

“Meet my brain”

I dialog med niqabklædte kvinder om det danske tildækningsforbud

Nøgleord

islam i Danmark; tildækningsforbud; femininitet; diaspora; intersektionalitet; niqab.

Abstract Denne artikel bygger på et feltarbejde hos organisationen Kvinder i Dialog, før, under og efter at det danske tildækningsforbud trådte i kraft den 1. august 2018. Studiet søger at tage niqabklædte kvinder på ordet ved at indgå i dialog med dem om motivationen for at bære niqab og de dertilhørende pietistiske kvindeidealer. Desuden belyses det, hvordan det at bære niqab udøves som kollektiv opposition til kriminaliseringen af netop denne praksis. Artiklen dokumenterer de modsatrettede fortællinger mellem det danske Folketings forståelse af niqab som et symbol på kvindeundertrykkelse og religiøst bagudsyn og en gruppe muslimske kvinders forståelse af niqab som et religiøst symbol, de benytter til at praktisere deres køn og religiøsitet fra en minoritetsposition i det danske samfund.

Den 1. august 2018 blev det ved lov forbudt at bære niqab eller burka i det offentlige rum i Danmark. Loven er formuleret som et tildækningsforbud, der bygger på et ideal om åbenhed og offentlig orden i det danske samfund. Forbuddet skal forstås som en del af den bredere nationale debat, der konstruerer muslimer i Danmark som “den anden”. Det blev tydeligt i Folketingets debat om forbuddet, som i høj grad drejede sig om kønsligestilling og undertrykkelse af muslimske kvinder. Debatten tog udgangspunkt i en fremstilling af islam som en paternalistisk religion, der afskriver muslimske kvinder (og særligt niqabklædte kvinder) agens i deres religiøse liv. Uden for denne debat stod en gruppe niqabklædte kvinder, der anså niqab som en del af deres spirituelle rejse mod Gud. Disse kvinder har organiseret sig i organisationen Kvinder i Dialog (KID), hvorfra de

Drude Daverkosen er cand.mag. i religionssociologi fra Københavns Universitet. Hendes speciale *I Dialog med Kvinder i Niqab: Et subkulturelt studie af niqabklædte kvinders kollektive svar på det danske tildækningsforbud* fokuserer på islam i Danmark, identitetsskabelsesprocesser, køn og dansk integrationspolitik.

advokerer for deres ret til religionsfrihed og dermed deres ret til at udøve deres kvindelige, religiøse praksis ved at tildække deres ansigt i det offentlige rum. Denne artikel undersøger, hvordan niqabklædte kvinders egne narrativer forholder sig til folketingspolitikernes forståelse af niqab.

Artiklen er baseret på et feltarbejde blandt niqabklædte kvinder i organisationen KID foretaget før, under og efter forbuddet. KID er et løst organiseret netværk af kvinder med og uden niqab, der har organiseret sig med det formål at advokere for retten til at bære niqab i det offentlige rum. Der er ingen officiel indmelding, og organisationen tæller sine medlemmer i forhold til, hvor mange der er medlem af den interne facebookside (ca. 60-70 i juli 2018). Medlemmerne på dette tidspunkt var primært unge kvinder af blandet etnisk ophav, men størstedelen var født og opvokset i Danmark. Jeg har under mit feltarbejde mødt flere etnisk danske medlemmer af KID, der enten tidligere havde båret niqab eller bar niqab på daværende tidspunkt. Det lykkedes ikke at få dybdegående interviews med dem. De dybdegående interviews blev lavet med kvinder, der var født og opvokset i Danmark, og hvis forældre var født i lande, hvor majoritetsreligionen er islam. Jeg vil derfor primært fokusere på denne gruppe i denne artikel.

I det nedenstående vil jeg først introducere den teoretiske ramme, som jeg bruger i fortolkningen af niqab som en forhandling af religion og køn. Dernæst vil jeg beskrive mine data og metodiske overvejelser. I de efterfølgende tre afsnit analyseres de politiske konsekvenser af tildækningsforbuddet for de niqabklædte kvinder, hvilke betydninger de politiske grænsedragninger har for niqabbærende kvinders religiøse selv, samt hvordan disse behandles kollektivt af kvinderne i organisationen KID. Herefter fokuseres der på narrativer om frigørelse og undertrykkelse i forhold til køn og religion i KID. Til sidst konkluderes det, hvordan tildækningsforbuddet bidrager til at skabe og forhandle grænsedragninger for praktisering af religiøsitet og køn i det offentlige rum.

Religiøse kvinders agens og opgør med binære forklaringsmodeller

Spørgsmålet om kvinders frigørelse er i Vesteuropa blevet kædet tæt sammen med spørgsmålet om samspillet mellem køn, etnic-

itet og religion. Det gør sig gældende i den akademiske køns- og religionsforskning, i den offentlige debat og i aktivistiske kvindebevægelser (Van Den Brandt og Longman 2017, 514). Særligt er der i den intersektionelle kønsforskning opstået en kritik af liberale kvindeidealer (se f.eks. Crenshaw 1996; Mohanty 1984; Mohanty 2002; Weber 2014). Her kritiseres italesættelsen af et universelt søsterskab, der forstår alle kvinders oplevelser som entydige, og som typisk er baseret på hvide, heteroseksuelle kvinders problematikker og løsninger. En sådan universel og statisk kategorisering af kvinden, der benytter vestlige kvinder som implicit (og dermed usynlig) reference, tjener i højere grad til at marginalisere mindre privilegerede kvinders oplevelser, end den bidrager til at nedbryde patriarkalske strukturer hos minoriteten. Eller som Mohanty pointerer, så udelukker dette forestillede søsterskab en hel række socio-historiske pointer, fordi "beyond sisterhood there is still racism, colonialism and imperialism!" (Mohanty 1984, 348).

I europæisk integrationspolitik er den synlige modsætning til den vestlige kvinde blevet den såkaldte "tilslørede kvinde" (El-Tayeb 2011, 83). Således måles det usynlige liberale kvindeideal i forhold til den muslimske kvinde, der benytter sig af religiøs til-dækning af enten håret eller ansigtet (ibid.; Mohanty 1984, 325f; Abu-Loghud 2013, 786). Det har fået en række feministiske studier inden for religionsvidenskaben til at sætte spørgsmålstejn ved forståelsen af religion som noget, der udelukkende har en negativ effekt for kvinder, og dermed ved en binær forklaringsmodel, hvor det sekulære forstås som frigørende og det religiøse som undertrykkende (Bilge 2010; Mahmood 2005; Scott 2007; Reilly 2017; Singh 2015; Hawthorne 2011).

