



Universiteit
Leiden
The Netherlands

'Nou koest, nou kalm' : de ontwikkeling van de Curaçaose samenleving, 1915-1973: van koloniaal en kerkelijk gezag naar zelfbestuur en burgerschap

Groenewoud, M.

Citation

Groenewoud, M. (2017, June 15). *'Nou koest, nou kalm' : de ontwikkeling van de Curaçaose samenleving, 1915-1973: van koloniaal en kerkelijk gezag naar zelfbestuur en burgerschap*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/50108>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/50108>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden

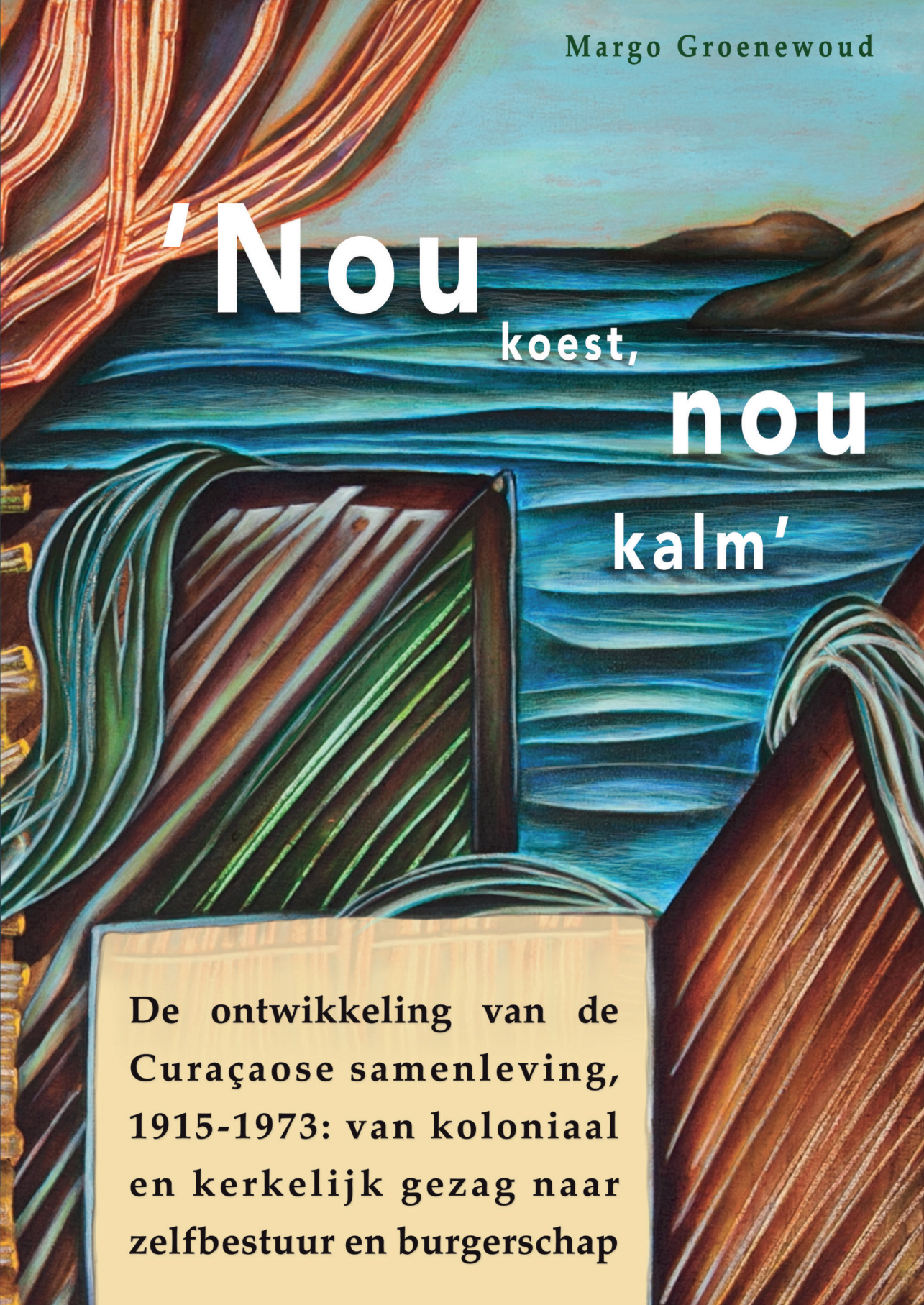


The handle <http://hdl.handle.net/1887/50108> holds various files of this Leiden University dissertation

Author: Groenewoud, M.

