritari, o a un Estat que actuï a petició seva, no pot ser imposat per raons religioses a ciutadans que tinguin una opinió contrària. La Carta salvaguarda les minories religioses de l'amenaça de la 'tirania de la majoria' [...]

En proclamar les bases de la fe cristiana, l'Acta crea un clima hostil envers, i dóna l'aparença de discriminació contra els canadencs no cristians. Agafa els valors religiosos arrelats en la moralitat cristiana i, fent ús de la força de l'Estat, els transforma en una llei positiva que vincula tant creients com no creients. El contingut teològic de la legislació es manté com un subtil i constant recordatori a les minories religioses del país de les seves diferències amb, i alienació al respecte, la cultura religiosa dominant".

Per aquestes raons, el jutge en cap afegia que l'Acta Federal del Dia del Senyor "va contra les provisions expressades a la secció 27" que, tal com s'ha dit, defensa la preservació i la millora de l'herència multicultural (i multireligiosa) dels canadencs. Per això, "reconèixer al Parlament el dret d'imposar l'observança universal del dia de repòs preferit per una religió no concorda gens amb l'objectiu de promoure el manteniment i la valorització del patrimoni cultural dels canadencs". I afegeix que "La Carta significa que tota llei que tendeixi a mantenir el repòs dominical ha de tenir un caràcter laic i, donada la diversitat de formes que prenen la creença i la no creença, així com les diferències socioculturals dels canadencs, el Parlament federal no té competència en virtut de la Constitució per adoptar una llei privilegiant una religió en detriment d'una altra".

Finalment, i al fil d'aquest darrer argument, interessa destacar que l'article 2(a) amplia la seva protecció a l'humanisme secular i laic, agnòstic o ateu: "Per les mateixes raons, queden igualment protegides les

comprenda el domingo [es considera] que el descanso semanal es una institución secular y laboral, que si comprende el 'domingo' como regla general de descanso semanal es porque este día de la semana es el consagrado por la tradición".

expressions i les manifestacions de no creença religiosa i el rebuig de participar en pràctiques no religioses”. En el proper capítol, quan analitzem el fenomen de l’expansió funcional del concepte jurídic de religió, tornarem sobre aquesta qüestió.

Després d’aquests casos, s’aprecia que el reflex normatiu de l’article 27 es projecta en el 2(a), tenint per efecte principal el forçar els tribunals a interpretar la llibertat religiosa de manera que se la protegeixi contra la coerció directa o indirecta de l’Estat. Una segona apreciació d’aquest reflex normatiu és que, en certa manera, trenca amb la perspectiva estrictament liberal de la llibertat religiosa. L’article 27, si bé no contradiu el sistema de valors imperant al Canadà (propri de les societats liberals i democràtiques), sí que aporta un grau necessari de flexibilitat per tal de “suportar els inconvenients” menors que puguin derivar-se de les acomodacions que requereix tota coexistència social caracteritzada per un acusat pluralisme religiós. Per tant, qualsevol legislació o norma que faci més difícil aquesta coexistència, no s’adequarà als objectius de la política propugnada pels partidaris del multiculturalisme.

2. Els mennonites, hutterites i doukhobors⁷

Uns casos paradigmàtics els constitueixen aquestes tres minories religioses que, a diferència de la immigració més recent, van instal·lar-se al Canadà gràcies a unes promeses i pactes acordats fa més d’una centúria. Interessa el seu estudi perquè, de retruc, podem analitzar el contrast entre els valors tradicionals i conservadors de les tres confessions i l’emergència dels valors liberals. Tal i com assenyala l’autor canadenc Will Kymlicka (1999:217),

“Un cas més complicat és el que concerneix els grups ètnics o les sectes religioses que fa molt de temps que estan establertes al país, i als quals durant molts anys, fins i tot generacions, se’ls ha permès que conservin determinades institucions no liberals. En aquest cas, s’hi inclourien els amis i els mennonites que van emigrar als Estats Units i al Canadà a principi del segle XX, i els jueus hassidites de Nova York. Per una sèrie de raons, quan aquests grups d’immigrants van arribar al seu nou país, se’ls van concedir exempcions dels requisits habituals pel que fa a la integració i se’ls va permetre que mantinguessin certes restriccions internes. Ara poden lamentar-se aquestes exempcions històriques, però el cas és que es van concedir i no es poden rebutjar del tot, tret que siguin summament injustes [...] actualment aquests grups han construït i conserven enclavaments autònoms que depenen de determinades

⁷ Segueixo, de vegades textualment, l’excel·lent treball de William Janzen (1990:287 i seg.): *Limits on Liberty: The Experience of Mennonite, Hutterite, and Doukhobor Communities in Canada*, University of Toronto Press, Toronto.

restriccions internes. Si no els haguessin ofert aquestes garanties, probablement aquests grups haurien emigrat a un altre país”.

No hi ha cap dubte que una de les raons per les quals als mennonites, hutterites i doukhobors se'ls van prometre àmplies llibertats era perquè van immigrar en èpoques en què els governs del Canadà volien atreure cap a les zones frontereres pobladors que es dediquessin a l'agricultura. Cap a les acaballes del segle XVIII, la frontera era l'*Upper* Canadà. Quan els mennonites i altres pobles de Pensilvània van demanar una exempció dels deures militars, el lloctinent governador de l'*Upper* va informar el secretari colonial a Londres que “hi ha moltes possibilitats que es produeixin grans migracions [...] i no he dubtat a prometre [...] l'exempció dels deures militars”. Fins i tot, l'any 1873, quan l'Assemblea legislativa de l'època va aprovar una llei militar, s'hi va incloure una provisió que eximia als quàquers, mennonites i túnkers servir a l'exèrcit.

Al final del segle XIX, la frontera es trobava a les praderies occidentals del Canadà i l'atracció dels pobladors era una de les preocupacions més fortes del nou Domini. Així doncs, quan a la dècada dels 1870 el govern canadenc es va assabentar de l'interès dels mennonites per ocupar aquells territoris, en va convidar una delegació a visitar el Canadà, tot oferint-los disposicions que prometien a aquest grup religiós exempcions del servei militar, així com llibertats respecte l'educació i la propietat de terres. De la mateixa manera, les disposicions del consell aprovades els anys 1898 i 1899 es referien a aquests grups com la mena més desitjada de pobladors, i afirmaven que “és convenient de donar-los [...] la màxima seguretat que tindran immunitat absoluta respecte el servei militar”.

Malgrat aquestes facilitats, no va passar pas gaire temps fins que van emergir valors diferents. Aquests valors van ser evidents en el sistema d'hisenda que es va establir per a les praderies occidentals poc després de la Confederació. En lloc de donar àmplies parcel·les de terra als grups religiosos o a companyies comercials que podien establir els pobladors de la manera que creguessin més convenient, el govern va dividir el terreny en petites unitats que els particulars podien obtenir gairebé de franc sota la condició que les cultivessin i hi establissin llur residència. Era un projecte elaborat que reflectia l'emergència de valors igualitaris i individualistes que, en gran mesura, s'inspiraven en els Estats Units. Al Canadà, els promotors més aferrissats d'aquest pla eren els Clear Grits. Afortunadament per als mennonites i els doukhobors, quan van arribar al Canadà encara hi havia grans àrees del país per ocupar, i per tant el govern encara va poder fer moltes de les modificacions que els van demanar.

Els canvis de la dècada dels 1880 i 1890 a les institucions bàsiques de Manitoba, provocats en gran part per l'influx de pobladors protestants

provinents d'Ontàrio, també indiquen l'emergència de valors distints. El sistema de representació que havia reflectit acuradament les comunitats francocatòlica i angloprotestant va ser substituït per un sistema basat en la representació segons el nombre d'habitants de cada grup. La llengua francesa, que fins llavors havia tingut un estatus d'igualtat en els jutjats i en la legislatura, va ser restringida. I, en el govern local, el rol de les parròquies va ser substituït pel sistema municipal, que va prosperar en un "ambient de la democràcia laica i utilitària i no pas en un ambient de tradició religiosa".

De mica en mica aquests valors liberals també van anar afectant el sistema educatiu. En un primer moment s'havia acceptat que cada grup religiós gestionaria les escoles per als seus fidels. Fins i tot els primers esforços del govern en aquest sentit havien estat bàsicament en la direcció de donar suport a les escoles que gestionaven les esglésies protestant i catòlica. Però els pobladors protestants que acabaven d'arribar a Ontàrio volien escoles lliures i laiques. Sentien que les províncies havien de convertir-se en britàniques i un sistema nacional i laic era ideal. A mesura que aquests valors es van anar tornant més influents, la seva disharmonia amb la vida comunal i separada dels grups religiosos es va eixamplar.

Tot i l'abolició del sistema escolar denominacional a Manitoba, els mennonites conservadors encara van poder continuar gestionant les seves pròpies escoles privades, amb currículum propi i fent servir la llengua alemanya. Alhora, els mennonites menys conservadors estaven contents perquè, malgrat tot, a les escoles públiques se'ls permetia el bilingüisme alemany-anglès, així com l'ensenyament de la seva religió.

Això no obstant, l'efecte dels nous valors va ser més acusat en la controvèrsia de la terra que va afectar els doukhobors a principi de segle. Si tenim en compte les grans àrees de la reserva que encara no eren cultivades, part de les crítiques són comprensibles, però també hi havia un fort prejudici provocat per l'individualisme i el moviment assimilacionista. L'any 1906, un oficial va dir: "S'haurà de vigilar constantment els doukhobors fins que l'escolarització i el contacte amb altres pobladors no els transformi i els faci pensar de la manera com pensen els homes normals". Existia, doncs, la creença que els doukhobors havien de ser assimilats. I les lleis sobre la propietat havien de servir a aquesta finalitat:

"Al govern li sap molt greu [...] veure que [...] la gran majoria dels doukhobors encara cultiven les seves terres de forma comunitària i refusen convertir-se en ciutadans d'aquest país [...] La llei diu que un home a de cultivar la seva pròpia terra i que, si no ho fa, no la pot tenir en propietat [...] La majoria de la gent és de l'opinió que els doukhobors ja no se'ls ha de continuar permetent tenir terres que no cultiven, i el govern ha d'obeir".

Aquesta declaració és digna de ser mencionada per les creences majoritàries a què fa referència. El govern havia de servir els interessos de la majoria sense gaire marge de maniobra per acomodar les minories. Aquesta opinió havia estat un factor important en la transformació de les institucions de Manitoba.

Els mennonites de l'Oest es van poder escapar plenament de l'efecte dels valors canviants durant la dècada dels 1890, però un quart de segle més tard ja no se'n van poder lliurar. Tant el govern de Saskatchewan com el de Manitoba havien encoratjat la gent a acceptar les escoles públiques, però en aquesta època van començar a imposar-les. L'any 1915, E. H. Oliver, vicepresident de la Lliga per l'Educació Pública de Saskatchewan, va instar perquè aquests esforços es duguessin a terme "amb els ulls posats en el bé de la futura ciutadania canadenca". La funció de les escoles, va dir, "no ha de ser fer que els mennonites siguin protestants o catòlics romans, sinó ciutadans canadencs".