Forklaringsmodellen sekulær/religiøs kan særligt ses i en genfortolkning af Samuel Huntingtons normative forklaringskema *clash of civilisations* (Huntington 1993), der argumenterer for, at de kulturelle brudlinjer mellem islam og Vesten ikke længere handler om demokrati, men i stedet om ligestilling mellem kønnene og seksuel frihed (Inglehart og Norris 2009, 3; Bilge 2010, 10; Reilly 2017, 482). På den måde har offentlighedens fokus på kvindefrigørelse særligt udviklet sig til en bekymring for etniske eller religiøse minoriteter som potentiel trussel mod lighed, frihed og sikkerhed for majoritetskvinder (Van Den Brandt og Longman 2017, 514; Howard 2014, 207). Kritikken af den binære opfattelse har yderligere været rettet mod studier af pietistiske kvinders religiøsitet. Kritikken viser, hvordan re-

ligiøse kvinders agens bliver forstået ud fra forklaringsmodeller, der indeholder modsætningsparrene tilpasning/modstand eller tvang/valg (se f.eks. Mahmood 2005; Jacobsen 2011; Trzebiatowska 2013). En sådan modsætning giver den religiøse kvinde to reelle handlemuligheder: Hun kan tilpasse sig den religiøse autoritet og lade sig undertrykke, eller hun kan frigøre sig ved at gøre modstand – enten ved den fuldstændige udmeldelse af religionen eller ved at udfordre de religiøse, kønsdefinerende symboler indefra, efter at hun har indset sin undertrykte position. Denne forklaringsmodel anser kvinder i niqab som ufrie subjekter, der er underlagt en mandsdomineret religion. Muslimske kvinder, der ikke bærer slør, bliver i modsætning hertil symbol på frigjorte, moderne kvinder (Khankan 2002, 68; Taramundi 2014, 223f; Bilge 2010, 16; El-Tayeb 2011, 116). Det er i forhold til denne tradition, at jeg placerer mit analytiske og metodiske udgangspunkt.

Det er således en vigtig analytisk pointe at sprænge den sekulære binære forklaringsmodel, tilpasning/modstand, som til tider klistrer til muslimske kvinder (El-Tayeb 2011; Jacobsen 2011). Derfor fokuserer analysen af frigørelse og undertrykkelse på de sammensatte former, som agens tager og på specifikke praksisser for subjektdannelse inden for den konkrete sociale kontekst, som subjektet lever og orienterer sig i (Mahmood 2005, 154). Intersektionalitetsforskningen bygger på det ikke-additive princip, der forstår identiteter og subordinerede positioner som sammenblandede og derfor nødvendige at forstå sammen fremfor isolerede fra hinanden (Singh 2015, 659; Jensen og Christensen 2011, 72f). Det intersektionelle perspektiv bidrager her til en analytisk sensibilitet, der hjælper til at forstå og udvide kategorier af enshed og forskelle i forhold til magtrelationer (Cho et al. 2013, 787). En sådan intersektionel tilgang kan give en ramme, der genkender den kønnede racialisering af islam, hvor muslimske mænd per definition er undertrykkere og muslimske kvinder undertrykte, og som sprænger disse kategorier ved at anerkende den positive identifikation med trosbaserede og religiøse fællesskaber hos muslimske kvinder (Weber 2014, 2). Spørgsmålet er altså ikke, hvad niqab "er", men hvordan praksissen at bære niqab leves og indholdsudfyldes i konstant forandring i forhold til de magtrelationer, den indgår i.

Undersøgelsens metode og data

Artiklens empiriindsamling er foretaget i forbindelse med udarbejdelsen af mit speciale og har fundet sted i månederne, før, under og efter at tildækningsforbuddet trådte i kraft. Feltarbejdet består af en række deltagerobservationer i forbindelse med KID's offentlige møder, banner-workshops og demonstrationer op til forbuddets ikrafttræden den 1. august 2018. Desuden er der foretaget syv dybdegående interviews med niqabklædte medlemmer af KID. Alle feltstudier foregik i København, mens interviewene involverede kvinder med bopæl i både Århus og København. Undersøgelsen omhandler udelukkende kvinder fra KID. Således er det ikke en repræsentativ undersøgelse af niqabbærende kvinder i Danmark, men derimod en undersøgelse af en særlig gruppe af kvinder med niqab, der gennem KID aktivt har tilskrevet sig en position i debatten om niqab i det offentlige rum. Derfor er det muligt og sandsynligt, at der findes andre motiver for at bære niqab end dem, der bliver fremstillet her. Alle navne er pseudonymer, og derudover er sted- og institutionsnavne anonymiseret. Både igennem interviews og under feltarbejdet generelt har de niqabbærende kvinder beskrevet oplevelser med diskrimination (trusler, anmeldelser, overgreb, kommentarer). Anonymiseringen er derfor valgt af hensyn til deres sikkerhed.

Inspirationen til mit metodologiske udgangspunkt kommer fra KID selv. Organisationen har til formål at skabe en platform for niqabbærende kvinder i den politiske debat, da de i forbindelse med debatten om tildækningsforbuddet oplevede både mangel på repræsentation og misrepræsentation, selvom debatten næsten udelukkende handlede om dem. Det har således været en metodisk pointe at tage KID på ordet og indgå i dialog med dem gennem et kvalitativt forskningsdesign, der lader de niqabbærende kvinder komme til orde med deres motivationer for og erfaringer med at bære niqab i Danmark. Jeg har i denne henseende fundet inspiration i Karen-Lise Johansens afhandling *Muslimske stemmer* (2002), som er et etnografisk studie af unge danske muslimers italesættelse af religiøsitet og identitet. Inspirationen har jeg særligt hentet i hendes metodiske og analytiske tilgang, hvor hun lader de unge få plads til at beskrive deres egne positioner. Således tildeles de agens i relation til medier og majoritetssamfundets fortælling om dem samt i relation til deres forældres position (Johansen 2002, 66). Dette fokus betyder, at

informanternes egne narrativer får en privilegeret position i forhold til andre fortællinger om samme virkelighed. Jeg anser det således for vigtigt at forblive tro mod mine informanternes egne fortællinger, fremfor at overskrive deres udtalelser med andres i et forsøg på at skabe flere nuancer (Trzebiatowska 2013, 215).