Title: 'Nou koest, nou kalm' : de ontwikkeling van de Curaçaose samenleving, 1915-1973: van koloniaal en kerkelijk gezag naar zelfbestuur en burgerschap

Issue Date: 2017-06-15



Margo Groenewoud

'Nou

koest,

nou

kalm'

De ontwikkeling van de
Curaçaose samenleving,
1915-1973: van koloniaal
en kerkelijk gezag naar
zelfbestuur en burgerschap

‘Nou koest, nou kalm’

‘Nou koest, nou kalm’

De ontwikkeling van de
Curaçaose samenleving,
1915-1973:
van koloniaal en
kerkelijk gezag naar
zelfbestuur en burgerschap

Colofon

© 2017 Margo Groenewoud. Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende.

ISBN: 978-90-826974-1-4 (digitale versie)

ISBN: 978-90-826974-0-7 (gedrukte versie)

Grafisch ontwerp: Ariadne Faries

Afbeelding voorzijde: Ariadne Faries

Kaart Curaçao: Ariadne Faries

Drukwerk: Ridderprint BV

Vertaling samenvatting naar Engels en Papiamentu: Wernher Soares

Dit onderzoek is mogelijk gemaakt door steun van de University of Curaçao dr. Moises da Costa Gomez, en door een fellowship aan het Koninklijk Instituut voor Taal- Land en Volkenkunde in Leiden.

Deze publicatie is tot stand gekomen met financiële steun van het Fonds Enamiel en het Prins Bernhard Cultuurfonds Caribisch Gebied.

Paranimfen Leiden: Sharine Isabella en Ria Paroubek-Groenewoud

Paranimfen Curaçao: Lianne Leonora en Sammantha Offerman

‘Nou koest, nou kalm’

De ontwikkeling van de
Curaçaose samenleving,
1915-1973:
van koloniaal en
kerkelijk gezag naar
zelfbestuur en burgerschap

Proefschrift

ter verkrijging van
de graad van Doctor
aan de Universiteit Leiden,
op gezag van Rector Magnificus
prof. mr. C.J.J.M. Stolker,
volgens besluit van het
College voor Promoties
te verdedigen op
donderdag 15 juni 2017
klokke 15.00 uur door

Grietje Marietje Margo Groenewoud

geboren te Culemborg in 1968

Promotor:
Prof. dr. G.J. Oostindie

Co-promotoren:
Dr. R.M. Allen
Dr. G.M.J. Poels

University of Curaçao
Radboud Universiteit
Nijmegen

Promotiecommissie:
Prof. Dr. R.M.A.L. Hoeft

Dr. J.J.P. Meel
Dr. J.V. Roitman
Prof. dr. P. Silva
Prof. dr. A.A. van Stipriaan Luiscus

Universiteit van Amsterdam
en KITLV-KNAW
Universiteit Leiden
KITLV-KNAW
Universiteit Leiden
Erasmus Universiteit
Rotterdam

‘Nou koest, nou kalm’

De ontwikkeling van de
Curaçaose samenleving,
1915-1973:
van koloniaal en
kerkelijk gezag naar
zelfbestuur en burgerschap

Proefschrift

ter verkrijging van
de graad van Doctor
aan de University of Curaçao
dr. Moises da Costa Gomez,
op gezag van Rector Magnificus
dr. F.B.G. de Lanoy,
in het openbaar
te verdedigen op
21 september 2017
om 16.00 uur
door