L'any 1916, el ministre d'educació de Manitoba va declarar: "Estem construint el Canadà del demà, i la nostra escola comuna és un dels factors més importants en aquesta tasca. En aquest domini estem construint una nova nacionalitat sota la bandera britànica [...] Als nens que no reben una educació satisfactòria en anglès se'ls està fent una greu injustícia". Reblant encara més el clau, l'any 1918 el primer ministre de Saskatchewan manifestava: "A qualsevol persona que vingui aquí se li ha de fer entendre que ha d'adoptar el nostre sistema d'escola pública i se li ha de garantir que els seus fills s'eduquin en el respecte de les institucions canadenques".

L'ambient de la Primera Guerra Mundial és un clar exemple de les dificultats amb què es va trobar l'escola mennonita, però no pas de la diferència bàsica de valors entre els grups religiosos i la societat majoritària. Els mennonites sostenien que la seva religió els constrenyia perquè no deleguessin la tasca de l'ensenyament dels seus fills al govern provincial. A més, argumentaven que les seves escoles s'adaptaven a la vida religiosa i comunitària de les àrees rurals. Van pledejar amb les autoritats per tal que avaluessin el seu sistema escolar segons el seu propi estàndard i no pas segons l'estàndard de com preparaven els nens per a la vida dins la societat en general, però els governants no hi van accedir. Van seguir una via d'actuació marcada pel diari *Manitoba Free Press*, que mantenia que "els nens són els nens de l'Estat del qual estan destinats a ser ciutadans", i que l'Estat modern estava obligat a garantir que aquests nens rebessin una educació adequada per aquest objectiu.

A Saskatchewan, el director d'una escola va demanar un sistema d'educació més dràstic amb l'argument que "no tan sols seria per al millor interès de la nova generació sinó també per al millor interès del nou Estat com un tot". Les diferències eren profundes, i les promeses de llibertat d'educació fetes l'any 1873 ja no tenien gaire valor. A Manitoba, un jutjat

va sentenciar que el govern federal havia traspassat la seva autoritat constitucional en fer aquestes promeses. A més, el primer ministre de Saskatchewan va afirmar: “És una llàstima que vinguessin aquí enganyats per un document que els havia donat el govern del domini”. Durant uns quants anys es van succeir els procediments judicials i les multes. A la llarga, prop d’uns sis mil mennonites van anar-se’n a Amèrica llatina per tal de poder continuar-hi vivint a la seva manera.

Els valors de la majoria de la societat també són evidents en les llargues controvèrsies sobre l’educació que els doukhobors van mantenir a la província de la Colúmbia Britànica. Els doukhobors sostenen que l’educació de les escoles públiques aliena els nens respecte de les seves comunitats, fomenta el militarisme i un sistema de vida basat en la conveniència que, al seu torn, porta a estar disposat a explotar els altres. La resta de la societat, segons sembla, no va comprendre els arguments dels doukhobors. Durant mig segle es va fer el possible per tal de fer-los acceptar l’escola pública, de vegades amb moderació i paciència, altres vegades recorrent a la coerció.

El xoc de valors també és evident en les controvèrsies amb els hutterites, que van tenir lloc durant les dècades de la meitat del segle XX. Durant els anys 1930, es va decidir que alguns nens hutterites podien seguir els seus estudis en una escola pública. El mestre de l’escola va acollir favorablement la mesura tot dient: “És justament mitjançant els nens que podrem trencar aquestes colònies, aquests nuclis d’isolació que es troben entre nosaltres, i que a la llarga podrem aconseguir una veritable assimilació dels hutterites a la societat d’Alberta i del Canadà”. L’any 1959, un comitè del govern d’Alberta va manifestar: “L’objectiu final ha de ser el d’arribar a un temps en el qual aquest poble estarà preparat per integrar-se plenament en la vida de la societat dominant”. Clarament, doncs, els valors integracionistes i majoritaris col·lidien amb la idea de permetre que aquests grups religiosos visquessin de manera més comunitària i separada de la societat dominant.

El principi de la llibertat individual també plantejava certs problemes. S’ha d’admetre que algunes de les llibertats que es van concedir a aquests grups religiosos comportaven restriccions en les llibertats individuals. La societat dominant no veia bé semblants restriccions. En la controvèrsia sobre l’escola mennonita a Saskatchewan, els pares que havien establert un negoci propi i que feien anar els seus fills a l’escola pública van ser excomunicats i, per tant, els membres d’aquesta església els deixaven de banda pel que fa als assumptes econòmics i socials. Com que aquesta resposta per part dels altres membres de l’església tenia serioses implicacions per als seus negocis, aquestes famílies van demanar el govern que intervingués en la situació que s’havia creat, tot mantenint que eren

víctimes d'una forma de tirania que constituïa un insult a la Constitució liberal canadenca.

Les restriccions sobre els nens també van ser objecte de crítica. En totes les disceptacions sobre l'escolaritat hi apareixia l'argument que la llibertat per als nens significava que el govern hauria d'obligar-los a anar a l'escola pública. Però la resposta d'aquestes confessions era que allò que es feia obligant als alumnes a estudiar a l'escola pública era treure'ls d'un model de vida religiós per posar-los en un model laic. D'una banda, la vida comunitària sancionada per la fe i, de l'altra, la vida de la societat en general amb els seus valors liberals. Aquestes minories no defensaven pas que el seu model de vida comportés més llibertats individuals en el sentit que la societat dominant donava a aquest terme, però sí que estaven convençuts que milloraven el benestar de la gent d'una altra forma, mitjançant els principis religiosos, i això ja els estava bé.

Mentre que alguns dels valors liberals no eren comprensius amb la idea que aquests grups visquessin de manera comunitària, sembla que el concepte de llibertat religiosa va tenir implicacions tant positives com negatives. Efectivament, l'experiència d'aquestes confessions suggereix que al Canadà el concepte de llibertat religiosa admet dues interpretacions: una de "restrictiva", referida a la llibertat individual pel que fa a les creences i cultes, i una de "no restrictiva", que es refereix a la llibertat d'un grup de menar un determinat estil de vida.

La interpretació restrictiva és evident en un nombre elevat de litigis entre aquestes minories i els governs federals i provincials. Els doukhobors, en la seva controvèrsia per les terres, fonamentaven les seves pràctiques comunals en la seva religió, però el govern va refusar d'admetre que la religió tingués res a veure en el problema. Per a Frank Oliver: "L'adjudicació de terres públiques no és pas un assumpte religiós". També els mennonites van posar l'èmfasi en el fet que la seva religió era la que els constrenyia a mantenir les pràctiques educatives pròpies. Pel que fa a l'objecció de consciència sobre el Pla de Pensions del Canadà, el llavors primer ministre, Pierre-Eliot Trudeau, va dir que la llibertat religiosa incloïa la llibertat de creences i l'afiliació a una església, però que si una determinada religió conduïa els seus membres o fidels a pràctiques contràries per la majoria de la societat, aleshores la prohibició d'aquelles pràctiques no vulnerava la llibertat religiosa dels membres de la minoria. (Aquestes declaracions mostren el sentit "restrictiu" de la llibertat religiosa). No obstant, com veurem en el proper capítol quan analitzem el cas *Hofer v. Hofer et al.*, la interpretació "no restrictiva" també s'ha obert camí en la jurisprudència, sobretot per l'influx de l'article 27.

Quins varen ser, amb el decurs del temps, els factors que finalment van dur a l'acomodació d'aquestes minories? Destaquen, bàsicament, quatre elements. En primer lloc, la interpretació no restrictiva de la llibertat

religiosa, que en paraules de William Janzen (1990:297) és un “sentiment” que en els darrers anys ha anat permeant i influint la cultura política canadenca. En segon lloc, el desig progressiu dels governs del Canadà d’honorar les promeses que van fer quan aquests grups van emigrar. Això és evident pel que fa a l’exempció militar, tant en la Primera com en la Segona Guerra Mundial. Amb tot, van haver problemes, ja que algunes promeses s’havien fet de paraula, i altres mitjançant cartes escrites que no tenien, en puritat, força jurídica.

En tercer lloc, cal mencionar que els principis que defensaven aquestes minories (pacifismes absolut, vida rural, rebuig de l’anarquisme, etc.) i l’actitud dialogant que mostraven, feia que la majoria de vegades s’arribessin a acords satisfactoris per ambdues parts: govern i confessions. Per exemple, per als hutterites, la idea d’un impost segons els ingressos individuals estimats portava implícit el concepte d’ingrés individual i, com a tal, no s’adequava amb la seva concepció de propietat comuna. Però finalment s’hi van avenir en nom d’una “concessió per la nostra banda en l’esperit de cooperació pública i de tolerància”.

Finalment, el darrer factor que va possibilitar la integració d’aquestes confessions va ser la pròpia elasticitat del sistema polític del Canadà. Això es personificà en el suport explícit que alguns diputats van oferir a aquestes minories, arribant a acords informals extraparlamentaris. L’efecte contrari comportava la inseguretat de les concessions, i això obligava a una constant renegociació. Però aquesta flexibilitat, globalment considerada, “va donar com a resultat una major acomodació a l’estil de vida que desitjaven aquests grups que no pas si només se’ls haguessin donat les llibertats que els podien concedir de manera segura”.

3. La integració social i els límits de la llibertat religiosa

En aquest darrer apartat tractarem l’experiència del Quebec pel que fa a la política d’integració social. Per les seves similituds amb Catalunya (llengua pròpia i majoria catòlica), convé no perdre de vista les iniciatives polítiques que, al respecte, s’han endegat a la província francòfona. En el segon punt abordaré la sempre polèmica qüestió dels límits de les pràctiques religioses.

3.1 La integració social com a contracte moral. El cas del Quebec

El Quebec és, certament, una de les províncies que en els darrers anys ha anat incorporant un major nombre de fluxos migratoris. Això va dur el seu govern a prendre mesures pròpies per garantir la integració efectiva dels immigrants, ja fos des d’una perspectiva quantitativa

(socioeconòmica) com qualitativa (cultural i religiosa). I és aquí on entra en joc l'anomenat "contracte moral".

La voluntat política que bateja en les polítiques d'integració rau a assegurar que les futures generacions continuïn identificant-se com a francòfones. Per al *Ministère des Communautés Culturelles et de l'Immigration*, l'objectiu central consistí en l'elaboració d'un document, anomenat *Enoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, que precisés clarament un *contrat moral*, és a dir, els drets i deures que haurien de vincular recíprocament els immigrants i els membres de la societat receptora, però "*dans le respect des choix de société fondamentaux du Québec en tant que société francophone, démocratique et pluraliste*". (Lagassé, Martin 1997:124).

