

DE STROPDAS OP HAAR KOP

DE STROPDASJESAFFAIRE IN NEDERLAND¹

Lies Schilder

'Prins Claus doet stropdas in de ban' kopt *de Volkskrant* op 10 december 1998 op de voorpagina, onder een grote foto waarop de prins zich demonstratief ontdoet van zijn das. Daags erna wordt er in de kranten wat lacherig gereageerd. Een modeontwerper: 'Nee, dit is niet het einde van de stropdas. Het is nog altijd een houvast voor mannen. Zodra mannen zich kleden in pakken met stropdas, dan gaan ze zich voornaam voelen. Het geeft ze een vorm van zekerheid, dat ze iets zijn...' (De Jong, 1998, p. 11).

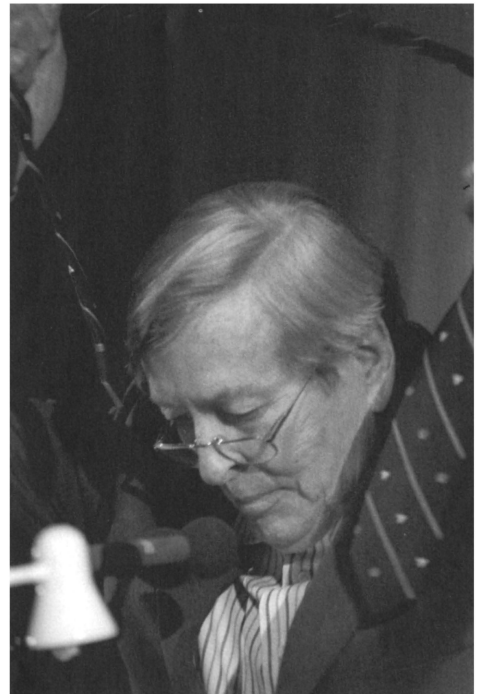
Geintje dus? De publieke reactie kan in elk geval qua heftigheid niet tippen aan de commotie die in het westen regelmatig wordt veroorzaakt door de hoofddoek van islamitische vrouwen die hen zou tekenen als slachtoffers van patriarchale en fundamentalistische verhoudingen (Coppes, 1994; Lutz, 1996; Reysoo, 1992; Shahidian, 1997). Toch suggereren Claus' gebaar en de reacties daarop dat ook de stropdas 'meer is dan zomaar een stukje stof' (Coppes, 1994). De symbolische waarde ervan in West-Europa lijkt echter tegengesteld aan die van de islamitische hoofddoek: zij kenmerkt de status van mannen.

Of dit gebaar zo leuk zou zijn gebleven als de regering in nvolging ervan een verbod op stropdassen had voorgesteld is, denk ik, een retorische vraag. Dat was waarschijnlijk heftig aangevallen als een belachelijk idee. Dit is ook in eerste instantie mijn eigen reactie. Belachelijker dan het weren van hoofddoeken uit openbare ruimtes? Minder de moeite van een serieus debat waard? Het lijkt er wel op.

De vrouwelijke hoofddoek heeft als cultureel symbool in de westerse samenleving minder vanzelfsprekend 'recht van spreken' dan de mannelijke stropdas. Dit verschil past bij het heersende westerse vertoog waarin 'vrouwelijkheid' en '(gekleurde) etniciteit' eerder worden geproblematiseerd en verbonden met 'een bepaalde cultuur' dan 'mannelijkheid' en 'westers – liberaal – blank zijn' (Bonnett, 1997; Struijs, 1998; De Winter, 1996; Zarkov, 1997). Mede hierdoor blijven 'mannelijkheid' en 'wit-zijn' als identiteitsconstructies grotendeels buiten de actieve bemoeienis van wetenschap en beleid. Deze identiteiten fungeren voornamelijk als 'onbesproken', statische en schijnbaar neutrale 'tegenpunten' – in contrast waarmee de vrouwelijke en/of zwarte identiteit worden gemodelleerd en verguisd dan wel bezongen.