Grietje Marietje Margo Groenewoud

geboren op 10 augustus 1968
te Culemborg, Nederland

Promotiecommissie

Promotor:

Prof. dr. G.J. Oostindie

Co-promotoren:

Dr. R.M. Allen

Dr. G.M.J. Poels

University of Curaçao

Radboud Universiteit Nijmegen

Overige leden:

M.F. de Castro-Martina, MSc

Dr. F.E. Guadeloupe

University of Curaçao

University of St. Martin en

Universiteit van Amsterdam

Dr. F.B.G. de Lanoy

Dr. S.M. Pieters Kwiers

Dr. L.P. Römer

University of Curaçao

University of Curaçao

Vassar College, Poughkeepsie,
NY, USA

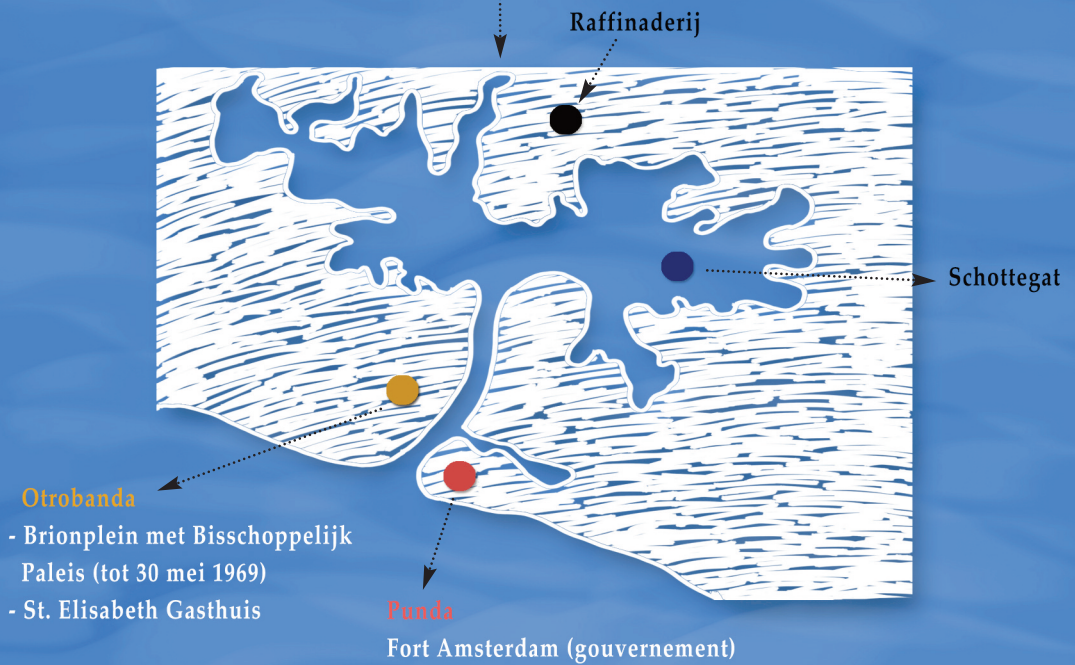
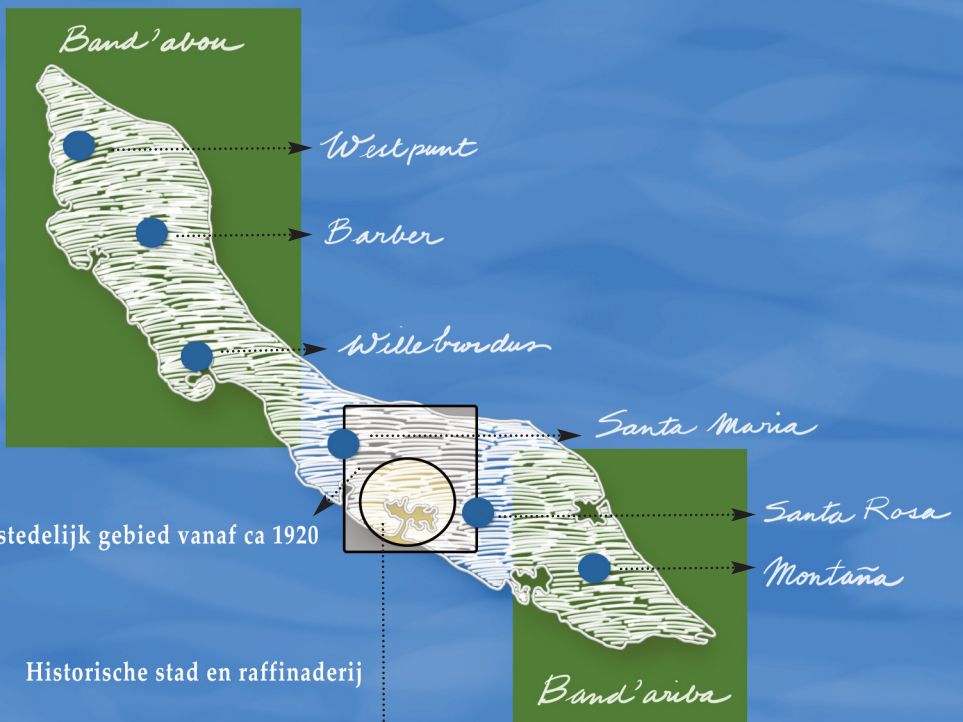
Prof. dr. W. Rutgers