La primera mesura va ser la creació d'un ministeri encarregat de les relacions amb els ciutadans, desconnotat de trets identitaris. D'aquesta manera, el Quebec es desmarcava del multiculturalisme canadenc i del *melting pot* americà, i cercava un model propi que, en el marc de les seves competències, responia a la segona forma de liberalisme taylorià (liberalcomunitarisme), que admet el disseny col·lectiu d'un grup dintre d'una convivència plural compatible amb els drets i deures fonamentals.

No hi ha dubte que l'eticitat d'aquesta proposta moral per a la integració social dels immigrants respon a una cosmovisió laicocristiana, que no és en absolut privativa del Quebec. És una eticitat l'eix de la qual vincula els immigrants i la societat d'acollida en una específica contribució al bé comú. No el bé exclusiu dels que venen, ni tampoc el bé exclusiu dels que ja hi són. Sinó el bé del conjunt de la societat nacional quebequesa que, dinàmicament, es va conformant. El bé comú com a suma "d'aquelles condicions de la vida social que permeten tant als grups (les confessions) com a cada individu, d'assolir amb més plenitud i facilitat la pròpia perfecció" (*Gaudium et Spes*, 26), que és tant com dir la seva pròpia vocació. El bé comú, doncs, resideix en les condicions d'exercici de les llibertats i drets naturals que són indispensables per al desenrotllament de la persona, entre els quals destaquen també els religiosos. Per a la societat receptora, l'objectiu seria facilitar al màxim la integració dels nouvinguts, i, per als immigrants, es tractaria de fer tot el possible per a integrar-se, valorant conscientment la solidesa de les seves reivindicacions a la llum de l'evolució històrica i de la realitat actual del país que acull i vivint amb una actitud de pau, respecte i solidaritat amb els altres.

A Catalunya, penso que en la gestió del pluralisme religiós podria elaborar-se un contracte semblant, que anomeno "Pacte per la laïcitat" (*Regió 7*, 21-11-2000). Aquest pacte serviria per identificar els interlocutors religiosos i vincular-los, des del valor de la laïcitat "positiva" (Seglers, Àlex 2000:119), en un triple marc d'inclusió: de drets, de deures i d'eticitat. Aquest pacte, que podria impulsar-se des del Parlament de

Catalunya, s'hauria de consensuar amb el conjunt de les administracions locals, ja que les competències en els afers religiosos afecten diferents administracions. Car no existeix en la Constitució espanyola (i això cal remarcar-ho bé), un títol competencial *ad hoc* o exclusiu que habiliti únicament el Govern central a gestionar els acords de cooperació signats amb les confessions religioses, atès que les competències per a desenvolupar-los corresponen a les autonomies i a les administracions locals.

3.2 Els límits de la llibertat religiosa

Resta ara per veure algunes de les decisions més significatives i extremes que han limitat, segons els seus actors, l'exercici de la llibertat religiosa. És sabut que la mutilació genital femenina es practica en molts països de l'Àfrica. Entre 1986 i 1991, més de quaranta mil dones africanes que s'instal·laren al Canadà havien sofert aquesta pràctica. Degut a les transferències demogràfiques, es tracta d'un fenomen polèmicament estès per l'Occident.

Tres són els tipus de mutilacions femenines: la menys greu consisteix en l'amputació d'una part o de la totalitat del clítoris; un segon tipus comporta l'amputació del clítoris i dels llavis petits de la vagina; i la més greu, anomenada infibul·lació, consisteix en l'amputació del clítoris, els llavis petits i una part dels llavis grans, car la superfície restant es cus per deixar una petita obertura que permeti el pas de l'orina i el flux menstrual.

La mutilació genital genera perniciosos efectes per a la salut física i psíquica de la dona. Els metges s'oposen a realitzar aquesta pràctica, i al Canadà no es considera que la seva prohibició limiti la llibertat religiosa dels pacients. El propi Codi Criminal tipifica aquest delictes, que atempta a la integritat física de la menor. No obstant, com destaca S. A. Aldeeb Abu-Sahlieh (1994:47): "Les mesures legals per elles soles no són suficients per a abolir la circumcisió femenina. És precís, abans de tot, despertar la consciència de les víctimes".

Pel que fa a l'altra tipus de mutilació, la circumcisió masculina religiosa (amb finalitats no mèdiques) és permesa al Canadà, però es respecta el dret a l'objecció de consciència del metge, que pot negar-se a practicar-la.

A diferència de les pràctiques que atempten contra la integritat física, trobem altres casos també iteratius la resolució dels quals no és, en absolut, unànime. Per exemple, a *Hothi et al. v. The Queen et al.*, de 1985, el jutge va refusar que un membre d'una branca sikh portés en el judici el *kirpan*, malgrat que fos considerat com un símbol religiós i no pas com un arma semblant a una navalla. En canvi, uns anys més tard, a *Pandori v. Peel Board of Education*, una escola que havia prohibit el *kirpan* a un alumne va

haver de rectificar la seva decisió, ja que el tribunal va entendre que si la navalla era d'una mida raonable i es portava amagada sota la roba no vulnerava l'ordre públic i la seguretat. (En el mateix sentit, però a l'interior d'un hospital, *Singh v. Workmen's Compensation Board Hospital and Rehabilitation Centre*).

El fenomen dels nous moviments religiosos tampoc no escapa a l'ordre públic. Alguns d'aquests moviments defensen sovint valors oposats als majoritaris: des d'una concepció diferent del sistema educatiu, als treballs desproporcionats, passant pels maltractaments físics. El 1986 uns pares adeptes a una "secta" van permetre que els seus fills fossin humiliats públicament per la resta dels membres. El tribunal va decidir que la família no podia invocar la llibertat religiosa per justificar aquestes pràctiques. La protecció de la joventut, doncs, actua com a límit: "la llibertat de religió no és absoluta, particularment quan l'exercici d'aquesta llibertat negui als nens l'exercici dels seus drets fonamentals, el seu benestar i l'interès del menor". (Gervais, Sophie - Roy, Mélanie 1997:50)

Altres vegades, els menors reben càstigs en nom de codis o preceptes religiosos. En una ocasió, una mare va cremar les mans del seu fill de sis anys perquè havia robat deu dòlars; al·legava que en el seu país d'origen era així com castigaven els fills. Naturalment, la legislació que protegeix els menors no empara aquestes pràctiques repressives.

Un altre dels elements que formen part de l'ordre públic és la seguretat. A *Maltby v. Saskatchewan (A.-G.)* el jutge va refusar ampliar l'accés dels capellans a la presó així com l'ús de la capella tot argumentant que les "*restrictions were reasonable in the interest of security at the centre*" (Ogilvie, Margaret H. 1996:138). En fi, com podem deduir, els casos que potencialment afecten el binomi ordre públic i llibertat religiosa són molts. Més que procedir a una exhaustiva enumeració, que ultrapassaria l'objectiu d'aquest estudi, allò que ens interessa és destacar el denominador comú de fons.

La llibertat religiosa no és absoluta. L'article 1 de la *Canadian Charter of Rights and Freedoms* consigna que l'exercici dels drets i llibertats pot restringir-se si es tracta d'uns límits raonables en una societat democràtica. L'any 1987, a *R. v. Oakes*, es van determinar els criteris jurídics que haurien de limitar l'exercici dels drets religiosos. En síntesi, els criteris consistirien a avaluar la proporcionalitat i la relació entre el límit imposat i l'objectiu que persegueix la llei.

No obstant, el problema de fons rau a definir els suposats "valors objectius" d'una societat democràtica. I és que, fruit del pluralisme i la democràcia, a ningú no se li escapa que actualment als Estats occidentals hi ha un ampli camp d'objectius essencials per als diversos actors. Per exemple, quan més diversa és la societat, més probabilitat hi ha per a demanar restriccions ("raonables"?) que limitin l'abast dels drets i llibertats

fonamentals. Una possible solució, que també té els seus inconvenients, seria que els tribunals fessin l'esforç d'estudiar els litigis *in re religiosa* des de la perspectiva del creient, des de la inexorable profunditat dels principis ètics i morals que informen i donen sentit a la identitat del fidel, els quals no troben la seva legitimitat en el racionalisme liberal dominant. (Relaño, Eugenia 1999:73)

Tot i aquesta aportació, el cert és que el multiculturalisme liberal acostuma a transcendir algunes de les pertinences religioses i culturals en nom d'uns principis axiològics de validesa transcomunitària. No sempre és així, ja que la tècnica de les acomodacions és factible, però els límits a la llibertat religiosa acostumen a ser clars. Per això, des d'aquesta perspectiva multicultural, no sempre es pot afirmar que el "conjunt de creences religioses roman en el més íntim de la consciència de l'individu" (*Ibid.*). Les comunitats religioses, doncs, poden perfectament participar i informar l'ètica pública, i, mentre no vulnerin l'ordre públic, poden fer-ho sense haver d'adoptar "el llenguatge comú del liberalisme i del racionalisme" (*Ibid.*, 74). Si bé és cert que a l'Estat liberal "li interessa mantenir la religió com una opció privada més de l'individu, i no com a força social independent generadora d'idees alternatives als plantejaments liberals" (*Ibid.*), no podem negar que el multiculturalisme canadenc quan es projecta en la llibertat religiosa desmenteix semblant afirmació.

Considero, doncs, que l'aportació de l'article 27 contribueix a valorar la pertinença religiosa puix que participa d'una concepció liberalcomunitarista de la justícia que no desconeix el conjunt de creences ètiques i religioses arrelades a la persona, ni tampoc "el patrimoni estable de veritats que ja precedien l'Estat" (Navarro-Valls, Rafael - Palomino, Rafael 2000:315). Gràcies a aquesta sensibilitat, es fa menys difícil assolir el repte que suposa acomodar i legitimar la diversitat dels discursos religiosos que es troben en les societats occidentals.

Tanmateix, i malgrat aquesta concepció liberalcomunitarista, és evident que la teoria liberal de la "justícia etnocultural", si no vol trair-se a si mateixa, ha d'imposar limitacions a l'exercici de la llibertat religiosa. Recordem que es tracta d'un multiculturalisme "liberal" que sense determinats límits no podria reeixir. Amb caràcter general, Will Kymlicka (2001:42) cita els següents límits: la pertinença a aquests grups [religiosos] no pot ser imposada per l'Estat, sinó que es tracta d'una qüestió d'identitat pròpia; els membres han de sentir-se lliures per qüestionar i refusar qualsevol identitat heretada o adoptada, si així ho volen, i tenir el dret efectiu d'apartar-se de qualsevol grup; aquests grups no han de violar els drets civils o polítics bàsics dels seus membres; i les acomodacions multiculturals han de mirar de reduir les desigualtats de poder entre grups, més que no pas permetre que un grup exerceixi el domini sobre els altres.

A banda de les limitacions que s'acaben de mencionar, podem afegir tres arguments més que justifiquen la imposició d'aquests límits davant de certes pràctiques, com els matrimonis concertats per la força, la poligàmia o la clitoridectomia (Ogilvie, Margaret H. 1996:123). Primerament, la necessitat de garantir la igualtat home/dona; segonament, el respecte als drets humans i, tercerament, entendre que la prohibició d'aquests costums no posen en perill el manteniment de la cultura societària dels immigrants o dels membres de les minories religioses.