In dit artikel wil ik deze voorstelling van zaken op haar kop zetten. Ik gebruik het symbool van de stropdas om mannelijkheid als cultureel bepaalde identiteitsconstructie te belichten.² De islamitische hoofddoek voor vrouwen fungeert hierbij als tegenpunt en blijft vrijwel onbesproken.

Mijn uitgangspunt is dat de stropdas fungeert als westers, mannelijk statussymbool dat maatschappelijke dominantie van bepaalde groepen mannen weerspiegelt – in tegenstelling tot de islamitische hoofddoek voor vrouwen die van oudsher duidt op maatschappelijke onderschikking. Vervolgens stel ik mij de vraag in hoeverre deze tegengestelde maatschappelijke posities ook leiden tot verschillen in persoonlijke autonomie en keuzevrijheid. Symboliseert de stropdas ook op dit punt de tegenhanger van de islamitische hoofddoek van vrouwen? Of hebben zij wellicht meer gemeen dan men op het eerste gezicht zou denken en is het enkel denken in termen van polari-



teit tussen mannelijke autonomie en vrouwelijke onderschikking juist kenmerkend voor versluisende beeldvorming?

Om te laten zien dat de stropdas ook symbolisch kan zijn voor vormen van onderschikking van mannen, plaats ik haar in de culturele context van een westerse rationeel bureaucratische organisatie. Deze beknelt haar – meer mannelijke dan vrouwelijke – leden in meerdere opzichten. Maar daarmee is mijn verhaal nog niet af. Achter de stropdas van de bureaucraat zit immers meer dan een slaafse ambtenaar. Met behulp van het begrip 'hybride identiteit' verleg ik het accent naar het eigenzinnige subject achter de stropdas en/of onder de hoofddoek dat zelf mede betekenis geeft aan zijn of haar kledinggedrag (Jensen, 1998; Lutz, 1996, p. 140).

Stropdas als statussymbool

Dress voor succes

Stropdas noch hoofddoek zijn lege voertuigen waarin iedereen naar believen eigen betekenissen kan stoppen (Shahidian, 1997). Kleding en uiterlijk verwijzen van oudsher naar seksespecifieke sociale rollen en naar de bronnen waaraan zij macht en status kunnen ontleen (De Leeuw, 1991, p. 338). De voorlopers van de stropdas zijn aangetroffen in militaire en religieuze kleding van soldaten en geestelijken van ver voor Christus. In de twintigste eeuw krijgt de huidige stropdas in Europa en Amerika vorm als typisch mannelijk statussymbool dat in combinatie met pak en – witte – boord de superieure status verbeeldt van de mannelijke hoofdarbeider die 'zijn handen niet vuil hoeft te maken'. Hij wordt in toenemende mate 'degene die naar buiten treedt, een beroep of functie uitoefent, een politieke stem heeft en hoofd van het gezin is' (De Leeuw, 1991, p. 339). Met zijn sobere maar smaakvolle kleding staat hij model voor het moderne rationele mensbeeld dat zich in deze periode in het westen ontwikkelt. De stropdas als persoonlijke noot vormt daarvan het sluitstuk: de keuze hiervan steekt nauw. Zo besteedt volgens Gibbings (1991, p. 131) 'imagedeskundige' Molloy in zijn boek *Dress for success* (1975) een heel hoofdstuk aan de vraag 'Hoe kiest men het belangrijkste statussymbool: de das?'

Geleidelijk aan worden miljoenen dassen geproduceerd en gedistribueerd over de hele wereld. Op dit moment worden er alleen al in Nederland drie miljoen stropdassen per jaar verkocht (De Lange, 1999). Wel heeft Claus met zijn 'leuke gebaar' altijd voorangangers gehad die zich verzetten tegen heersende kledingvoorschriften, zoals bijvoorbeeld bohemians, dandy's, hippies en provo's.

Westers

Volgens Molloy is het essentieel om de *juiste* daskeu-

ze te maken: de das moet aantonen dat de drager ervan thuis is in de wereld van rijkdom, status en zekerheid van machtige mannen. Het 'juiste' van die das heeft een etnisch-culturele connotatie: zij moet Engels zijn; een Schotse das is fout.