Forbud mod niqab i Europa og Danmark

De seneste 20 år er spørgsmålet om niqab og burka blevet sat på dagsordenen i europæisk politik, hvor mulighederne for at forbyde denne form for kvindelig islamisk beklædning i det offentlige rum har været centrum for den politiske debat (Bribosa og Rorive 2014, 164f; Moors 2014, 19). Det første generelle forbud mod tildækning af ansigtet i det offentlige rum blev vedtaget i Frankrig i 2010, efterfulgt af Belgien i 2011 (Brems et al. 2014, 78), Bulgarien i 2016, Østrig i 2017 (Williams 2017). Den 1. august 2018 trådte en tildækningslov i kraft i Danmark, efterfulgt af et forbud i Holland. De forskellige nationale forbud er i folkemunde kendt som burkaforbud. Det folkelige navn afspejler den generelle opfattelse af, at forbuddene er rettet mod en minoritet af muslimske kvinder, der bærer burka eller niqab på trods af den mere generelle ordlyd i lovtteksterne om sikkerhed, social orden og åbenhed. Fælles for forbuddene er, at de bygger på ingen eller sparsomme empiriske analyser om bevæggrunde og sociale problematikker i forhold til at bære niqab eller burka i Europa (Brems 2014, 2f; Fadil 2014, 252). Det viser sig i flere europæiske studier, at kvinder, der bærer muslimsk tildækning af ansigtet i Europa, vælger denne praksis frivilligt, og at langt størstedelen bærer niqab og ikke burka¹ (Moors 2014, 27f; Østergaard et al. 2014, 59; Zempi 2016, 1742; Brems al. 2014, 3f; Bouteldja 2014, 131f).

Kriminaliseringen af at bære burka og niqab i Danmark blev første gang fremstillet som et forslag for Folketinget i 2009 af Dansk Folkeparti (DF). Det skete, efter at emnet første gang blev taget op af folketingsmedlem Naser Khader, medlem af Folketinget for Det Konservative Folkeparti (KF), der ikke fandt opbakning i sit parti til at fremsætte forslaget i Folketinget. Naser Khaders udtalelser medførte, at der blev nedsat en kommission under det daværende Indenrigs- og Socialministerium, som skulle undersøge de juridiske muligheder og de samfundsmæs-

1. Burka associeres med den afghanske tildækning, der udgør et blåt slør med et gitter for øjnene. Referencen til Afghanistan forbinder tildækningen med det repressive Taliban-regime, der tvinger kvinder til at bære en sådan påklædning (Bribosa og Rorive 2014, 164; Brems, 2014, 3f.). Niqab er et klæde foran ansigtet, der efterlader en sprække fri til øjnene. Den er typisk sort, men bæres også i andre farver (Bribosa og Rorive 2014, 164; Østergaard et al. 2014, 42).

sige behov for et sådant forbud (Indenrigs- og Socialministeriet 2010). I denne forbindelse blev Københavns Universitet bedt om at lave et kvantitativt estimat af antallet af niqab- og burkaklædte kvinder i Danmark samt en kvalitativ undersøgelse af bevæggrunde for at bære niqab i Danmark (Socialministeriet 2009, 7; Warburg et al. 2013, 34; Østergaard et al. 2014, 42). Resultaterne blev præsenteret i en rapport til ministeriet og blev hurtigt kendt som Burkarapporten (Warburg et al.; *ibid.*). Rapportens konklusioner, der estimerede antallet af niqabklædte kvinder i Danmark til 150, hvoraf en betydelig andel var konverterter med etnisk dansk baggrund, er blevet fremhævet som den væsentligste årsag til, at et forbud ikke blev vedtaget i 2009. Der blev derimod vedtaget en øget strafferamme for enhver, der tvinger en anden til at tildække ansigtet (Brems 2014, 12; Warburg et al. 2013, 54).

Der er ikke siden Burkarapporten lavet nye empiriske undersøgelser om omfanget af kvinder, der bliver tvunget til at bære niqab eller burka i Danmark. Under debatten i Folketinget i forbindelse med forbuddet af 2018 gjorde justitsminister Søren Pape Poulsen (KF) det klart, at en sådan undersøgelse ville han ikke "bruge en masse ressourcer på". Som han sagde: "Jeg har tænkt mig at gennemføre en lovgivning, og så går jeg ud fra, at folk overholder loven, og gør de ikke det, griber vi ind over for det." (Poulsen 2018, 17:54). Det danske forbud i 2018 er således blevet vedtaget på trods af de seneste empiriske data (fra 2009), der ikke kan siges at have bevist et proportionelt behov for en sådan lov.

Forbuddet medførte en ændring i både synligheden af niqabklædte kvinder i det offentlige rum og de betydninger, som blev tillagt og antageligvis stadig tillægges tildækningen af ansigtet hos mine informanter. I det følgende vil jeg derfor introducere mine informanters bevæggrunde for at bære niqab og efterfølgende vise, hvordan disse blev grundlæggende for deres politiske organisering i forbindelse med tildækningsforbuddet.

Niqab, et religiøst tilvalg

Mine informanter var unge kvinder mellem 18 og 30 år. De betragtede alle sig selv som niqabis, dvs. niqabbærende kvinder, selvom de ikke alle bar niqab konsekvent i det offentlige rum. Sofia bar eksempelvis ikke niqab på sin uddannelsesinstitution

og i offentlig transport. Noor havde valgt helt at holde op med at bære niqab, imens hun gennemførte en uddannelse over fire år. For både Noor og Sofia var valget om at tage niqabben af baseret på frygt for og erfaringer med diskrimination og oplevelser af fysiske eller verbale overfald. Alle kvinderne, jeg talte med i KID, havde valgt at tage niqab på i deres teenageår eller som unge voksne (mellem 15 og 21 år). Ingen af dem var på det tidspunkt gift. Det varierede, hvor meget og hvordan deres forældre praktiserede islam, men mine informanter beskrev i mere eller mindre grad deres forældres forhold til islam som kulturelt informeret. Dette blev sat i kontrast til deres egen oplevelse af at have et forhold til islam, der var religiøst informeret. De var i modsætning til deres forældre vokset op i en kontekst, hvor islam er en minoritetsreligion. De oplevede islam og niqab som et religiøst tilvalg frem for en videreførelse af et muslimsk samfunds normer, hvilket er en tendens, flere forskere har peget på som et postetnisk islamudtryk, der opstår blandt unge muslimer i Europa (se f.eks. Roy 2004, 148; Johansen 2002, 66).