Tanmateix, alguns han vist en els pactes històrics que es van concedir a algunes minories religioses (mennonites, hutterites i doukhobors) una excepció clara a la justícia liberal. La meua opinió és que aquestes promeses o pactes tampoc no justifiquen el manteniment de cultures-presó.⁸ No només perquè continuarien vulnerant els principis bàsics del multiculturalisme liberal, sinó també perquè posarien en perill una part del bé comú de la societat, en tant que condició necessària per a l'exercici de les llibertats fonamentals.

Com a conclusió, i per més que alguns autors considerin que al Canadà el multiculturalisme no imposa límits a les acomodacions dels distints grups culturals i religiosos (Neil Bissoondath, 1994:138-139), el cert és que als Estats occidentals liberals i democràtics, existeix un consens ampli sobre els límits que s'han d'imposar contra l'exercici de determinades pràctiques de caràcter ètnic o religiós. I fins i tot alguns països van més enllà, com el Quebec, que amb el seu contracte moral proposa una eticitat fidel a la seva cosmovisió laicocristiana.

IV. EL MODEL CANADENC DE GESTIÓ DEL PLURALISME RELIGIÓS

La mateixa metodologia que hem fet servir per analitzar els límits de la llibertat religiosa, l'aplicarem al llarg d'aquest capítol. Em serviré d'una selecció dels casos més recents i significatius a través dels quals podrem capir quin és el model canadenc de gestió dels afers religiosos.

⁸ Will Kymlicka (1999:61) considera que una teoria liberal dels drets de les minories no pot permetre les "restriccions internes", ja que "busquen forçar les persones a mantenir la seva manera de viure tradicional, malgrat que aquestes preferirien no fer-ho, en trobar altres maneres de viure més atractives". En definitiva, les restriccions internes imposen als membres d'una confessió l'obligació de conservar la seva religió, encara que no vulguin conservar-la.

1. El concepte jurídic de religió i l'essència de la llibertat religiosa

L'evolució del concepte jurídic de religió ha estat, al Canadà, similar a la d'altres països. En el període de formació de la Confederació havíem vist el pes que tenia el teisme tradicional cristià, ja fos en versió catòlica o protestant. En semblant context social, la referència del concepte jurídic de religió era Déu. Amb el decurs del temps, però, la progressiva individualització de la llibertat religiosa comença a aparellar-se i alhora expandir-se amb una altra llibertat: la de consciència, que també es troba tipificada a l'article 2(a) de la *Canadian Charter of Rights and Freedoms*.

La jurisprudència canadenca ha reconegut que, al si d'una confessió, les creences i pràctiques religioses dels seus membres poden variar. Davant la manca de "fidelitat" dels creients a les seves confessions, el criteri més segur que tenen els tribunals per tal de protegir i tutelar la manifestació externa de la llibertat religiosa o de consciència resideix en el fet de comprovar la sinceritat de les creences de cada persona, i no tant les obligacions religioses que la seva religió o confessió imposi.

D'aquesta manera, el concepte tradicional de religió basat en un Déu i en la pertinença a una confessió sofreix dos fenòmens. D'una banda, la desnaturalització, que tal i com ja havíem vist a la nota a peu de pàgina núm. 2, significa que la protecció de la llibertat religiosa s'amplia fins arribar a aquelles conviccions ètiques i morals que ocupen en la vida de la persona una importància semblant a la que ocupa Déu en la vida dels qui practiquen una religió tradicional. De l'altra, la desinstitucionalització, que a la pràctica comporta que el pes del factor religiós institucional cedeixi davant la llibertat individual del ciutadà.

Així, a la sentència *Edwards Books and Art Ltd. et al. v. La Reina*, el tribunal argumenta que el propòsit de l'article 2(a) "*is to ensure that society does not interfere with profoundly personal beliefs that govern one's perception of oneself, humankind, nature, and, in some cases, a higher or different order of being. These beliefs, in turn, govern one's conduct and practices. The Constitution shelters individuals and groups only to the extent that religious beliefs or conduct might reasonably or actually be threatened*". En diluir-se la llibertat religiosa en la de consciència, hi ha qui observa que els tribunals s'obliden de l'explícita referència a Déu que informa el preàmbul de la Carta de 1982 (Ogilvie, Margaret H. 1999:106).

Pel que respecta al concepte de llibertat religiosa, el Canadà ha adoptat una interpretació extensiva del mateix. A *R. v. Big M Drug Mart* el jutge Dickson el definia com segueix,

“L’essència del concepte de llibertat de religió és el dret de tenir certes creences religioses tal com les tria una persona, el dret de declarar obertament les pròpies creences religioses sense por d’impediment ni de represàlia, i el dret de manifestar la creença religiosa mitjançant el culte i pràctica o mitjançant ensenyament i disseminació”.

El concepte emprat abasta tant les creences com les pràctiques derivades de la religió, que poden ser de dos tipus: actes que “manifesten” la creença o bé actes “motivats” per la creença.⁹ No cal dir que és el terme “pràctiques” el més conflictiu de determinar, ja que en nom de les pràctiques hom pot des de pregar, a observar el dejuni fins a demanar l’objecció de consciència fiscal.

2. El principi d’igualtat religiosa i la no discriminació

L’article 15 de la *Canadian Charter of Rights and Freedoms* consigna el principi d’igualtat davant la llei “*without discrimination based on race, national or ethnic origin, colour, religion, sex, age or mental or physical disability*”. Ben aviat el Tribunal Suprem va assenyalar que la igualtat no significava uniformitat. També a *R. v. Big M Drug Mart*, el jutge en cap reconegué que, per tal d’assolir una efectiva igualtat, de vegades calia establir una diferència de tracte entre una confessió i una altra: “*The interest of true equality may well require differentiation in treatment of different faiths*”.

La no discriminació implica que, prèviament, es valori l’objectiu de la llei en relació al principi d’igualtat i, després, s’analitzi si assoleix o no el resultat desitjat per a totes les confessions o ciutadans. Quan l’objectiu no es compleix, aleshores entra en joc la tècnica de l’acomodament raonable, l’exercici del qual “*se convierte en la solución para integrar satisfactoriamente las diferencias de una sociedad multicultural en un mismo marco de convivencia y conseguir que todos, a pesar de esas diferencias, se beneficien de los mismos recursos y posibilidades*” (Relaño, Eugenia 1999:75). L’analitzarem a l’apartat 8.

⁹ És interessant destacar que el Tribunal Europeu de Drets Humans també ha distingit entre els actes que manifesten la creença (per exemple, el dejuni o la pregària), dels actes motivats per la creença (per exemple, l’objecció de consciència fiscal). Els actes que manifesten la creença romanen protegits pel Dret, però els actes dels ciutadans que simplement es fan motivats per les creences no sempre reben la protecció jurídica de l’article 9 del Conveni Europeu de Drets Humans. En certa manera, si la tendència a no protegir els actes motivats per les creences s’accentués, assistiríem a un progressiu “reduccionisme pietista” (Seglers, Àlex 2000:137 i seg.).

3. Religió i ensenyament

Cinc són els temes que vinculen l'ensenyament amb el fet religiós, i sovint en termes polèmics: *a)* l'existència d'escoles confessionals; *b)* les subvencions públiques a aquestes escoles; *c)* la classe de religió en el sistema públic; *d)* la situació laboral del professorat que treballa en escoles amb ideari propi; *e)* les pràctiques religioses en el sistema públic escolar.

Quant a la primera de les qüestions, val a dir que la distribució de competències de la Llei Constitucional de 1867 ja conferí a les províncies l'ensenyament de la religió i la protecció de les escoles separades o confessionals (només catòliques i protestants). Però l'article 29 de la *Canadian Charter of Rights and Freedoms* amplia aquesta protecció a les altres confessions (Caparrós, Ernest 1998: 225 i seg.).

Quant a les subvencions públiques, és cert que la jurisprudència ha assenyalat que no existeix obligació constitucional de subvencionar les escoles de les minories religioses no protestants o catòliques (*Adler v. Ontario*), però també és cert que el panorama religiós canadenc ja no és únicament catòlic o protestant com en el segle XIX. Per això, el principi d'igualtat exigiria que s'ampliessin les subvencions públiques a les escoles de les minories religioses. Ara bé, en aquest punt la doctrina no s'ha mostrat pacífica. Per a un sector, el Canadà necessita una educació objectiva i neutral, car és una societat plurireligiosa i no hi hauria d'haver obligació de subvencionar escoles religioses. Un altre sector opina que resulta discriminatori no subvencionar les escoles de les minories religioses, i per tant la previsió constitucional de 1867, que obliga a subvencionar només les escoles protestants i catòliques ja no té gaire sentit. Un darrer sector doctrinal considera que la subvenció és un acte de conveniència i oportunitat política de l'administració competent, que és la provincial.

Quant a les classes de religió, i a diferència de l'Estat espanyol, la competència per definir el model també correspon els governs provincials. La majoria de províncies accepten avui dia que a les escoles públiques s'ensenyi la classe de les distintes religions, atès que històricament només s'ensenyava la catòlica o la protestant (Robillard, Denise 1995:44-51). No obstant, els fluxos migratoris i la consolidació del pluralisme religiós ha fet que el model inicial acabi bifurcant-se en dues direccions: en algunes províncies s'ha donat cabuda a les classes de religió de les minories, i en altres s'ha posat en marxa l'ensenyament d'una nova assignatura: la història i cultura de les religions, explicada de manera objectiva, és a dir, ni confessionalment ni catequèticament.

El cas més emblemàtic ha estat el del Quebec. En efecte, fa aproximadament uns dos anys el govern provincial va convocar les principals confessions per tal que aquestes confeccionessin plegades el

currículum del que hauria de ser una nova assignatura basada en la història i la cultura de les religions. Aquesta assignatura (que ara substitueix la tradicional classe de religió i la seva alternativa d'ètica i valors), va ser consensuada per les confessions amb presència al Quebec, inclosa l'Església catòlica que, mitjançant l'Assemblea Nacional de bisbes del Quebec, també va participar en el projecte. I és que, com ha escrit Gregory Baum (1991:159) hem de destacar el paper conciliador, participatiu i de permanent consciència nacional de l'Església catòlica al Quebec.

Quant a la situació laboral dels professors que treballen en centres escolars amb ideari religiós o en les anomenades "organitzacions de tendència", la jurisprudència canadense coincideix amb la del Tribunal Europeu de Drets Humans. A *Caldwell v. Stuart*, la Cort Suprema va examinar l'acomiadament d'un professor que ensenyava en una escola catòlica i que s'havia divorciat i tornat a casar pel civil, contràriament a la doctrina de l'Església. El cas mostra el conflicte entre el professor i l'ideari religiós de l'escola. Els arguments de la Cort, contraris als mantinguts pel docent, insistiren en "la natura i els objectius especials de l'escola" i "l'exigència de l'observança religiosa [que] comprèn l'acceptació [...] de les regles que són raonablement necessàries per a assegurar la realització dels objectius de l'escola". El fet que aquest centre es beneficiés de fons públics tampoc no influí en la decisió de la Cort.