Volgens sociaal psycholoog Fielding (in Gibbings, 1991, p. 148) is de das vanuit het westen naar de rest van de wereld gereisd en wordt zij daar gedragen als statussymbool om te zeggen: 'Wij zijn net zo rijk als het rijke westen.' Met een das demonstreer je ook daar dat je niet hoeft te zweten en te zwoegen in lichamelijke inspanning; dat je in plaats daarvan je hoofd gebruikt voor hoger gewaardeerde banen. Geleidelijk aan wordt de das het kenmerk van een bewonderde en gerespecteerde groep in welke samenleving dan ook.

Net als bij de hoofddoek is de aanbidding ervan echter niet altijd even vrijblijvend. Zoals in sommige islamitische landen het dragen van een hoofddoek in het openbaar verplicht is, is dat in een land als Turkije juist het geval bij de stropdas. De volgende anekdote illustreert dit (De Greef, 1989, p. 9). Medio mei 1987 is er amok in het Turkse parlement. 'Engin Cansizoglu, een fundamentalist uit de regerende Moederlandpartij, zorgt voor commotie; er wordt tegen hem geschreeuwd dat hij het parlement onverwijld dient te verlaten, er wordt zelfs gevochten. Cansizoglu draagt namelijk geen das! En het dragen van een das is regel, zelfs wet, voor Turkse volksvertegenwoordigers in functie.' Dezelfde wetgeving verbiedt vrouwen in functie een hoofddoek te dragen omdat dat zou getuigen van kritiek op het wereldlijk karakter van de Turkse republiek. Zo overkwam onlangs het gekozen Turkse parlamentslid Merve Kavakci hetzelfde als deze Cansizoglu, toen zij op 2 mei 1999 voor haar beëdiging in het parlement verscheen met een hoofddoek (Bouwman, 1999).

Inmiddels wordt de stropdas – al dan niet onder dwang – wereldwijd door mannen in het openbaar en bij officiële gelegenheden gedragen, zoals een week tv en krantenfoto's kijken al snel leert. Voor het wel of niet dragen ervan lijken naast sekse vooral het onderscheid hoofdarbeid – handarbeid en openbaar – privé doorslaggevend. Klasse lijkt een doorslaggevender criterium dan etniciteit, kleur of religie. Politici, directeuren, ambtenaren, artsen, advocaten, dominees, journalisten en hoogwaardigheidsbekleders van welke etnische en/of nationale origine ook, komen nauwelijks zonder das in ons beeld, dat overigens vooral door westerse media is geconstrueerd. Kunstenaars, sportmannen, arbeiders op straat of in de fabriek, schoonmakers, boeren, zwerfers en last but not least, prins Claus lijken daarentegen gemakkelijker zonder 'dit stukje stof' te kunnen. Etniciteit en religie spelen wel indirect via klasse een rol: de Nederlandse (wes-



terse) stropdasdrager van dit moment is relatief vaker autochtoon, christelijk of liberaal, en blank, dan allochtoon, islamitisch en zwart, gezien de oververtegenwoordiging van deze eerste groep onder hoofdarbeiders.

De stropdas: niet zomaar een stukje stof

Het voorgaande samenvattend stel ik dat de stropdas kan worden beschouwd als een westers, gendered statussymbool dat de maatschappelijke dominantie van vooral blanke mannen uit de hogere klassen weerspiegelt. Zij vormt de tegenhanger van de hoofddoek voorzover elk een kant van een patriarchale medaille representeert. Hierbij is de betekenis van de stropdas nauwelijks omstreden, juist omdat zij ingebed is in een heersend westers discours, terwijl de situatie van islamitische vrouwen in die context juist snel als probleem wordt gedefinieerd (Bloul, 1997; Zarkov, 1997).

De hoofddoek is ook tegenhanger van de stropdas in zoverre 'vrouwelijke' voorschriften vooral groeps-plichten symboliseren, terwijl de stropdas juist bepaalde (westers-liberale burgerschaps)rechten verbeeldt, zoals het recht van vrije meningsuiting, gezag uitoefenen, geld verdienen, enzovoorts. Dat het hierbij ook gaat om – cultureel ingebedde, specifieke – groepsrechten verliest men bij de stropdasdragers gauw uit het oog. Dit wordt versterkt door een paar factoren. Zo is de mannelijke status in het westen verweven geraakt met een psychologisch beeld waarin de mannelijke identiteit bij uitstek wordt geconstrueerd als een *individuele*, autonome identiteit. De vrouwelijke islamitische identiteit wordt echter vooral uitgedrukt in termen van haar ingebed zijn in relaties.