Niqab som religiøst tilvalg blev særligt beskrevet af mine informanter i spørgsmålet om, hvorvidt det var en obligatorisk eller prisværdig handling at bære niqab som kvinde og praktiserende muslim. Det er et spørgsmål, der er baseret på en teologisk diskussion om, hvorvidt niqab er noget, man kan tilvælge frivilligt, eller om det er en forskrift og dermed et religiøst krav (Fadil 2014, 141 ff.; Zempi 2016, 1743). De kvinder, jeg har mødt gennem interviews og deltagerobservationer, har anset niqab som en prisværdig handling og altså en frivillig handling, som de kunne vælge til. Noor på 21 år fortalte således: "Så en gang imellem ville jeg gerne gøre noget ekstra og lave en prisværdig handling, så tog jeg den [niqab] på og tog ud på den måde." Niqab var for Noor en måde at gøre noget *ekstra* på; noget, Gud sætter pris på. Dvs. det at bære niqab betragtes som prisværdig handling, som kvinderne kan udtrykke deres religiøsitet igennem. Niqabben er dermed med til at konstituere og manifestere deres tro, og det at bære den kan karakteriseres som en pietistisk handling. Pietisme forstås her på baggrund af Saba Mahmoods definition i *Politics of Piety* (2005). For Mahmood betegner begrebet både en indvendig stræben mod det religiøse og en udvendig kropsliggørelse af det religiøse selv igennem handlinger og fremtoninger, der tjener til at skabe det pietistiske selv i to henseender:

First in the sense that the self can acquire its particular form only through the performance of precise bodily enactments; and second in the sense that the prescribed bodily forms are necessary attributes of the self (Mahmood 2005, 133).

Hermed forstås de foreskrevne religiøse handlinger ikke som noget udefrakommende, der påtvinges eller begrænser kvinderne, men derimod som en kropsliggørelse af bestræbelsen på at realisere et pietistisk selv (ibid., 148). Det er en bestræbelse, mine informanter betegnede som en spirituel rejse mod et tættere personligt forhold til Gud. Rasima på 18 år udtrykker det på følgende måde:

Det er alle de her ting, men niqabben udgør en afgørende faktor, vil jeg sige, fordi det er jo så personligt. Jeg prøver stadig at blive en bedre person, et bedre menneske, en bedre muslim. Så ja, altså det er en rejse til Gud for mig. Det er en spirituel rejse.

Rasima understreger, at alle de forskellige praksisser har betydning for hendes rejse, men niqabben føles afgørende, fordi den i modsætning til de andre praksisser er personlig. De andre praksisser (bøn, faste og almisse), som hun beskriver på sin rejse, er forskrifter i islam, hvorimod niqabben er et personligt tilvalg. På den måde bliver Rasimas niqab den kropsliggjorte handling, der realiserer hendes pietistiske selv, og samtidig bliver den en del af dette selv, i og med at den er nødvendig for hendes personlige spirituelle rejse.

Narrativet, som beskriver niqabben som en del af KID-medlemmerne selv, går blandt andet igen på de skilte, kvinderne lavede til banner-workshops og havde med til demonstrationer imod forbuddet. Her dominerede slogans som: "Fingrene væk fra *min* niqab", "Fra i dag er jeg kriminel" og "Selvom det kun tager 5 minutter, kan jeg ikke tage i Fakta" (egne feltnoter). Skiltene henviser til niqabben som noget, der tilhører kvinderne. Der udtrykkes et ejerskab over niqabben, hvilket er en henvisning til niqab som en kropsliggørelse af det pietistiske selv, der ikke kan adskilles fra et sekulært selv, der f.eks. tager i Fakta for at handle. Desuden henviser skiltene til, at det er kvinderne selv, og ikke kun niqabben, der bliver kriminaliseret og dermed begrænset i deres bevægelsesfrihed. Kvinderne forstår forbuddet som et forbud mod dem personligt og ikke kun mod det stykke stof, de bærer foran ansigtet.

For Sofia havde denne oplevelse af at føle sig personligt ramt af forbuddet medført, at hendes niqab ikke længere kun var religiøst betinget. Niqab blev for hende også en kamp om at stå fast og stå ved sig selv over for den politiske modstand, som niqabbærende kvinder oplever. Selvom den ikke holdt op med at være en tilbedelseshandling, blev dens betydningsfelt udvidet til også at indeholde modstand:

Så jeg føler, allerførste gang jeg tog min niqab på, det var en spirituel handling, men nu... Jeg ser det stadig som noget meget spirituelt, men jeg ser det også som noget protest, som noget modstand, ja!

Niqabbens semiotik kan altså siges at være kontekstuel. Den afhænger af tid og sted. Den afhænger af, hvem der bærer den, og det rum, den bæres i. Sofia definerede en ny betydning af niqabben, da den for hende indebar et modstandselement, der i tillæg til det religiøse kan forstås som en oppositionskultur, der protesterer mod det dominerende samfunds magt til at definere og kategorisere niqab og niqabis. Denne modstandsfølelse skal forstås som en udvikling, der er sket i samspil med forbuddet, og altså ikke som grunden til, at Sofia i første omgang begyndte at bære niqab.

Tildækningsforbuddets officielle formål er at forhindre tildækning af ansigtet i offentligheden. Dog gælder forbuddet ikke, så længe tildækningen tjener et "anerkendelsesværdigt formål" (Justitsministeriet 2018). Forbuddets neutrale sprogbrug er anvendt for at omgå direkte diskrimination på baggrund af religion baseret på Grundlovens lighedsgrundsætning § 70. Af samme grund er der også i lovgivningen henvist til, at tildækning af ansigtet, "der sker på en måde – og i en konkret sammenhæng – der er nært forbundet med udøvelse af religionsfriheden mv." er lovlig. Konkrete sammenhænge forstås her som religiøse handlinger, f.eks. i en religiøs bygning, eller i forbindelse med et ritual. Herimod udpensles det, at "uden for sådanne konkrete religiøse sammenhænge (...) vil det derimod ikke være tilstrækkeligt at henvise til, at en tildækning af ansigtet sker af religiøse årsager", herunder transport til et ritual eller en religiøs bygning (Justitsministeriet 2018, 4). Religionsudfoldelse defineres her som noget, der eksplicit er hængt op på et religiøst sted (bygning) eller i forbindelse med religiøse handlinger (ritualer). Dette kan forstås som en statslig tvungen kompartmentalisering, hvor religion opfattes som tilhørende og isoleret til

sit eget autonome subsystem (Dobbelaere 2009, 606). Religion bliver noget, man kan gå hen til (men at gå på offentlige gader kan en niqabklædt ikke længere) og noget, man kan gøre et religiøst sted eller i forbindelse med et religiøst ritual, men altså ikke noget, man kan bære med sig synligt hele tiden. Men som vi har set i ovenstående, købte mine informanter ikke ind på denne distinktion mellem et sekulært og et religiøst selv, der kan dyrkes i hver deres adskilte rum.