Finalment, quant a les pràctiques religioses al si de les escoles, resulta d'especial importància la sentència *Zylberberg v. Sudbury Board of Education*, fallada pel Tribunal d'Apel·lació d'Ontàrio l'any 1989. La decisió anava en contra de la provisió de l'article 28 de l'Acta sobre l'Educació d'Ontàrio, que prescrivia que s'havien de fer exercicis religiosos al començament o al final del dia escolar. L'acta establia que els exercicis (oracions i lectures de passatges bíblics) s'havien de fer amb material cristià o amb un altre material que fos adequat, però el consell escolar de Sudbury només utilitzava material de la religió cristiana. L'acta també eximia d'aquests exercicis els estudiants els pares dels quals demanessin que els seus fills no hi participessin.

La sentència, contrària a aquestes provisions, manifestava: "Tot i que l'opinió majoritària és que l'article 28 confereix llibertat de tria a les minories, la realitat és que els imposa la compulsió de seguir les pràctiques religioses de la majoria [...] En la nostra opinió, la pressió dels companys i les normes de la classe, a les quals els nens són especialment sensibles, són reals i poderoses i actuen de manera que obliguen els membres de les minories religioses a seguir les pràctiques religioses de la majoria". Això, continuava el tribunal, "també és incoherent amb la naturalesa multicultural de la nostra societat tal com és reconeguda a l'article 27". I tanmateix, subratllava que l'obligatorietat d'aquestes pràctiques vulnerava la llibertat religiosa dels alumnes, perquè resultaven coercitives tant pels estudiants

que no professaven la religió majoritària com pels que no en professaven cap.

4. La cooperació econòmica amb els grups religiosos

D'antuvi podria semblar que al Canadà, en imperar un sistema separacionista on no se subscriuen acords amb els grups religiosos, no es col·labora econòmicament amb les confessions. No obstant, si reparem en el model separacionista de llibertat religiosa, constatem que també existeix una cooperació econòmica de tipus indirecte, similar a la que existeix en els Estats de tradició cooperacionista, com Alemanya, Itàlia o Espanya.

Al Canadà, les institucions i confessions religioses romanen exemptes del pagament d'impostos en totes les províncies. Aquestes exempcions s'apliquen a dos tributs: la *municipal taxation* i l'*income tax*. El primer es refereix a les propietats que s'utilitzen per a finalitats i usos religiosos: llocs de culte, col·legis, seminaris, cementiris i altres tipus de propietats usades per a la caritat i la filantropia. Només quan aquestes propietats són cedides per a fins no religiosos, resten sotmesos a tributació. La majoria de la legislació tributària que afecta les confessions és competència de les províncies i els municipis.

La jurisprudència ha anat perfilant les disposicions tributàries, donant peu a una casuística certament variada, però força generosa i favorable als interessos dels grups religiosos. Així, pel que fa a les parts de les propietats que no s'utilitzen per alguns dels fins o usos religiosos, com la cuina o el menjador d'un monestir, a *Carmelite Nuns of Western Canada v. Alberta (Assessment Appeal Board)*, el tribunal va sostenir que també estan exemptes del pagament. També un monestir, encara que estigui tancat, roman exempt del pagament tributari si les seves cel·les estan dedicades a la oració i als exercicis espirituals (*Soeurs de la visitation d'Ottawa v. Ottawa City*).

Un cas freqüent és quan els governs locals realitzen millores urbanístiques al costat d'una església. En aquests casos aquesta està exempta de pagar les millores (*Baptist Convention of Ontario and Quebec v. Kanata City*). Tampoc els cementiris situats al costat d'un lloc de culte, encara que no s'enterri a persones, han de pagar impostos (*Roman Catholic Episcopal Corp. of Sault Ste. Marie v. Sault Ste. Marie City*). Aquestes exempcions també s'estenen als crematoris i a les cases dels jardiniers (*Toronto General Burying Grounds v. Scarborough Township*), atès que esdevenen serveis imprescindibles per al bon funcionament del cementiri.

Per la seva banda, l'*income tax* s'aplica a totes les institucions religioses registrades com a caritatives. Els ciutadans que realitzin aportacions o donatius a les confessions registrades podran deduir-se de la declaració de renda un percentatge.

Un cas atípic va ser el que afectà a un ciutadà hutterita. A *Wipf v. Regina*, el contribuent era membre de la colònia Hutterita, les terres de la qual, segons les creences religioses que sostenen, són propietat comunal. En aquesta ocasió, la Cort Federal no va equiparar la granja comunal dels hutterites al nivell d'un orde religiós. El tribunal argumentava que els fins de la granja no podien considerar-se únicament religiosos. En certa manera, semblant decisió contrasta amb una sentència del Tribunal Suprem que, només cinc anys abans, havia assenyalat que "l'adhesió a la fe hutterita era un requisit per a poder ser membre de la colònia" (*Hofer v. Hofer et al.*).

A *Prior v. Regina*, un quàquer pacifista es negà a pagar la part de la seva declaració de renda que el govern dedicava a finalitats militars. La Cort, però, rebutjà aquesta objecció de consciència fiscal amb els següents raonaments: el contribuent, encara que pagui, no s'identifica amb les funcions militars del govern; l'impost global no es relaciona amb els militars, ja que només es destina una part proporcional del mateix; el ciutadà quàquer no ha demostrat prou bé que si pagava la part proporcional de l'impost obraria en contra de la seva creença pacifista; i, en darrer terme, la Cort Federal va afegir que no tenia jurisdicció per reconèixer una objecció fiscal d'aquesta naturalesa.

Finalment, a *Petrini v. Regina*, els tribunals canadencs van reconèixer que no es pot impedir que l'Estat utilitzi els diners públics que recapta per a finançar actuacions que, com seria el cas dels avortaments, poden ofendre les creences d'una part de la població (Ogilvie, Margaret 1996:190-198).

5. Les objeccions de consciència als tractaments mèdics. Especial referència als Testimonis Cristians de Jehovà

Podem definir l'objecció de consciència com "tota pretensió contrària a la llei motivada per raons axiològiques –no merament psicològiques–, de contingut primordialment religiós o ideològic" (Navarro-Valls, Rafael 1993:483). La societat canadenca, igual que l'americana, traspua un pluralisme religiós molt enriquidor per a l'estudi de les objeccions de consciència que, no cal insistir, abracen manifestacions ben distintes: recordem l'objecció de consciència fiscal, l'objecció a practicar avortaments, el refús del servei militar, o altres que afecten les relacions laborals, relatives al vestuari de treball o al calendari de festivitats, les objeccions a formar part d'un jurat, o les objeccions als juraments, etc. En aquest apartat em centraré en aquelles objeccions que afecten els tractaments mèdics.

Al Canadà, regeix el principi general segons el qual s'ha de respectar la decisió del pacient a l'hora d'acceptar o rebutjar el tractament mèdic. No obstant, el problema sorgeix quan es produeixen casos d'urgència, que

palesen la impossibilitat d'obtenir un consentiment lliure i manifest del pacient. Aleshores el metge ha d'encetar les mesures necessàries per guarir-lo. L'excepció, però, es produeix quan apareixen membres de confessions religioses, com els Testimonis Cristians de Jehovà, que des de l'any 1990 tenen reconeguda la validesa d'un carnet que obliga els metges a no practicar-los-hi transfusions de sang.

En efecte, a *Malette v. Shulman*, la Cort Suprema d'Ontàrio condemnà un metge per haver efectuat una transfusió de sang coneixent el contingut del carnet. Hom sempre pot preguntar-se si, en casos d'extrema gravetat, la voluntat del malalt podria canviar, però a efectes jurídics aquesta possibilitat, sense proves, és una mera hipòtesi que el Dret no copsa.

Una segona excepció és la que afecta l'interès del menor. Al Canadà, el dret dels pares a escollir el tractament dels seus fills segons les seves creences religioses es troba garantit, sens perjudici de la intervenció reservada a l'Estat en aquells casos en què els pares no respecten la norma mínima socialment acceptada. La norma mínima socialment acceptada és l'interès del menor, el seu dret a la vida i a la salut, que actua com a límit de la llibertat religiosa dels pares o tutors.

6. Espai públic i simbologia religiosa

Amb motiu de la polèmica en una escola francesa pel *foulard* que vestien unes alumnes musulmanes, el debat originat entorn la laïcitat és, certament, un dels més apassionants, malgrat que no hi ha cap solució unívoca. A França, una circular del ministre d'ensenyament, que aleshores era Lionel Jospin, tampoc no va acabar de resoldre una polèmica certament maniquea, car dividia (i divideix) els partidaris dels dos models de laïcitat: uns a favor del *foulard*, altres en contra. L'esmentada circular ministerial va optar per deixar en mans de cada centre escolar la decisió de permetre o prohibir de vestir amb el *foulard*.

Al Canadà, la protecció dels símbols religiosos en l'esfera pública és important. Més amunt citàvem el cas d'un alumne a qui l'escola permetia vestir amb el *kirpan*. I també és conegut el cas d'un altre home sikh a qui la Policia Muntada del Canadà, després de modificar el reglament intern, va autoritzar a vestir amb el turbant en lloc del típic barret. En la majoria dels casos, aquests tipus de reivindicacions responen a una peculiar "etnicitat simbòlica" (Gans, Herbert 1979:1-20) no exempta de polèmica social.

A continuació, esmentaré un dels casos més recents, que aixecà una considerable polseguera en els mitjans de comunicació quebequesos.¹⁰ Succeí a Outremont, ciutat molt propera a Montreal. Els fets són els

¹⁰ Vegeu *Le Devoir*, 3-7-2001, 17-7-2001, 1-8-2001.

següents: la comunitat jueva *hassidic* havia col·locat en els extrems dels teulats de les seves cases un fil semblant al de pescar, amb la finalitat d'unir simbòlicament els jueus que vivien en el barri. Aquesta acció obeïa a la celebració del *Sabbath*, la festa religiosa jueva. Pocs dies després, el *Mouvement Laïque Québécois* protestà davant el govern municipal, que instà la comunitat jueva a treure els fils. La decisió fou recorreguda per via judicial, i el litigi arribà a la Cort Superior del Quebec.