Een factor die hierin mogelijk ook een rol speelt, is dat doorgaans de invloed van cultuur op identiteitsontwikkeling vooral wordt belicht vanuit het familiale dan wel etnisch-regionale perspectief (zie bijvoorbeeld Roosens, 1998). Een organisatie is echter ook te beschouwen als een gemeenschap met een eigen cultuur die invloed uitoefent op de identiteitsontwikkeling van haar leden, in principe vergelijkbaar met gemeenschapsvoorschriften die zijn gebaseerd op etniciteit of religie (Cox & Finley, 1995; Likert, 1967). De invloed van een culturele context als een arbeidsorganisatie op de persoonsontwikkeling blijft veelal buiten beschouwing. Mede als gevolg hiervan blijven ook mogelijke vormen van onderschikking buiten beeld waarvan bij de huidige arbeidsverhoudingen vooral mannen het slachtoffer zijn.

De speelruimte van de stropdasdrager in de bureaucratische cultuur

Rationele bureaucratie en autonomie

Bij veel mannen hangt de stropdas letterlijk nauw samen met de witte boord. Zij bekleedt hen dan met de status van hoofdarbeider in een bureaucratische organisatie. Deze van oorsprong westerse organisatievorm is ontleend aan het rationele bureaucratie-model van Weber, dat nog altijd basismodel is voor de meeste bestaande (overheids)organisaties (Pröpper, 1998, p. 64).

Volgens Weber (in Pröpper) is er in de rationele bureaucratie sprake van een heerschappij van de *formalistische onpersoonlijkheid*. Zodra een persoon tot de organisatie toetreedt, worden alle aspecten van de individuele persoonlijkheid die niet relevant zijn

voor de functie onderdrukt. De bureaucratie vormt de persoonlijkheid die noodzakelijk is om de rationaliteit en interactiestructuur in stand te houden, onder meer door eisen te stellen aan vakopleiding, discipline en plichtsgevoel. In ruil daarvoor worden salaris in geld, een vaste aanstelling, promotiekansen en een pensioen geboden. De werknemer is loyaal aan de doelen van de organisatie en realiseert deze door efficiëntie en betrouwbaarheid – binnen een strak geregellementeerde hiërarchie (Pröpper, 1998, p. 65).

Leden ervan zijn materieel en ideëel aan het apparaat gebonden en zijn 'geïndoctrineerd om te gehoorzamen en hun plichten uit te voeren. Zij vormen bovendien slechts een onderdeel van een machine die zij niet in beweging hebben gezet en die zij ook niet tot stilstand kunnen brengen' (Pröpper, 1998, p. 75). Mintzberg (1997, p. 176) spreekt van een 'obsessie voor controle': men probeert alle onzekere factoren uit te sluiten, onder meer door conflicten niet op te lossen maar in de doofpot te stoppen (of onder de pet, dan wel achter de stropdas te houden).

De onvoorwaardelijke loyaliteit die een bureaucratie van haar dienaren eist wordt in een klassieke liberale visie gelegitimeerd door de scheiding van de publieke en private sfeer, en de rechten waarover deze dienaren als vrije burgers beschikken, zoals de vrijheid van arbeidscontract. Alleen een burger die vrij is in zijn arbeidskeuze kan immers privé-belangen en publieke belangen scheiden, en zich vrijwillig onderwerpen aan de tucht van het bureaucratisch apparaat. Van persoonlijke verantwoordelijkheid en autonomie *binnen* de werksetting is dus geen sprake: die zijn gereserveerd voor de privé-sfeer. Hier behoort de invloed van de bureaucratische organisatie nadrukkelijk te stoppen en treden liberale burgerrechten als vrijheid van meningsuiting en keuzevrijheid weer in werking. Deze scheiding tussen publieke sfeer en private sfeer, ambtenarenplichten en burgerrechten is echter kunstmatig op het moment dat je een arbeidsorganisatie beschouwt als een leefgemeenschap die invloed uitoefent op de persoonlijke identiteitsontwikkeling van haar leden. Vanuit die visie vraag ik me af in hoeverre de bureaucratische cultuur bij de stropdasdrager kan leiden tot verlies van persoonlijke autonomie en keuzevrijheid. In de klassieke liberale visie is dit een retorische vraag.