Kvinder i Dialog – kollektive, kreative svar på en delt situation

Tidligere empiriske studier af kvinder, der bærer niqab i Vest-europa, har i høj grad været præget af, at feltet er relativt uudforsket. Undersøgelserne har derfor overvejende fokuseret på at kortlægge enkeltpersoners oplevelser og bevæggrunde for at gå med niqab. Det har ført til et individorienteret fokus på kvinders individuelle oplevelser og reaktioner i forbindelse med forskellige forbud og politiske diskussioner heraf (Brems 2014). Det gælder også for forskningen på området i Danmark, der primært er baseret på Burkarapporten (Socialministeriet 2009). På baggrund af Burkarapportens konklusioner har forskerne bagdefineret niqabklædte kvinder i Danmark som en "rare and elusive sub-culture" (Warburg et al. 2013, 35; Østergaard et al. 2014, 58), baseret på gruppens diffuse karakter, fordi kvinderne ikke er organiseret, er få i antal og geografisk spredt:

Further, niqabis share the characteristics of elusive populations, which mean that they are difficult to locate. They are for example, not members of a hypothetical (non-existing) Danish Association for the Promotion of the Niqab (Warburg et al. 2013, 36).

I citatet begrundes problematikken med at lokalisere kvinder i niqab i Danmark med, at der ikke på daværende tidspunkt fandtes grupperinger af niqabklædte kvinder, herunder foreninger eller organisationer. Det har ændret sig i løbet af de seneste ti år. Der findes ikke en organisation, hvis formål direkte er at promovere niqab i Danmark, men flere niqabklædte kvinder har organiseret sig i KID.

I artiklen "Gender, Race, Religion, Faith? Rethinking intersectionality in German feminisms" (2014) beskriver Beverly

Weber, hvordan inddragelsen af religion og tro i en intersektionel forståelsesramme kan være central i studier af muslimske kvinders politiske organisering. Ved at forstå religion som et afsæt for den politiske involvering kan tilknytning til islam forstås som et motiv, der ikke kun eksisterer ved siden af den demokratiske aktivisme, men som noget der ligger til grund for den. Det er dermed religiøsiteten, der bliver afsættet for kampen for de liberale frihedsværdier (ibid., 1f).

Motivation for at træde ind i det politiske rum beskrives af mine informanter som et modsvar på oplevelsen af at blive marginaliseret på baggrund af deres religiøse praksis. KID blev grundlagt i forbindelse med, at diskussionerne om tildækningsforbuddet begyndte at tage fart i efteråret 2017. Det var en diskussion, der fik de pågældende kvinder til at engagere sig i den offentlige debat, fordi de oplevede, at niqabbærende kvinders perspektiv manglede.

Et af KID's første initiativer var at byde medlemmer af Folketinget på kaffe til en snak om kvindernes motivation for at bære niqab. Ganske få politikere tog imod invitationen.² De resterende invitationer blev enten afvist eller aldrig besvaret, hvilket fik kvinderne til at sende en forespørgsel om foretræde for Folketingets Udlændinge- og Integrationsudvalg (UUI). De fik et svar tilbage om, at de var "velkomne i udvalget, men at det i så fald skal være uden niqab eller burka, da udvalget har besluttet, at det skal være muligt at se ansigterne på (...) gæster."³

Tilbagemeldingen fra udvalget vidner om en gruppe folketingspolitikeres klare afvisning af niqabbærende kvinders agens som selvdefinerede individer, der kan tjene som reelle demokratiske aktører (Weber 2014, 5). Ifølge min informant Sofia var det netop denne afvisning af dialog fra politikernes side, som fik KID til at ændre deres strategi fra at gå den officielle vej (dialog med politikerne) til at tage mere konfrontatoriske politiske midler i brug (demonstrationer, civil ulydighed og medieopmærksomhed). Sofia udtrykte klart, hvordan oplevelsen af marginalisering skabte et behov for at yde modstand:

Altså man føler virkelig, at regeringen udnytter den magt, de har til at træde på en minoritet, altså kvinder, som bare er så få (...). Altså jeg føler ikke, at man skal bukke under for diskrimination. Så jeg ser det helt klart som sådan en modstandsbevægelse og også en protest, at jeg (...) altså beholder min niqab på.

2. Fire politikere mødtes med medlemmer af KID. Disse var Johanne Schmidt-Nielsen (EL), Mette Gjerskov (S), Mathias Tesfaye (S) og Josefine Fock (Alt).

3. Da Folketinget ikke er en del af den offentlige forvaltning, er det ikke underlagt offentlighedsloven § 2, hvorfor det ikke har pligt til at give aktindsigt. Jeg har derfor fået afslag på min ansøgning om aktindsigt i denne e-mail og i beslutningsprocessen herom. E-mailen har jeg fået udleveret af KID.

Sofia italesætter her niqabklædte kvinder som en minoritet og en domineret gruppe, der bliver trådt på af andre, som befinder sig i en mere privilegeret position. I forlængelse heraf betragter hun niqab som en form for modstand. Hun ønsker ikke at bukke under for diskrimination, men udtrykker derimod et ønske om at gøre modstand mod et lovforslag, som hun oplever som diskriminerende.

Med KID blev der skabt en platform, hvorfra niqabbærende kvinder kunne kæmpe for deres demokratiske rettigheder. Organisationen er en form for modstand, som samtidig sættes ind i en religiøs ramme, hvor medlemmerne kan udvikle sig selv og deres forhold til Gud. Det bliver blandt andet beskrevet af Mona i følgende citat:

Fordi vi tror på, at Gud han er med os. Og vi tror på, at det her, det er jo en test. Og hvis man gør de rigtige ting på trods af den hårdhed, der er, så vil man udvikle karakter. Man vil være en bedre person, og så vil man få belønninger i det hinsides og komme tættere på Gud. Selvom det nogle gange godt kan være lidt hårdt (...) så kan det gøre det nemmere for den næste tørklædeklædte pige.

Aktivismen bliver beskrevet af Mona som en del af hendes religiøse praksis, hvor hendes styrke bliver testet. Således er selve den aktivisme, hun udøver i det danske demokrati, baseret på en overgivelse af sig selv til den test, der sættes op for hende som muslim. Denne test kæmper Mona ikke kun for sig selv og sin egen skyld, men også for "den næste tørklædeklædte pige".

KID fungerer, ud over at være en platform udadtil, som en støttegruppe kvinderne imellem. KID har grupper på WhatsApp og Facebook, hvorfra de deler råd og oplysninger omkring lovgivningen og forbuddet, men mest af alt bliver grupperne brugt til at dele gode og dårlige oplevelser med niqab. Flere af mine informanter beskriver, hvordan fællesskabet i KID har haft betydning for den måde, de håndterer oplevelsen af at blive marginaliseret. Rasima beskriver det som et søsterskab:

I eksklusion fandt vi inklusion. Det er den, jeg elsker, fordi det er rigtigt. Fordi vi blev ekskluderet fra samfundet på denne her måde, så fandt vi hinanden. Og vi byggede et fællesskab, hvor vi støtter hinanden, og vi er der for hinanden. (...) Især fordi vi har gået igennem

sådan en emotionel kamp – og en fysisk kamp. Altså det har drænet os for energi, men nu er de nogle af de vigtigste mennesker i mit liv.