En contra de l'acte del Consistori, el jutge Allan R. Hilton va prohibir la retirada dels fils que penjaven dels teulats de les cases jueves, tot argumentant que no provocaven "*undue hardship*", és a dir, una indeguda penalitat per a la ciutat. No obstant, demanava que en el futur es regulés la col·locació dels fils: "*but may in the future regulate their usage in a manner that facilitates the exercise of the Petitioners' rights as specified herein*".¹¹

De la mateixa manera que al Nadal els cristians adornen les façanes amb elements religiosos que recorden els Reis Mags o Santa Claus, altres comunitats religioses també poden fer servir l'espai públic per simbolitzar les seves creences. Així s'evita la discriminació entre la religió majoritària i la minoritària, però no es resol la qüestió plantejada pel *Mouvement Laïque Québécois*: la neutralitat absoluta de l'espai públic. La meua opinió és que aquest concepte de neutralitat ens aboca al "truc del laïcisme" atès que, en nom d'una pretesa neutralitat, s'acaba marginant de l'esfera pública les manifestacions simbòlicoreligioses, però no les seculars. D'altra banda, i al fil del que esmentava més amunt sobre el *foulard*, caldria distingir entre un espai públic ampli, com seria el carrer, amb el d'una escola pública, on la relació dels estudiants és d'especial subjecció i, per tant, distinta de la dels vianants.

7. El proselitisme religiós

Una de les característiques més importants de molts grups religiosos és el proselitisme. El proselitisme és la tendència a fer prosèlits, és a dir, nous adeptes de la religió o confessió concreta. Ja a *R. v. Big M Drug Mart*, la Cort Suprema del Canadà va incloure el proselitisme (juntament amb la llibertat d'expressió) com un dels elements constitutius o immanents de la llibertat religiosa.

Malgrat tot, alguns casos concrets s'han resolt desfavorablement per a les confessions que practicaven un proselitisme no convencional a la via pública: repartir pamflets criticant a l'Església catòlica (*R. v. Boucher*), o

¹¹ Agraeixo a l'amic Marco Veilleux les gestions que va fer per aconseguir-me el text íntegre de la sentència.

demanar diners sense autorització municipal (*International Society for Krishna Consciousness Iskon Canada v. Edmonton City*).

Aquests dos casos, certament, no presenten problemes de judicació. En canvi no podem dir el mateix del cas que afectà als testimonis cristians de Jehovà de la ciutat de Blainville, a la província del Quebec. El Consistori d'aquesta ciutat va elaborar un reglament urbà que prohibia les visites religioses porta a porta sense l'obtenció prèvia d'un permís específic de l'ajuntament.

El contingut del reglament restringia, doncs, una de les diverses manifestacions de la llibertat religiosa: el proselitisme, i afectava molt especialment als testimonis cristians de Jehovà. El litigi arribà a la Cort Superior del Quebec, que va donar la raó als "*Témoins de Jéhova, en tant que confession religieuse* [tot declarant-los] *exempts de l'application dudit règlement [i] de l'obligation d'obtenir un permis pour effectuer leur ministère*".

8. Les relacions laborals i la tècnica de la *reasonable accomodation*

Abans de l'inici de la política multiculturalista, al Canadà la discriminació era percebuda en termes de discriminació directa, fet que duia a una interpretació restrictiva de la mateixa. En absència d'una "intenció manifesta" de cometre un acte discriminatori, els tribunals no la jutjaven com a tal. Però a mesura que el pluralisme d'immigració va anar augmentant, les antigues lleis aparentment neutrals i uniformes (que responien a una cosmovisió cristiana) van acabar produint discriminacions indirectes.

Neix així la tècnica del "raonable acomodament", en virtut de la qual s'intenta posar remei a les discriminacions indirectes que, en nom de normes o lleis aparentment neutrals, perjudiquen la llibertat religiosa de determinades persones. L'objectiu rau, doncs, a assolir una igualtat real. A continuació examinarem alguns exemples que afecten les relacions laborals, car és en aquest àmbit on s'han produït els litigis més plausibles.

8.1 El cas O'Malley v. Simpson Sears

En aquesta important disceptació es definí per primera vegada el concepte de "discriminació indirecta", que es produeix quan l'empresari adopta una norma neutra a primera vista i que, en aplicar-se per igual a tots els treballadors, produeix un efecte discriminatori a alguns o a un de sol

degut a una “característica especial”.¹² La Sra. O'Malley, que s'havia convertit a l'Església Adventista del Setè Dia, va comunicar a l'empresari que el dissabte no podia treballar, ja que li ho impedia la seva religió. L'obligació de treballar el dissabte no era *per se* discriminatòria, però el seu efecte sí que produïa una discriminació indirecta. El Tribunal Suprem va reconèixer aquest tipus de discriminació i, en conseqüència, l'obligació que corresponia a l'empresari de fer un esforç per tal d'acomodar la treballadora a un altre horari.

El raonable acomodatament no és unidireccional, ans al contrari, afecta també al treballador, que també ha de realitzar un esforç per trobar una solució a la seva demanda. Daniel Proulx (1993:81) xifra les obligacions del treballador en tres punts: les creences religioses han de ser sinceres i reals, les ha de comunicar a l'empresari tot respectant el principi de la *bona fide* contractual, i ha de poder demostrar que ha fet un esforç seriós per trobar una solució al seu cas.

També els sindicats tenen les seves obligacions, per exemple a l'hora de facilitar una entesa entre el treballador i l'empresa. A *Central Okanagan School District N. 23 v. Renaud*, es tractava de dilucidar si podia acusar-se a un sindicat de discriminació quan impedia totes les temptatives de l'empresari per tal d'acomodar un treballador. Segons el conveni col·lectiu, les acomodacions requerien el vist i plau del sindicat. Però davant la negativa del sindicat a concedir-lo, la comissió escolar va haver d'acomiadar el treballador. No obstant, el tribunal decidí que el sindicat tenia el deure, juntament amb l'escola, de fer tot el possible per acomodar el treballador.

El juny de 1997 la *Canadian Human Rights Commission* va publicar un informe amb les següents consideracions: el raonable acomodatament no perjudica el tracte igual que mereixen creients i no creients; la diferència de tracte no és una pràctica discriminatòria; el raonable acomodatament inclou una diversitat de mesures: permisos de treball especials, codis d'indumentària distints, facilitats per commemorar festivitats religioses, espais religiosos en les empreses, posada en marxa de serveis d'assistència religiosa, etc. (Relaño, Eugenia 1999:76)

8.2 Els límits de la reasonable accomodation

Tot i que el raonable acomodatament és una acció obligatòria que vincula triplement l'empresari, el treballador i el sindicat, aquesta tècnica resta sotmesa a dos límits. En primer lloc, l'exigència professional normal

¹² La “característica especial” també s'amplia a altres persones no necessàriament vinculades a confessions religioses o grups ètnics, com per exemple les parelles homosexuals o els disminuïts.

i, en segon lloc, el perjudici excessiu que, en cas d'aplicar-se l'acomodament, sofriria l'empresa.

8.2.1 L'exigència professional normal

Possiblement un dels casos més polèmics però que mostren l'abast de l'exigència professional normal sigui el que afectà a un treballador de religió sikh (*Bhinder v. Canadian National Railway*). Bhinder, que vestia amb el clàssic turbant, va ser acomiadat per no complir amb els deures de seguretat que exigia l'empresa en la qual treballava. El cas arribà fins a la Cort Suprema, que considerà que el casc de seguretat era un requisit inexcusable, és a dir: una exigència professional normal que el treballador no podia rebutjar.

8.2.2 El perjudici excessiu o undue hardship

El raonable acomodament no pot significar un perjudici excessiu per l'empresari. Els elements que inspiren el perjudici excessiu van lligats als supòsits següents: quan l'empresa assumeix uns costos financers elevats; quan es vulnera el conveni col·lectiu; quan es perjudica els drets o la seguretat dels altres treballadors, i quan no hi ha possibilitat d'intercanvi en els torns i els temps de treball. Igual que l'exigència professional normal, el perjudici excessiu ha de ponderar-se casuísticament. Tanmateix, la càrrega de la prova correspon a l'empresari. Així, a *Central Alberta Dairy Pool v. Alberta (Human Rights Commission)*, un treballador que va absentar-se dos dies consecutius de la feina per motius religiosos va ser finalment acomiadat. Però l'empresa va haver de demostrar que els esforços i mitjans duts a terme per acomodar-lo comportaven un perjudici excessiu ja que no hi havia intercanvi en els torns.

9. Els costos del pluralisme religiós

Una de les qüestions menys tractades pels juristes fa referència a l'impacte econòmic que genera el multiculturalisme. Tot referint-se al fet religiós, Iván C. Ibán i Silvio Ferrari (1998:15) han escrit que "el respecte a la llibertat religiosa té un cost. Una organització social en la que el jueu no treballi el dissabte, el testimoni de Jehovà no presti el servei militar i el metge catòlic d'un hospital públic pugui legítimament negar-se a practicar un avortament, presenta un grau de complexitat clarament superior a aquells supòsits en els què la mateixa regla s'aplica uniformement a tots els ciutadans".

Així, un bon nombre de demandes religioses ocasionen costos suplementaris per a les administracions. Per exemple, a l'hospital públic de

Montreal es van acomodar persones de religió jueva de dues maneres. Primerament, instal·lant una porta de tipus ordinari en lloc d'una porta automàtica, per tal de permetre que els jueus *hassidic* visitessin els seus malalts del divendres al dissabte. Per respecte al Creador, en temps de *Sabbath* els hassidites no poden utilitzar objectes procedents de la ciència o de l'enginy humà, atès que seria una mostra d'arrogància. L'hospital no havia previst els recursos financers per a instal·lar una nova porta, però com que l'automàtica no funcionava la van fer canviar per una ordinària i manual. Una altra demanda es refereix als aliments. Els hebreus van reclamar que els hospitals i centres públics servissin el menjar *kosher*, i l'hospital va acceptar sempre i quan el cost addicional el pagués la comunitat jueva.

Pel que fa als musulmans, aquests van reclamar que en les piscines públiques de Montreal els seus fills es banyessin separats de les filles, amb vestits de bany diferents als de la resta banyistes i amb vigilants de diferents sexes. Les autoritats van acceptar les demandes: concediren dos períodes d'hora i mitja a la setmana per aquesta comunitat religiosa, però amb la condició de que paguessin els costos addicionals provocats per aquest imprevist acomodament. Davant aquest tipus de demandes, una possible solució consistiria a distingir entre aquelles que són manifestacions clarament religioses d'aquelles altres que només venen influïdes per preceptes religiosos l'observança de les quals no és obligatòria. (Recordem la nota a peu de pàgina número 9, sobre la distinció entre manifestacions, motivacions i els perills del reduccionisme pietista).

10. La religió com a *style of life*

Més amunt vàrem tractar els casos dels hutterites, mennonites i doukhobors. Aquestes tres comunitats religioses són exemples que mostren que viure de conformitat amb unes creences pot ultrapassar el contingut juridicopositiu prefixat de la llibertat religiosa.