De stropdasdrager: autonoom individu of slaafse ambtenaar?

Volgens Saharso (1998, p. 4) moet een leefsituatie aan vier voorwaarden voldoen om te kunnen spreken van individuele autonomie en keuzevrijheid: mentale vermogens om autonoom te handelen; meerdere keuzemogelijkheden; voldoende onafhankelijkheid om van die mogelijkheden gebruik te maken en tot slot

de exit-optie: men moet aan de situatie kunnen ontsnappen.

Veel westerse liberalen stellen dat voor vrouwen in traditioneel islamitische culturen niet of onvoldoende aan deze voorwaarden wordt voldaan (Bolkestein, 1991; Okin & Moller, 1997; Shahidian, 1997). Deze patriarchale culturen zouden zich kenmerken door een 'zeer fijnmazig systeem van normen en waarden met gedetailleerde gedragsregels voor iedere situatie' – in scherp contrast met onze liberale, moderne, 'grofmazige' cultuur (Pinto, 1990). Ook zou de islamitische gemeenschap sterk besloten zijn, met rigide wij-zij grenzen en een strenge sociale controle. Nu weet ik persoonlijk niet in hoeverre deze kenmerken in het algemeen van toepassing zijn op islamitische gemeenschappen, maar ik zie hierin wel een treffende typering van eigenschappen van westerse rationeel bureaucratische organisaties zoals ik die hiervoor heb geschetst. In hoeverre voldoet dit type culturele gemeenschap aan de door Saharso genoemde voorwaarden voor autonomie en keuzevrijheid?

Op het eerste gezicht ziet de situatie van de stropdasdrager er dan somber uit. Zijn mentale competenties voor autonoom handelen worden door indoctrinatie en de dwang tot gehoorzaamheid en loyaliteit geweld aangedaan. Hij beschikt nauwelijks over keuzemogelijkheden binnen de werksituatie, en is onderworpen aan gedetailleerde gedragsregels zoals bijvoorbeeld kledingvoorschriften. De keuzemogelijkheden die er wel zijn, zijn eenzijdig: om carrière te maken moet hij zich schikken in een zeer fijnmazig systeem van normen en waarden, gebaseerd op rigide wij-zij grenzen en strenge sociale controle. Uit de school klappen wordt bestraft met degradatie of zelfs verbanning uit de bureaucratische gelederen – die zich na het vertrek van een dergelijke 'klokkenluider' doorgaans weer hermetisch sluiten.

Maar misschien kan hij gebruikmaken van de exit-optie en in navolging van Claus zijn stropdas aan de wilgen hangen? Zolang hij de mogelijkheid heeft te ontsnappen aan de bureaucratische voorschriften is hij volgens de voorwaarden van Saharso nog steeds te beschouwen als vrij en autonoom individu. Deze exit-optie vormt tevens, zoals we zagen, het fundament van de liberale legitimatie van deze organisatievorm.

Stropdas exit?

Volgens klassieke liberale visies zou de formele aanwezigheid van burgerrechten die uitdrukking geven aan de exit-optie, zoals recht op vrije arbeidskeuze of vrijheid van woonplaats, voldoende zijn om te kunnen spreken van autonomie (Struijs, 1998). Dat lijkt mij nogal mager. Ik zou alleen van een exit-optie willen spreken voorzover een stropdasdrager een reële mogelijkheid heeft om te ontsnappen aan de restric-

tieve culturele voorschriften in zijn bureaucratische omgeving.