University of Curaçao

1	INLEIDING	15
1.1	OVER EEN 'ACHTELOZE' KOLONISATOR EN EEN AMBITIEUZE MISSIEKERK	15
1.2	CURAÇAO IN VOGELVLUCHT	18
1.3	ACHTERGRONDEN VAN KOLONIAAL EN KERKELIJK GEZAG	21
	Koloniaal bestuur en politieke verzelfstandiging	21
	Nederlands koloniaal beleid en de Curaçaose katholieke kerk	24
	De katholieke kerk en de Curaçaose missie	28
1.4	THEORETISCH KADER EN BEGRIPPEN	30
	Bestuurlijke en maatschappelijke verhoudingen	31
	Sociale ontwikkeling en sociale mobiliteit	34
	Begrippenkaders	39
1.5	HYPOTHESE, METHODE EN BRONNEN	43
	Hypothese	44
	Methode	44
	Beschikbaarheid bronnen	46
2	DE SAMENLEVING MODERNISEERT: 1915-1936	49
2.1	INLEIDING: DE CURAÇAOSE SAMENLEVING ROND 1915	49
2.2	BESTUURLIJKE VERHOUDINGEN	51
	Politiek en de nieuwe industrie	52
	Opmars van de Nederlandse katholieke missie	54
	Impasse: botsing bisschop en gouverneur	59
	Nieuwe grondslag voor het katholieke onderwijs	62
2.3	MAATSCHAPPELIJKE VERHOUDINGEN	68
	Maatschappelijke organisatie	69
	Olie, kerk en arbeid	73
	Contact tussen bevolking en kerk	77
	Uitingen van kritiek	85

2.4	ONTWIKKELING VAN DE SAMENLEVING	88
	Kansen en ongelijkheid	89
	Stigmatisering: een vicieuze cirkel	93
	Kerk als gezagsdrager: invloed en effect	98
	Conclusie 1915-1936	101
3	GLOBALISERING EN DEMOCRATISERING: 1936-1954	105
3.1	INLEIDING: DE CURAÇAOSE SAMENLEVING ROND 1936	105
3.2	BESTUURLIJKE VERHOUDINGEN	107
	Een veranderend krachtenveld	107
	De Ronde Tafel Conferentie 1948	113
	Voorbij de vanzelfsprekendheid	120
3.3	MAATSCHAPPELIJKE VERHOUDINGEN	123
	Openlijke kritiek op macht en gezag	124
	Kerk, democratie en de nieuwe kiezers	128
	Nationale beweging wint aan kracht	132
	Dominicanen in de frontlinie	139
3.4	ONTWIKKELING VAN DE SAMENLEVING	143
	Selectie, uitsluiting en nieuwe kansen	144
	Katholiek tussen traditie en transformatie	147
	Kerk als gezagsdrager onder druk	150
	Conclusie 1936-1954	153
4	ZELFBESTUUR EN BURGERSCHAP: 1954-1973	159
4.1	INLEIDING: DE CURAÇAOSE SAMENLEVING ROND 1954	159
4.2	BESTUURLIJKE VERHOUDINGEN	160
	Politieke ontwikkelingen en de kerk	162
	Verzakelijking bestuur en beleid	169
	Kerk tussen aanpassing en volharding	173
4.3	MAATSCHAPPELIJKE VERHOUDINGEN	180
	Malaise en opnieuw: afhankelijkheid	181
	Instroom lokale professionals	185
	Opkomst van nieuwe machtsfactoren	188
	Geweld: 30 mei 1969	191