Un dels exemples més clars, que afectà una colònia hutterita, va donar peu a una interpretació no restrictiva de la llibertat religiosa. A *Hofer v. Hofer et al.*, el Tribunal Suprem, l'any 1970, va haver de resoldre si una colònia hutterita estava obligada a donar una part dels seus béns a individus que, havent renunciat a les creences i a les pràctiques religioses, havien estat expulsats tant de la colònia com de l'església Hutterita Brethren. El tribunal va proveir que la colònia no hi estava obligada. I afirmà que la pràctica hutterita de mantenir la propietat en comunitat era inseparable de la seva religió. Per la qual cosa, interferir en aquesta pràctica de la manera que els apel·lants demanaven, amenaçava seriosament la comunitat i la seva religió. El tribunal afegí que, segons la religió hutterita, la propietat pertanyia a la colònia i no podia cedir-se als membres individuals; i que

l'església i la colònia estaven tan íntegrament relacionades que l'adhesió a la fe hutterita era un requisit previ per poder ser membre de la colònia, i que només corresponia l'església Hutterita Brethren l'autoritat de decidir si un individu podia continuar essent membre de la colònia.

Dues observacions: pel que fa al model de propietat de la terra dels hutterites, es va considerar part de la seva religió; i pel que fa a la llibertat religiosa, aquesta protegeix "la capacitat d'una congregació de viure d'acord amb la seva doctrina religiosa, encara que això limiti la llibertat individual" (Kymlicka, Will 1999:205). Per la seva banda, el jutge Pigeon, des d'una perspectiva liberal, s'oposà a la decisió del tribunal en el seu vot particular: "El concepte legal de la religió [...] està limitat al que es considera normalment, i l'abast de l'autoritat religiosa està limitat al que és conseqüent amb la llibertat de religió tal com és entesa, és a dir llibertat per a l'individu no tan sols per adoptar una religió sinó també per abandonar-la segons la seva pròpia voluntat" (*Ibid.*).

En puritat, no es discutia la llibertat d'abandonar la colònia, el problema de fons eren les càrregues que comportava l'apostasia, ja que els dos membres expulsats no van poder reclamar la part proporcional dels béns que els corresponia, uns béns que havien ajudat a crear amb els seus anys de treball al si de la colònia.

11. El secret religiós

Definim el secret religiós com la protecció atorgada per l'ordenament jurídic d'un Estat, en els àmbits processal i penal, a les comunicacions que es realitzen sota determinades circumstàncies de caràcter religiós, i que abasten el sigil de confessió i les comunicacions entre el fidel i el ministre. A *R. v. Gruenke*, Adele Gruenke va assassinar a Phillip Barnett per tal d'heretar els seus béns i alliberar-se del seu assetjament sexual. Dos dies després de l'homicidi, Adele Gruenke va comunicar els fets a l'assistenta social del *Victorius Faith Centre*, que depenia de l'església dels *born-again Christians*. L'assistenta va trucar al ministre religiós d'aquesta comunitat religiosa, i en el decurs de la conversa amb aquest Adele Gruenke decidí posar els fets en coneixement de la policia.

El tribunal, després d'admetre el testimoni del ministre religiós, va condemnar a la imputada, però, de retop, el cas serví per discutir si s'havia vulnerat o no el secret religiós. El tribunal va defensar que no, puix que considerarà que Gruenke va recórrer a l'assistenta social i al ministre religiós guiada més per un desig d'alleujament emocional que per una veritable necessitat espiritual o religiosa. Significa això que al Canadà no es protegeix el secret religiós? En absolut. Com destaca Rafael Palomino (1998:738-739) "*el Tribunal no suprime el secreto religioso en el Derecho*

canadiense [...] la aplicación de los criterios de Wigmore al secreto religioso [...] manifiesta sencillamente que cabe protección y, por tanto, exclusión de la prueba testifical". Els criteris de Wigmore són els següents: les comunicacions han d'originar-se en el marc d'una confidència que els interlocutors no poden revelar; l'element de confidencialitat ha de ser essencial per al ple i satisfactori manteniment de la relació entre les parts; la relació ha de ser de tal tipus que la societat estimi que ha de ser protegida; fruit de la revelació, el dany per a la relació ha de ser major que el benefici que es guanyaria amb el correcte desenvolupament del procés (Ogilvie, Margaret H. 1996:146).

V. CONCLUSIONS: UNA PERSPECTIVA COMPARADA ENTRE CANADÀ I L'ESTAT ESPANYOL. ESPECIAL REFERÈNCIA A CATALUNYA

Contràriament al que assenyala la Constitució, els drets dimanants de la llibertat religiosa acaben reconeixent-se en la seva pràctica efectivitat als grups i no a les persones. Fent recurs de les subtils volgudes als polítics, s'hauria de dir que alguns dels drets reconeguts als subjectes [...] han de fer-se valer des del grup o comunitat a la qual s'integren i sempre que aquesta es trobi degudament inscrita. I això és igual que afirmar que no pocs dels drets enumerats a la Llei Orgànica de Llibertat Religiosa són tan sols "per als inscrits".

PEDRO A. PERLADO

Un cop arribats fins aquí, i després de veure de manera general el tractament de la llibertat religiosa al Canadà, podem tot seguit oferir algunes consideracions conclusives respecte del model espanyol de gestió del pluralisme religiós.

1. HERÈNCIA CRISTIANA PERÒ AMB UN NOU PLURALISME RELIGIÓS. Igual que a Espanya i a Catalunya, el pòsit primigeni de l'Estat canadenc descansa en l'herència cultural cristiana dels colons. Però també, i aquest fet esdevé actualment decisiu, els fluxos migratoris i la multiculturalitat estan provocant una transformació radical de la societat, que en el terreny religiós es gestiona mitjançant una sèrie d'acomodacions que afecten diversos àmbits, especialment el laboral.

2. DESCENTRALITZACIÓ DEL PODER. La gestió d'aquests àmbits, a diferència de l'Estat espanyol, és en la majoria dels casos responsabilitat dels governs provincials, que gaudeixen d'un *quantum* decisorí més elevat que les comunitats autònomes. El cas de les classes de religió i l'ensenyament és paradigmàtic, com també ho són els impostos i la regulació jurídica de la llibertat religiosa, per exemple a través de la *Chartre des droits et libertés de la personne du Québec*. Tanmateix, les

decisions judicials i la major descentralització política, mostren que el sistema canadenc de gestió del pluralisme religiós és, a la pràctica, més efectiu en el respecte a la llibertat religiosa que el sistema espanyol, al temps que, degut a la proximitat amb la ciutadania, assegura una millor integració de la diversitat. El “contracte moral” del Quebec és un exemple evident del marge que tenen les províncies canadenques per a gestionar les transferències demogràfiques, amb polítiques actives, control de quotes d'accés i obertura d'oficines de reclutament en ciutats estrangeres.

3. L'INFLUX DE L'ARTICLE 27: MULTICULTURALISME I PERTINENÇA RELIGIOSA. L'emergència d'un nou consens en la gestió del pluralisme religiós, inspirat en la filosofia del “multiculturalisme liberal” o “liberalcomunitarisme”, posseeix al Canadà una trajectòria més diàfana que a l'Estat espanyol. No només per la sensibilitat jurisprudencial respecte la llibertat religiosa de les minories, sinó també perquè l'article 27 de la Carta de Drets i Llibertats actua com un element interpretatiu novedós. Així, algunes minories concretes, com els mennonites, hutterites i doukhobors, mantenen en vigor promeses i pactes de caràcter històric en virtut dels quals poden mantenir el seu estil de vida comunitari i amb una protecció més intensa que les clàusules de salvaguarda de l'article 6.1 de la Llei Orgànica 7/1980, de 5 de juliol, de llibertat religiosa.

4. L'IMPACTE ECONÒMIC DE LES ACOMODACIONS DEL PLURALISME RELIGIÓS. En general, els costos de les acomodacions acostumen a anar a càrrec de les pròpies confessions. No obstant, el paper de les administracions públiques no és passiu, ans al contrari, en la majoria dels casos s'afavoreix el compromís dels governs per desenvolupar la llibertat religiosa. Igual que a l'Estat espanyol, els costos, quan es produeixen, van a càrrec dels fidels de les confessions. Un exemple és la Sentència 166/1996, de 28 octubre, del Tribunal Constitucional, que insta als pacients testimonis de Jehovà a pagar les despeses suplementàries pels tractaments específics exigits per les seves creences religioses.

5. ESPANYA-CANADÀ: MODELS DISTINTS. A diferència de l'Estat espanyol, el model canadenc es basa en la separació, és a dir, no és fruit de la tradició concordatària en virtut de la qual la Santa Seu i l'Estat signaven acords jurídics amb naturalesa de tractats internacionals. Al Canadà això no seria possible, car la tradició del *common law* és separatista. Però això no significa que no existeixi cooperació, per exemple a nivell econòmic, o d'assistència religiosa en els centres públics, o a l'hora de tutelar les minories. Al Canadà, la llibertat religiosa es protegeix a un major nivell. Primer, per l'efecte afegit de l'article 27, i segon per la via litigiosa. Però també per una mentalitat social més oberta, que fa dels

canadencs uns ciutadans més acostumats al pluralisme; així, el gaudi dels seus drets religiosos, no es planteja en termes de conflictivitat social, sinó en termes de litigiositat *in re religiosa* davant els tribunals. Per exemple, seria impensable una recollida de signatures per evitar la construcció d'una mesquita.

6. LAÏCITAT I REGISTRE DE LES CONFESSIONS. El model espanyol de política religiosa es basa en la cooperació bilateral amb les confessions que prèviament la Direcció General d'Afers Religiosos inscriu en el Registre d'Entitats Religioses. En molts casos, el registre es mostra restrictiu a l'hora de tipificar com a religiosos determinats grups o confessions. Al Canadà, el control material de la religiositat no existeix, i les confessions romanen inscrites com organitzacions caritatives. Per tant, l'Estat canadenc, en no decidir què s'entén i què no s'entén per religió, es mostra més respectuós amb el principi de laïcitat, perquè en cap cas no ha de fer de "teòleg".

7. ASIMETRIA I CENTRALISME. L'asimetria del model espanyol deriva dels acords amb la Santa Seu. Aquests acords regulen diverses qüestions, com l'ensenyament, la cooperació econòmica directa, l'assistència religiosa o els afers culturals i patrimonials. Subscrits en uns anys de canvis polítics i socials, alguns autors veuen encara trets de confessionalitat encoberta (Llamazares, Dionisio 1992:341-364). Recordem la darrera polèmica entorn els professors de religió, o el sistema de finançament. No obstant, són acords que en certa manera van contribuir a la normalització religiosa de l'Estat, malgrat que han perpetuat el centralisme de la política religiosa. En primer lloc, perquè responien a la lògica internacional i històrica de les relacions Vaticà-Estat. I en segon lloc, perquè van signar-se abans de la creació de les comunitats autònomes, per la qual cosa els seus articles no van preveure la participació de les autonomies en el seu desenvolupament posterior.

8. UNIFORMITAT I SIMBOLISME DELS CONTINGUTS MATERIALS. Semblant asimetria ha acabat generant en les minories religioses un desig d'analogar-se en drets a l'Església catòlica. Així, l'any 1992 es van signar uns "miniconcordats" amb els representants estatals del protestantisme, el judaisme i l'islam. Seguint José Antonio Souto (1993:546-547) les característiques principals d'aquests acords serien: *a)* el reconeixement solemne de les tres confessions amb arrelament històric que havien sofert persecucions en el passat; *b)* no es produeix la creació d'un ordenament jurídic *ex novo* destinat a regular la peculiaritat pròpia de cada una de les tres confessions; *c)* els acords matisen la idea de que la única confessió privilegiada és l'Església catòlica; *d)* presenten un significat

simbòlic que rectifica el passat i restaura una convivència religiosa plural, present a l'època medieval.