Die mogelijkheid is afhankelijk van uiteenlopende factoren. Bijvoorbeeld het niveau van zijn arbeidspositie en de omvang van zijn aanstelling; de mate waarin alternatieve werkgelegenheid of inkomstenbronnen voorhanden zijn; zijn competenties, ambities en mobiliteit; en zijn status in de samenleving wat betreft gender, etniciteit, leeftijd en klasse (De Leeuw, 1991, p. 30).

De stropdas: teken van superioriteit én beknelling

Gezien deze factoren is niet op voorhand te zeggen in hoeverre een stropdasdrager in een bureaucratische leefwereld meer mogelijkheden heeft voor autonomie dan een vrouwelijke hoofddoekdraagster in een traditionele islamitische gemeenschap. In elk geval lijkt de dagelijkse werkelijkheid van een stropdasdragende kostwinner die de banen niet voor het oprapen heeft, nogal ver verwijderd van het ideaal van de autonome, vrij kiezende man die aan God noch gebod is gebonden. Zijn keuzevrijheid binnen een bureaucratische organisatiecultuur is beperkt en voor autonoom, gewetensvol handelen is nauwelijks ruimte. De superieure status waarmee hij als lid van machtige, overwegend blanke en patriërchaal bestuurd instituties is bekleed, heeft een keerzijde van depersonalisatie en persoonlijke beknelling. Zijn situatie voldoet niet direct aan de vier voorwaarden voor autonomie.

Anderzijds is die maatschappelijke superioriteit wel een gegeven. De maatschappelijke positie en status van de gemiddelde stropdasdrager is in het westen wel degelijk tegenovergesteld aan die van de gemiddelde hoofddoekdraagster. De stropdasdrager beschikt in die zin over meer economisch en cultureel kapitaal om alternatieven te realiseren.

Het is echter een fictie om hem daarmee automatisch ook meer autonomie toe te schrijven en de westerse, mannelijke identiteit zo impliciet immuun te verklaren voor de beknellende invloed van groeps-culturen. Wanneer men ook arbeidsorganisaties als cultuurdragers beschouwt komt de culturele bepaaldheid van mannelijkheid nadrukkelijker in beeld. Echter, culturen zijn veranderlijk en beïnvloedbaar en stropdasdragers zijn meer dan slaven van hun werk.

De hybride stropdasdrager

Zoals in het begin gezegd zijn stropdas en hoofddoek geen lege voertuigen waarin iedereen naar believen eigen betekenissen kan stoppen. Datzelfde geldt voor hun dragers: hun kleedgedrag getuigt van de invloed van culturen, maar zij kunnen als handelende subjecten culturele voorschriften op eigen, dubbelzinnige wijze gebruiken en zo actief invloed uitoefenen op hun identiteitsconstructies (Lutz, 1996). Schijn kan

bedriegen. Islamitische vrouwen kunnen bewust een hoofddoek dragen als strategie om hun positie te versterken (Bartels, 1994; Jansen, 1993; Lutz, 1996, p. 140). Zo draagt het Palestijnse schoolhoofd, Alia Nusseibeh, bewust een hoofddoek tijdens haar werk 'meer als nationalistisch dan als religieus statement. Religie is wat ons van de joden onderscheidt. De hoofddoek is dé manier om de soldaten hier voor de deur in te peperen dat we hun gezag niet accepteren' (De Gruyter, 1999, p. 39).

Op soortgelijke wijze zijn er ook voor mannen mogelijkheden om de stropdas 'op haar kop te zetten' en te gebruiken om andere, meer hybride, identiteiten te construeren. Identiteiten die de wederzijdse uitsluiting van het persoonlijke en publieke, rechten en plichten, het blanke en zwarte, en de polarisatie van emotionaliteit en rationaliteit tegengaan. Mannen hebben door de eeuwen heen 'tegenidentiteiten' of 'alternatieve mannelijkheden' ontwikkeld, zoals de dandy's, bohémiens, provo's, hippies, zwarte mannen, flikkers, en zorgvaders – met of zonder das – waarin ruimte wordt geschapen voor ambiguïteit en diversiteit (Duindam, 1998; Jensen, 1998). In de achttiende eeuw daagde de dandy het beeld van de traditionele burgerman uit door een opzienbarend uiterlijk te combineren met conventionele kleding (Schacknat, 1992, p. 36).