Rasima italesætter et fællesskab i KID, der blev dannet gennem subordineringen til majoritetssamfundet. Hun beskriver det som skabt igennem den emotionelle og fysiske kamp, kvinderne står sammen om og i. De er blevet en social støttegruppe, hvorigennem de støtter hinanden og samarbejder om alt fra politisk aktivisme og sociale arrangementer til kollektiv byrdedeling og healing i forbindelse med oplevelser af diskrimination.

Subkulturteori forstår overordnet set subkulturer som kollektive kreative svar på delte situationer (Jensen 2012, 187). Oplevelsen med og motivationen for at gå med niqab er relativ entydig for de interviewede kvinder, hvorfor det kan forstås som en delt religiøs praksis og en delt oplevelse af de vilkår, dette giver i relation til den hegemoniske kultur. På den anden side er det først i forbindelse med forbuddet, at denne delte situation og dens svar får en kollektiv dimension. Det var, som Rasima refererede til, i eksklusionen, at kvinderne fandt sammen i det inkluderende fællesskab, KID. Det var på den måde først i den kamp, som de oplevede at skulle kæmpe sammen i forbindelse med forbuddet, at niqab kom til at definere deres praksis som noget samlende. Derfor kan det diskuteres, om det først er på det tidspunkt, at kvinderne selv ser valget om at bære niqab som en distinkt og refleksiv positionering, der forholder sig til det dominerende majoritetssamfund. Det er en distinkt position, som i særdeleshed kommer til udtryk i kvindernes italesættelse af niqab som en afstandtagen fra majoritetens normer gennem deres egne femininitetsforståelser.

4. Summen af stemmerne for og imod er ikke lig de 179 medlemmer, der sidder i det danske folketing. Dette skyldes en clearingaftale, som er en uformel aftale folketingsgrupperne imellem, der gør afstemninger mulige, uden at alle medlemmer er til stede. Clearingaftalen sikrer således, at medlemmers fravær fra Folketinget ikke rækker ved flertallet. Når et folketingsmedlem, som det er tilfældet her med S, ønsker at stemme imod sit parti, aftales dette internt i partiet.

Kvinde, muslim og frigjort?

Tildækningsforbuddet blev stemt igennem i Folketinget med 75 stemmer for (S, DF, V, KF og 2 LA) og 30 stemmer imod (EL, LA, ALT, RV, SF og 1 S).⁴ Ved Folketingets første behandling af lovforslaget blev der i modsætning til selve lovtæksten ikke lagt skjul på, at motivationen for at stemme for var at forbyde burka og niqab i det offentlige rum. Størstedelen af ordførerne (både for og imod) tilskrev sig en forståelse af, at burka og niqab var et direkte symbol på kvindeundertrykkelse, men løsningen på, hvordan disse kvinder bedst skulle hjælpes, var de uenige om.

Debatten blev hermed forskubbet til en strategisk debat om, hvordan man bedst redder de muslimske kvinder fra de muslimske mænd (Abu-Loghud 2013; El-Tayeb 2011). Således forstærkedes den religiøse muslimske anden til også at have en kønslig dimension, der både underordner den muslimske kvinde det danske majoritetssamfund og den muslimske mand. Her bliver kvindernes frihed vurderet i forhold til den binære model: tvang gennem religion over for frihed gennem sekularisme.

Centrale rollemodeller for mange muslimske kvinder er profeten Muhammeds hustruer, og inspirationen til at tildække ansigtet kommer også herfra (Zempi 2016:1742). Ilham beskriver dem som forbilleder på linje med superstjerner:

Det er de kvinder, vi ser op til. (...) Hvis de unge gerne vil se op til Beyoncé eller Rihanna eller superstjerner, så er det fair. (...) Men så synes jeg også, vi skal have lov til at have vores egne rollemodeller. Så vores rollemodeller er profetens hustruer.

Ilham sidestiller her profeten Muhammeds hustruers status for niqabklædte kvinder med popstjerne Beyoncé og Rihannas status som nogle af de største ikoner i vestlig popkultur. De islamiske kvindelige rollemodeller bliver således et moralsk og skønhedsmæssigt ideal, som er relevant i den moderne verden på linje med sekulære rollemodeller (Deeb 2006, 27). Med sammenligningen udtrykker hun samtidig, at niqabben er et valg. Mine informanter oplever sig selv som kvinder i Danmark, der til dels også er præget af kvindeidealer, som f.eks. Beyoncé og Rihanna, men deres rollemodeller har de fundet inden for religionens rammer.

Denne klare skelnen mellem det muslimske kvindeideal og det vestlige ideal var en generel tendens hos mine informanter. Det var herigennem de tydeligst og mest bevidst distancerede sig fra en ikkemuslimsk, dansk majoritetskultur. Det er i særdeleshed de seksualiserede og kommercielle frihedsideal, kvinderne tog afstand fra, hvilket Yasmin beskriver på følgende måde:

Det udfordrer den ideelle vestlige kvinde. Jeg kan ikke lide den måde, kvinden bliver fremstillet på i Vesten. Alt fokus ligger på hendes ydre. Man bruger kvinden som et produkt, når man skal sælge en chokoladebar eller en bil eller et eller andet. Der kan jeg rigtig godt lide islams

definition af en kvinde. Hendes indre betyder mere end hendes ydre. Det er sådan ligesom et statement om "meet my brain". Det, synes jeg, er meget frigørende og meget feminint.

Yasmin italesætter i dette citat det vestlige kvindebillede som kommercielt og seksualiseret.⁵ Hun kritiserer en kommerciel kultur, der objektgør kvinden ved at sætte hende til salg sammen med chokoladebarer og biler. Kvinden er i denne optik kun værdifuld pga. sin ydre skønhed. Fra et sådant standpunkt kan niqabben også forstås som en visuel afvisning af den kommercielle industris fokus på kvindens ydre (Zempi 2016, 1746). Islam kommer derfor til at repræsentere et modsat fokus, som koncentrerer sig om kvindens indre liv, hvilket Yasmin beskriver som "meet my brain" – altså kvindens intellekt. Blufærdighed tolkes således ikke udelukkende som en afseksualisering af kroppen, men også som en insisteren på kvinden som et intellektuelt tænkende væsen, der er mere end sin krop. Yasmin føler sig tiltalt af dette kvindeideal, som hun beskriver som både frigørende og feminint.