4.4	ONTWIKKELING VAN DE SAMENLEVING	195
	‘Thans is alles weer normaal’	196
	Op zoek naar nieuwe paradigma’s	200
	Kerk, gezag en nieuw leiderschap	204
	Nou koest, nou kalm?	206
	Conclusie 1954-1973	208
5	REFLECTIE EN CONCLUSIE	213
5.1	VERTREKPUNT EN HYPOTHESE	213
5.2	REFLECTIE	214
5.3	CONCLUSIE	221
	Noten	227
	Literatuur	278
	Geraadpleegde archieven	291
	Overzicht interviews	292
	Tabellen en trends	296
	Begrippenlijst	300
	Samenvatting	302
	Summary in english	305
	Resúmen na papiamentu	308
	Dankwoord	311
	Curriculum vitae	312



1 Inleiding

1.1 Over een 'achteloze' kolonisator en een ambitieuze missiekerk

Op 30 mei 1969 ging een deel van de oude binnenstad van Willemstad, de hoofdstad van Curaçao en van de Nederlandse Antillen, in vlammen op. Directe aanleiding was een arbeidsconflict bij Wescar, een onderaannemer van de Shell raffinaderij. In de vroege ochtend was hier besloten tot het houden van een protestmars naar het regeringsgebouw Fort Amsterdam. Gaandeweg deze mars raakten de gemoederen verhit en mede onder invloed van alcoholische drank sloeg het protest om in verwoesting en plundering. In het onderzoek dat op de geweldsuitbarsting volgde werden betrokkenen uit diverse maatschappelijke sectoren door een commissie ondervraagd. Onder hen was bisschop J.M. Holterman (1906-1988), een autoriteit op het overwegend katholieke eiland. Kijkend naar de rol van de Nederlandse katholieke missie op het eiland, stelde Holterman in dit gesprek met de commissie dat de kerk, ondanks haar grote verdiensten, ook grote fouten had gemaakt:

'Altijd maar nou koest nou kalm. Het komt wel in orde. Almaar koest houden, en we gaan nooit eens op de bres staan voor deze mensen, die tekortkomen.'¹

Het geweld van 1969 gaf het niet mis te verstane signaal af dat belangrijke zaken zoals werk en inkomen inderdaad voor een deel van de bevolking niet 'in orde' waren gekomen. In de eerste decennia na de introductie van democratie en zelfbestuur, die in de jaren 1948-1954 plaatshad, was de Curaçaose samenleving op diverse fronten - politiek, economisch en sociaal - tegen problemen aangelopen. Een groeiende groep sociaal-maatschappelijk geëngageerde arbeiders uitte steeds vaker zijn ongenoegen aan de onderhandelingstafel, in stakingen en protesten. Jongeren, veelal hoogopgeleid of nog studerend, uitten kritiek op het politieke establishment en de sociale ongelijkheid via nieuw opgerichte tijdschriften, zoals *Vitò* en *Rukù* op Curaçao en het blad *Kambio* voor in Nederland studerende Antillianen.²