Zowel stropdasdragers als hoofddoekdraagsters kunnen dus kledingvoorschriften actief en zelfbewust inzetten als strategieën om ruimere identiteiten te creëren waarin 'mannelijke' en 'vrouwelijke', en westerse en islamitische elementen op verschillende manieren worden gecombineerd.

Tot slot

Aan het eind van mijn betoog stel ik het volgende vast. De westerse stropdas is te beschouwen als een gendered symbool dat de maatschappelijke dominantie van bepaalde groepen mannen ten opzichte van andere groepen mannen en ten opzichte van vrouwen weerspiegelt. Dit gebeurt echter op een versluitende wijze: het kledingvoorschrift van de stropdas in openbare functies is gemeengoed, terwijl het dragen van een hoofddoek nog altijd goed is voor een flinke rel. De vanzelfsprekende dominantie van de stropdas wordt pas zichtbaar op het moment dat je de zaken op de kop zet. Bijvoorbeeld als je je voorstelt dat Kok het dragen van een stropdas in een openbare functie zou verbieden. Hoongelach zou zijn deel zijn en het poldermodel zou snel bekend staan als een koldermodel.

Deze gemaskeerde maatschappelijke dominantie geeft de stropdasdrager echter niet automatisch een grotere mate van persoonlijke autonomie en keuzevrijheid. Die is van meerdere factoren afhankelijk, zoals bijvoorbeeld de ruimte die de culturele en soci-

aal-economische context de individuele stropdasdrager biedt voor keuzevrijheid en autonome identiteitsontwikkeling. In de culturele omgeving die kenmerkend is voor een typische groep stropdasdragers, de leden van een rationele bureaucratie, is die ruimte beperkt. In dat opzicht vertoont de leefwereld van bureaucraten veel overeenkomsten met de manier waarop de traditionele islamitische leefwereld voor vrouwen in het westen vaak wordt voorgesteld. Wel beschikt de stropdasdrager gemiddeld genomen over meer sociaal-economische middelen om de exit-optie te kunnen realiseren.

Achter de stropdas of onder de hoofddoek zit echter een handelend subject dat culturele voorschriften gedeeltelijk naar de eigen hand kan zetten. Zij kan de stropdas, de hoofddoek, of allebei tegelijk, aanwenden voor het construeren van meerdere, hybride identiteiten.

De bureaucratische stropdasdrager die de vanzelfsprekendheid van kledingvoorschriften aan de kaak wil stellen kan voorlopig echter wel een steuntje in de rug gebruiken. Het lijkt mij dan ook een goede zaak om het dragen van een stropdas in openbare functies voorlopig te verbieden. Een prins die zijn stropdas gebruikt om er de vloer mee aan te vegen geeft het goede voorbeeld. Leve de prins!

Literatuur

- Bartels, E. (1994). Vrouwenbesnijdenis en spreekplicht. *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, 12(1), 114-122.
- Bloul, R.A. (1997). Victims or offenders? 'Other' women in French sexual politics. In K. Davis (Ed.), *Embodied practices. Feminist perspectives on the body* (pp. 93-109). London: Sage.
- Bolkestein, F. (1991). Integratie van minderheden moet met lef worden aangepakt. *De Volkskrant*, 12 september, p. 5.
- Bonnett, A. (1997). Constructions of whiteness in European and American anti-racism. In P. Werbner & T. Modood (Eds.), *Debating cultural hybridity* (pp. 173-192). London/New Jersey: Zed Books.
- Bouwman, B. (1999). 'Zelfs Abdullah Öcalan wordt beter behandeld dan ik'. *NRC Handelsblad*, 22 juni, p. 7.
- Coppes, R. (1994). Niet zomaar een stukje stof. Hoofddoekjesaffaires in Frankrijk, Nederland en Groot-Brittannië. *Sociologische Gids*, 2, 130-143.
- Cox, T.H. & J.A. Finley (1995). An analysis of work specialization and organization level as dimensions of workforce diversity. In M.M. Chermers, S. Oskamp, M.A. Costanzo (Eds.), *Diversity in organizations* (pp. 62-91). Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage.
- Duindam, V. (1998). Afscheid van het arbeidsethos. Het revolutionair potentieel van zorgende vaders. *Lover*, 25(1), 63-66.
- Gibbings, S. (1991). *De stropdas: trend en traditie*. Lisse: Rebo Productions.
- Greef, J. de (1989). *Dassen en accessoires*. De Bilt: Canteleer.
- Gruyter, C. de (1999). De vrolijke school. *Volkskrant*, 20 februari, p. 39.
- Jong, J. de (1998). Stropdas. *Volkskrant*, 11 december, p. 3.