Kvinderne forstår på den anden side ikke deres tøj som fuldstændig fritaget fra signaler eller ynde. F.eks. beskriver Ilham, at hun følte sig som en arabisk prinsesse første gang, hun tog sin niqab på, og flere af de andre kvinder refererer til deres niqab som feminin (se f.eks. Yasmins citat ovenfor). Tildækningen er på den måde ikke et forsøg fra mine informanternes side på at skjule deres køn, men en tilskrivning af og identifikation med en særlig form for femininitet, som de også definerer i forhold til og som afstand fra majoritetskulturens forståelse af femininitet. Derfor må vi altså også stille spørgsmålstegn ved, om det er muligt med niqab og en dyrkelse af blufærdighed helt at afseksualisere det offentlige rum, eller om brugen i højere grad skubber til, hvilke kønsmarkører der forstås som seksuelle og feminine.

Oplevelsen af frigørelse kan forstås ud fra flere aspekter af kvindernes liv. Den er først og fremmest en venden-sig-væk fra et kommercielt kvindeideal mod en islamisk defineret blufærdighed. Det oplever kvinderne i særlig grad som en befrielse fra at skulle leve op til uopnåelige krops- og skønhedsideal. Noor fortalte mig, hvordan det at bære niqab følte sig som en stor befrielse fra en bekymring om hendes smil og tænder, som hun følte sig usikker på. Derfor er niqabben også en praksis, der rent fysisk skjuler dele af hendes krop, som hun ikke føler lever op

5. At tilskrive hele den vestlige kultur dette kvindesyn er på den samme måde som politikernes etnificering af kvindeundertrykkelse en reducere af virkelighedens kompleksitet.

til samfundets skønhedsideal: "Niqabben er det, der frigjorde mig fra de samfundsidealer, vi har. Og fra de forventninger jeg havde til mig selv, som var uopnåelige." Ifølge Noor hjalp niqabben hende til at opnå den selvtillid, der gjorde, at hun ikke længere var ked af sine tænder og sit udseende.

Det var dog ikke bare Noors egne forventninger om at kunne leve op til idealer om, hvordan et flot smil skal se ud, som hun følte, at niqabben frigjorde hende fra. Noor fortæller f.eks., hvordan hun oplevede diskriminerende adfærd fra en lærer på sit gymnasium, som var rettet mod hendes religiøse udtryk. Hun beskriver, at når hun tog niqab på (altid uden for gymnasiet), så følte hun en anonymitet bag niqabben, som gjorde, at det ikke længere føltes, som om de nedladende kommentarer var rettet direkte mod hende: "Så det var ligesom om, at niqabben fangede alle de kommentarer og beskyttede mig som person fra alle de her ting. Så jeg forstod, at det faktisk ikke er mig denne her person snakkede til."

Således kan niqab forstås som en måde, hvorpå kvinderne både forholder sig til deres position som kvinder og muslimer i Danmark. De artikulerer på en gang en følelse af frigørelse fra et kommercielt kvindeideal, som de ikke genkender sig selv i, men også en frigørelse fra diskriminerende kommentarer. Hun fik stadig kommentarer fra fremmede mennesker, når hun bar sin niqab, men hun følte ikke, at de ramte personligt på samme måde længere.

Mine informanter udtrykte ikke et ønske om frigørelse fra det, de danske politikere forstår som et undertrykkende kvindeideal i islam. I stedet havde de med niqab truffet et valg om at følge et kvindeideal, som de følte som en personlig frigørelse fra et markedsgjort kvindeideal. De vendte dikotomien tilpasning/modstand om, hvorved de forbandt det kommercielle kvindeideal med undertrykkelse og tvang. De forbandt deres niqab med en frigørelse fra netop undertrykkelse og tvang. Flere af kvinderne refererede til, hvordan de i forbindelse med arbejdet med KID og på grund af den øgede tilgængelighed var begyndt at gå med mere farverige niqabber for at fremstå mere imødekommende (sorte niqabber var ifølge mine informanter, trods et øget udvalg, til stadighed de mest tilgængelige og billigste i Danmark). Således tillagde de deres ydre fremtoning en betydning, som på én gang værnede om deres blufærdighed og virkede imødekommende.

Konklusion

KID er den første aktive politiske organisering af kvinder i niqab i Danmark. Kvindernes motivation for demokratisk deltagelse kan forstås som et modsvar på at opleve at blive marginaliseret på baggrund af deres religiøse praksis. Således er den "rare and elusive sub-culture", som Warburg et al. (2013, 35) definerede på baggrund af studier af kvinder i niqab i 2009, nu blevet synlig og aktiv i den danske offentlighed. Man kan derfor sige, at lovgivningen har haft den modsatte effekt end dens (formelle) formål. Den lov, der skulle sikre majoritetssamfundets ret til ikke at blive konfronteret med det religiøse symbol, niqabben, i gadebilledet, har givet niqabklædte kvinder i Danmark en fælles sag. På baggrund af den har de formået at skabe en platform, der ikke kun gør dem synlige, men også fremstiller dem som skabere af deres egen religiøse identitet og som aktive borgere i det danske demokrati. Ved at demonstrere mod den lovgivning, der skulle frigøre dem, sprænger de den binære kategorisering af tilpasning/modstand, og de synliggør, at der eksisterer et rum for handling og forhandling inden for religionens rum. Således må vi forstå både den individuelle identitetsskabelsesproces hos den enkelte niqabklædte kvinde og den kollektive proces hos KID som mere end blot et udtryk for en mandsdomineret religion.

Hvis niqab forstås ud fra Mahmoods (2005) definition af islamisk pietisme, kan KID som platform yderligere forstås som et fællesskab, i kraft af hvilket kvinderne kan fastholde deres spirituelle og kropsliggjorte bestræbelse på og arbejde med det pietistiske selv. Således er mine informanternes handling og valg ikke en modstand mod de antagne undertrykkende muslimske mænd, men derimod mod en oplevelse af en diskriminerende lov og et kommercielt kvindeideal, som begge udelukker det blufærdighedsideal, som kvinderne finder afgørende for deres egen stræben efter på én gang at være selvstændige og religiøse kvinder.

Abstract in English

This paper presents the results of fieldwork conducted amongst women in the organization *Kvinder i Dialog* (Women in Dialogue). The fieldwork was carried out before, during, and after

the ban on wearing a full-face veil came into force in Denmark on August 1st, 2018. The aim of the study is to listen to the veiled women's own narratives and participate in a dialogue with them about their motivation for wearing a full face-veil and the pietistic ideals they follow. Furthermore, the paper examines how wearing the niqab is practiced as collective resistance to the criminalization of the veil. The paper documents contradictory narratives of the full face-veil. Members of the Danish Parliament understands the niqab as a symbol of repression of women and religious backwardness, while a group of Muslim women understands the face-veil as a means to practice their religiosity and gender from a minority position in Danish society.