A la pràctica, però, el resultat negatiu d'aquests acords amb les minories és doble. Primerament, torna a obviar-se la participació de les autonomies en la gestió i desenvolupament dels seus continguts (per exemple, no es preveu la participació de les comunitats autònomes en les comissions mixtes confessions-Estat). I segonament, han esdevingut instruments jurídics simbòlics, car la cooperació entre les administracions i les confessions no comporta un dret subjectiu de la confessió o del fidel a l'hora d'exigir el compliment d'allò pactat. Els acords amb les minories només "vinculen" les administracions, però no les "obliguen" a dur a terme activitats prestacionals. En conseqüència, els acords esdevenen un "*caparazón formal vacío de contenido y desprovisto de vitalidad jurídica*" (Martínez-Torrón, Javier 1993:184). No cal dir que, pel que fa a l'Església catòlica, la situació és ben diferent, tant a nivell formal (l'acord és un tractat internacional) com a nivell material (el seu desenvolupament és obligatori i exigible).

9. AUGMENT DEL PES DEL FACTOR RELIGIÓS INSTITUCIONAL. Tot reprenent la cita que encapçala aquestes conclusions finals, el darrer problema generat pel model cooperacionista espanyol és el reforçament del factor religiós institucional (Perlado, Pedro A. 2001:1-21). A diferència del sistema separacionista canadenc, a l'Estat espanyol la llibertat religiosa s'ha acabat "pactant" amb els grups religiosos estatals en detriment dels grups religiosos d'àmbit autonòmic i del conjunt de la ciutadania (agnòstica, creient o atea). Els grups asimètricament posicionats són: en primer lloc, l'Església; en segon lloc, les tres minories reconegudes: Comissió Islàmica d'Espanya (CIE), Federació d'Entitats Religioses Evangèliques d'Espanya (FEREDE) i Federació de Comunitats Israelites d'Espanya (FCIE), després els grups religiosos inscrits sense acords signats i, finalment, els no inscrits.

En el cas de les tres minories majoritàries, les conseqüències del sistema asimètric no són beneficioses: primer, perquè les clàusules de salvaguarda no protegeixen la identitat i el caràcter propi de les confessions amb la mateixa intensitat que ho fa l'article 27; segon, perquè els acords s'han acabat convertint en una espècie de "presó". En efecte, els mecanismes que permetrien modificar-los són inflexibles i van pensar-se més per a satisfer la voluntat de l'Estat que la de les confessions. A diferència del model italià, en el que cada deu anys les *intese* s'han de revisar obligatòriament, a l'Estat espanyol les minories ho tenen molt més difícil perquè res no obliga l'Estat a revisar-los ni reformar-los. Això fa que alguns aspectes, que potser convindria resoldre, actualitzar o desenvolupar

normativament, restin deturats per la manca de consentiment estatal i previsió autonòmica.

I finalment, la signatura dels tres acords, que segons Guillem Correa (2001:5-6) va superimposar-se des de dalt pel Govern, ha acabat donant lloc a l'aparició d'una espècie d'esglésies "paral·leles" a la catòlica. El cas emblemàtic és la CIE, la qual, tot i les divisions internes i l'heterogeneïtat de les comunitats musulmanes que representa, controla en règim de monopoli els aspectes essencials que afecten la llibertat religiosa de la ciutadania musulmana. La CIE, tota sola, determina les comunitats que poden beneficiar-se del contingut de l'acord; determina el concepte de mesquita i, en cas d'expropiació forçosa, s'escolta la CIE però no la comunitat islàmica de base afectada per l'expropiació; determina les comunitats que es beneficien dels cementiris i la reserva de parcel·les; determina a efectes legals quins seran els imams i dirigents religiosos islàmics que perceben les prestacions de la Seguretat Social, que poden accedir a l'Estat espanyol si provenen de països musulmans (Llei Orgànica 8/2000 d'estrangeria) i que practiquen el matrimoni celebrat segons la forma religiosa de la Llei islàmica als efectes de convalidació civil. La CIE també determina els costos generats per l'assistència religiosa en els centres públics; determina els professors que legalment poden impartir les classes de religió musulmana a les escoles públiques i privades concertades, així com el contingut del material docent i el currículum de l'assignatura. També determina els dies festius, que beneficiaran els musulmans que pertanyen a alguna de les comunitats de la CIE; determina el manteniment del patrimoni històric i artístic musulmà a Espanya i, finalment, determina la garantia dels productes de marca *Halal*. Aquest monopoli centralista, com veiem, és impensable al Canadà.

El problema de tot això és que la CIE representa l'islam oficial, però no l'islam real que va configurant-se a través de les dinàmiques migratòries. El resultat és que l'Estat espanyol gestiona l'islam (realitat socioreligiosa distinta de la cristiana) de manera centralista, i a més ho fa servint-se dels mateixos paràmetres que utilitza per a l'Església catòlica, institució religiosa jeràrquica, estable i amb un Codi de Dret Canònic que regula la seva organització. Tanmateix, i de retop, el sistema espanyol margina els grups religiosos musulmans, jueus i protestants d'àmbit autonòmic, com seria el Consell Evangèlic de Catalunya, que difícilment podrà pactar amb l'Estat o el Govern de la Generalitat continguts que ultrapassin l'Acord de Cooperació 1992.

10. SECULARISME I CIUTADANIA NO ADSCRITA A CAP CONFESSIÓ. Quant el conjunt de la ciutadania, sovint s'oblida que la gestió del pluralisme religiós ha de vetllar i protegir la llibertat religiosa dels ciutadans, independentment de la seva posició (atea, agnòstica o

creient) davant la religió. Així, al Canadà en els darrers anys s'han protegit decididament les manifestacions de secularisme (Ogilvie, Margaret H. 2001:1-49), i s'ha impedit que la llibertat religiosa activa vagi en detriment o discrimini els ciutadans que no professen cap religió (llibertat religiosa negativa). L'equilibri, certament, sempre serà difícil i conflictiu, però sembla que des d'un sistema separacionista el tractament de la llibertat religiosa és, d'una banda, més respectuós amb la llibertat individual, tant dels creients com dels no creients i, de l'altra, menys hipòcrita i en absolut asimètrica pel que fa a l'estatus dels distints grups religiosos.

BIBLIOGRAFIA

- Baum, Gregory: *The Church in Quebec*, Novalis, Outremont, 1991.
- Bissoondath, Neil: *Le marché aux illusions, La méprise du multiculturalisme*, Boréal, Montreal, 1995; *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*, Penguin, Toronto, 1994.
- Caparrós, Ernest: *Una problemática canadiense: el aparente conflicto entre la constitucionalización de la confesionalidad escolar y la libertad de religión*, "Actas del VIII Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado", Granada, 1998.
- Comentaris exegetics a la Carta Canadenca de Drets i Llibertats, a *Wilson and Lafleur Itée*.
- Gans, Herbert: *Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America*, "Ethnic and Racial Studies", 2/1, 1979.
- Gervais, Sophie - Roy, Mélanie: *Au-delà des diversités culturelles et religieuses, la nécessité d'une identité québécoise*, dins *Le droit face aux diversités religieuses et culturelles*, Les Éditions Revue de Droit Université de Sherbrooke, 1997.
- Ibán, Iván C., - Ferrari, Silvio: *Derecho y Religión en Europa Occidental*, Mc Graw Hill, Madrid, 1998.
- J. F. Day, Richard: *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*, University of Toronto Press, Toronto, 2000.
- Janzen, William: *Limits on Liberty: The Experience of Mennonite, Hutterite, and Doukhobor Communities in Canada*, University of Toronto Press, Toronto, 1990.
- Kok-Tang Wan, William: *The impact of the Charter of Rights and Freedoms on to religious freedom*, Ottawa, 1989. (Tesi doctoral. Text provisional mecanografiat).
- Kymlicka, Will: *Ciudadania multicultural. Una teoria liberal dels drets de les minories*, Proa, Barcelona, 1999; *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, New York, 2001.
- Lagassé, Martin: *L'obligation d'accomodement raisonnable comme outil d'intégration des québécois de minorités ethnoculturelles et religieuses*, dins *Le droit face aux diversités religieuses et culturelles*, Les Éditions Revue de Droit Université de Sherbrooke, 1997.
- Leman, Marc: *Le Multiculturalisme canadien*, Division des affaires politiques et sociales, Groupe communication Canada, Ottawa, 1994.
- Llamazares, Dionisio: *Libertad religiosa y de culto*, "Publicaciones del Ministerio de Justicia", Vol. I, Madrid, 1992.

- Martínez-Torrón, Javier: *Separatismo y Cooperación en los Acuerdos del Estado con las minorías religiosas*, Comares, Granada, 1994.
- Navarro-Valls, Rafael: *Derecho Eclesiástico del Estado*, EUNSA, Pamplona, 1993.
- Navarro-Valls, Rafael - Palomino, Rafael: *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Ariel Derecho, Barcelona, 2000.
- Ogilvie, Margaret H.: *Religious Institutions and the Law in Canada*, Carswell, Toronto, 1996; *The Unbearable Lightness of Charter Canada*, 2001. (Text provisional mecanografiat).
- Palomino, Rafael: *El secreto religioso en una sentencia del Tribunal Supremo canadiense*, "Actas del VIII Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado", Granada, 1998
- Perlado, Pedro A.: *La tutela personal de la libertad religiosa*, "IV Seminari sobre la llibertat religiosa", organitzat per l'Àrea de Dret Eclesiàstic de la Facultat de Dret (UAB). Text provisional mecanografiat.
- Proulx, Daniel: *Discrimination dans l'emploi: les moyens de défense*, Les Éditions Yvon Blais, Cowansville, 1993.
- Relaño, Eugenia: *Multiculturalismo y Derecho de Libertad Religiosa en Canadá*, "Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado", Vol. XV, Ministerio de Justicia, Madrid, 1999.
- Robillard, Denise: *L'école confessionnelle*, "L'Église canadienne", Volum 28, núm. 2, febrer de 1995.
- S. A. Aldeeb Abu-Salieh: *Mutuler au nom de Yahvé ou d'Allah, légitimation de la circoncision masculine et féminine*, St-Sulpice, 1994.
- S. Li, Peter: *Race and Ethnic Relations in Canada*, Oxford University Press, New York, 1999.
- Seglers, Àlex: *Autogovern i fet religiós. Una gestió del pluralisme religiós a Catalunya*, Proa, Barcelona, 2000.
- Souto, José Antonio: *Gli accordi dello Stato spagnolo con le minoranze confessionali tradizionali*, "Il diritto ecclesiastico", 1993.