- Jansen, W. (1993). *Mythen van het fundament*. Nijmegen: Sun (Inaugurale rede Katholieke Universiteit Nijmegen).
- Jensen, S. (1998). Fataal verlangen. Over vrouwen en maskerade in de popmuziek. *Tijdschrift voor Genderstudies*, 4, 4-14.
- Lange, Y. (1999). De slang om de nek. *NRC Handelsblad*, 26 augustus, p. 2.
- Leeuw, K.P.C. de (1991). *Kleding in Nederland 1813 - 1920. Van een traditioneel bepaald kledingpatroon naar een begin van modern kledinggedrag*. Tilburg: Katholieke Universiteit Brabant (proefschrift).
- Likert, R. (1967). *The human organization*. New York: McGraw-Hill.
- Lutz, H. (1996). Doeken des aanstoots. In G. Wekker & R. Braidotti (Eds.), *Praten in het donker. Multiculturalisme en anti-racisme in feministisch perspectief* (pp. 119-148). Kampen: Kok Agora.
- Mintzberg, H. (1997). *Organisatiestructuren*. Schoonhoven: Academic Service Economie en Bedrijfskunde.
- Okin, S. Moller (1997). Is multiculturalism bad for women? *Boston Review*, oktober, p. 2-28.
- Pinto, D. (1990). *Interculturele communicatie. Drie-stappenmethode voor het doeltreffend overbruggen en managen van cultuurverschillen*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Pröpper, I.M.A.M. (1998). *Inleiding in de organisatie-theorie*. Den Haag: Elseviers Bedrijfsinformatie.
- Reysoo, F. (1992). Symbool en anti-symbool van culturele identiteit. De hoofddoekjesaffaire in Frankrijk. *Focaal*, 17/18, 43-61.
- Roosens, E. (1998). *Eigen grond eerst? Primordiale autochtone dilemma van de multiculturele samenleving*. Leuven/Amersfoort: Acco.
- Saharso, S. (1998). Female autonomy and cultural imperative. Two hearts beating together. In W. Kymlicka & W. Norman (Eds.), *Citizenship in diverse societies 3*. Oxford: Oxford University Press (forthcoming).
- Schacknat, K. (1992). *De kleren van de man*. Amsterdam: Prometheus.
- Shahidian, H. (1997). The politics of the veil. Reflections on symbolism, islam and feminism. *Thamyris* 2, 325-337.
- Struijs, A. (1998). *Minderhedenbeleid en moraal*. Assen: Van Gorcum.
- Winter, R.E. de (1996). Godsdienst als alibi. *Nederlands Juristenblad*, 1, 1-8.
- Zarkov, D. (1997). War rapes in Bosnia. On masculinity, femininity and power of rape victim identity. *Tijdschrift voor criminologie*, 39(2), 140-151.

Noten

1. Vrij naar Coppes (1994).
2. Met dank aan Odile Verhaar voor haar inspirerende begeleiding als docent en haar suggesties ten aanzien van het werkstuk dat ten grondslag heeft gelegen aan dit artikel.
3. Ik beperk me hier tot deze groep. Een radere beschouwing van andere gestropdaste beroepsgroepen brengt wellicht andere typen mannelijkheid in beeld.

Beeldmateriaal

Guus Dubbelman, Hollandse Hoogte
R. Kelley (ed.), *Iranjales: Iranians in Los Angeles*, (University of California Press) Berkeley, Los Angeles, Oxford 1993, p. 179.