Litteratur

- Abu-Loghud, Leila. 2013. *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard: Harvard University Press.
- Bilge, Sirma. 2010. "Beyond Subordination vs. Resistance: An intersectional approach to the agency of veiled muslim women." I *Journal of Intercultural Studies* 31(1): 9-28.
- Brems, Eva. 2014. "Introduction to the Volume." I Eva Brems (red.): *The Experience of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brems, Eva, Yaiza Janssens, Kim Lecoyer, Saira O. Chaib, Victoria Vandersteen og Jogchum Vrielink. 2014. "The Belgian 'Burqa Ban' Confronted with Insider Realities." I Eva Brems (red.): *The Experience of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bribosa, Emmanuelle og Isabelle Rorive. 2014. "Insider Perspective and the Human Rights Debate on face Veil Bans." I *The Experience of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bouteldja, Naima. 2014. "France Vs. England." I Eva Brems (red.): *The Experience of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cho, Sumi, Kimberlé Crenshaw og Leslie McCall. 2013. "Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis." I *Signs* 38(4): 785-810.
- Crenshaw, Kimberlé. 1996. "Mapping the Margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color." I D.K. Weisber (red.): *Applications of Feminist Legal Theory*. By Temple University Press.
- Deeb, Lara. 2006. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
- Dobbelaere, Karel. 2009. "The Meaning an Scope of Secularization." I Peter B. Clarke (red.): *Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- El-Tayeb, Fatimah. 2011. *European Others: Queering ethnicity in postcolonial Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fadil, Nadia. 2014. "Asserting State Sovereignty: The Face-Veil Ban in Belgium." I Eva Brems (red.): *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hawthorne, Sian. 2011. "Religion and Gender." I Peter B. Clarke (red.): *The Oxford Handbook of the Sociology of religion*. Oxford: Oxford Handbook of Religion.
- Howard, Erica. 2014. "Islamic Veil Bans: The Gender Equality Justification and Empirical Evidence." I Eva Brems (red.): *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel P. 1993. "The Clash of Civilizations?" I *Foreign Affairs* 72(3): 22-49.
- Indenrigs- og Socialministeriet. 2010. *Afrapportering fra Arbejdsgruppen om Burka, Niqab og Lignende Beklædning*. København: Indenrigs- og Socialministeriet.
- Inglehart, Ronald og Pippa Norris. 2009. "Muslim Integration into Western Cultures: Between Origins and Destinations." I *HKS Faculty Research Working Paper Series* (RWP09-007): 1-38.
- Jacobsen, Christine M. 2011. "Troublesome Threesome: Feminism, Anthropology and Muslim Women's Piety." I *Feminist Review* 98: 65-82.
- Johansen, Karen-Lise. 2002. *Muslimsk stemmer: Religiøse forandring blandt unge muslimer i Danmark*. Viborg: Akademisk Forlag.
- Jensen, Sune Q. 2012. "Kvalitativ Subkulturforskning." I Michael Hviid Jacobsen og Sune Qvotrup Jensen (red.): *Kvalitative Udfordringer*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Jensen, Sune Q. og Anne D. Christensen. 2011. "Intersektionalitet som sociologisk begreb." I *Dansk Sociologi* 4(22): 71-88.
- Justitsministeriet. 2018. *Orientering om Tildækningsforbuddet*. København: Justitsministeriet.
- Khankan, Sherin. 2002. "Sløret Frihed: Frigørelse handler om at føle sig fri." I L.C. Skov (red.): *De Røde Sko: Feminisme Nu*. Århus: Tiderne Skifter.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mohanty, Chandra T. 2002. "Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles." I *Journal of Women in Culture and Society* 28(2): 499-535.
- Mohanty, Chandra T. 1984. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." I *Boundary 2* 12(3).
- Moors, Annelies. 2014. "Face Veiling in The Netherlands: Public Debate and Women's Narratives." I Eva Brems (red.): *The Experience of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Poulsen, Søren Pape. 2017. *L 219 Forslag til lov om ændring af straffeloven (tildækningsforbud)*. København: Folketinget.
- Reilly, Niamh. 2017. "Recasting secular thinking for emancipatory feminist practice." I *Social Compass* 64(4): 481-494.
- Scott, Joan. W. 2007. *The Politics of The Veil*. Princeton: Princeton University Press.
- Singh, Jakeeth. 2015. "Religious Agency and the Limits of Intersectionality." I *Hypatia* 30(4): 657-674.
- Socialministeriet. 2009. *Rapport om Brugen af Niqab og Burka*. København: Socialministeriet.
- Statsministeriet. 1953. *Danmarks Riges Grundlov (Grundloven)*. Lov nr. 169 af 05/06/1953.
- Taramundi, Dolores M. 2014. "Women's Oppression and Face-Veil Bans: A Feminist Assessment." I Eva Brems (red.): *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trzebiatowska, Marta. 2013. "Beyond Compliance and Resistance: Polish Catholic Nuns Negotiating Femininity." I *European Journal of Women's Studies* 20(2): 204-218.
- Van Den Brandt, Nella og Chia Longman. 2017. "Working against many grains: Rethinking difference, emancipation and agency in the counter-discourse of an ethnic minority women's organisation in Belgium." I *Social Compass* 64(4): 512-529
- Warburg, Margit, Birgitte S. Johansen og Kate Østergaard. 2013. "Counting Niqabis and Burqas in Denmark: Methodological Aspects of Quantifying Rare and Elusive Religious Subcultures." I *Journal of Contemporary Religion* 28(1): 33-48.
- Weber, Beverly. 2014. "Gender, Race, Religion, Faith? Rethinking Intersectionality in German Feminisms." I *European Journal of Women's Studies* 22(1): 1-24.
- Williams, Weston. 2017. "Austria Joins Countries Banning Full-Face Veils." I *The Christian Century* 134(5): 16.
- Østergaard, Kate, Margit Warburg og Birgitte S. Johansen. 2014. "Niqabis in Denmark: When Politicians Ask for a Qualitative and Quantitative Profile of a Very small and Elusive Subculture." I

Eva Brems (red.): *The Experience of Face Veil Earers in Europe and Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zempi, Irene. 2016. "It's a part of me, I feel naked without it': Choice, Agency and Identity for Muslim Women who Wear the

Niqab." I *Ethnical and Racial Studies* 39(10): 1738-1754.