In deze kritiek op het establishment en de sociale ongelijkheid werd de katholieke kerk niet gespaard. Dat bisschop Holterman direct na de gebeurtenissen van 30 mei 1969 de hand ook in eigen boezem stak was opmerkelijk. De rol van de kerk in de samenleving had in eigen kring nooit ter discussie gestaan. Integendeel, de geschiedenis werd met trots uitgedragen, onder andere in een reeks door het vicariaat uitgegeven publicaties en herdenkingsbundels.³ De katholieke kerk had in de loop van de negentiende eeuw in delen van de Curaçaose samenleving meer invloed gekregen. Na 1824 kreeg de vanuit Nederland opgezette katholieke missie gestalte onder ambitieuze leiding van monseigneur M.J. Niewindt (1796-1860). Het in 1842 opgerichte apostolisch vicariaat Willemstad, dat sinds 1868 in handen lag van de Nederlandse provincie van de orde der Dominicanen, sloot voor de uitvoering van onderwijs en zorgtaken contracten met diverse Nederlandse congregaties van zusters en fraters.

De geestelijken en religieuzen op het eiland richtten zich in de negentiende en begin twintigste eeuw vrijwel uitsluitend op de Afro-Curaçaose bevolkingsgroep. Deze groep, die circa 85-90% van de bevolking vormde, was voor onderwijs en zorg volledig afhankelijk van de katholieke kerk.⁴ Op haar beurt hield de kerk betrokkenheid, binding en een katholieke levenswandel in stand via de katholieke sacramenten.⁵ Hiermee leverde het instituut een cruciale bijdrage aan de opbouw en instandhouding van de sociale orde op Curaçao. Door historisch onderzoek van onder anderen Rose Mary Allen, Aart Broek, Armando Lampe en René Rosalia⁶ kreeg dit beeld vanaf de jaren '80 verdieping en nuancering. Hun publicaties laten zien dat de katholieke kerk op Curaçao in de negentiende en het begin van de twintigste eeuw, in elk geval vanuit het perspectief van de bevolking, onderdeel uitmaakte van het koloniale gezagssysteem.

De vestiging van de olieraffinaderij in 1915 vormde een keerpunt in de sociaaleconomische geschiedenis van het eiland.⁷ De nieuwe industrie gaf een impuls aan de werkgelegenheid en de behoefte aan vakonderwijs, maar legde met haar Nederlandse bedrijfsvoering ook een druk op de bevolking om zich binnen Nederlandse culturele kaders te vormen en te gedragen.⁸ Taal- en vakonderwijs kon tegen relatief lage kosten door katholieke congregaties worden verzorgd. Het koloniale bestuur was voor dit onderwijs, maar ook voor het bereiken en het vormen van een groot deel van de bevolking, van de kerk afhankelijk. Het is hierdoor

aannemelijk dat er in deze fase van industrialisatie en modernisering een steeds bewuster nagestreefd verband is geweest tussen de koloniale macht en de kerkelijke gezagsdragers. Of er inderdaad sprake is van een dergelijk verband is tot nu toe niet onderzocht. Wel is door onder anderen Aart Broek, Gert Oostindie, James Schrijs, Jaap van Soest en Peter Verton onderzoek gedaan naar de aard en werking van het koloniale bestuur en de overgang naar zelfbestuur. Dit biedt belangrijke aanknopingspunten voor verder onderzoek naar de positie van de katholieke kerk in de samenleving.⁹

Oostindie heeft de houding van de Nederlandse kolonisator ten aanzien van zijn gebieden in de West treffend gekarakteriseerd als 'achteloos kolonialisme'.¹⁰ De inrichting van het koloniale bestuur, met een machtige gouverneur en een Koloniale Raad, was als verlengstuk van het bestuur in Den Haag gericht op strategische en commerciële belangen, naast het kunnen afhandelen van dagelijkse en vaak alledaagse behoeften.¹¹ Aandacht voor het welzijn en de ontwikkeling van de bevolking speelde hierin een uiterst beperkte rol. De nadruk van de bestuurlijke activiteiten lag meer op handhaving van de orde dan op sociale ontwikkeling. Ook het beleid vanuit Den Haag gaf weinig blijk van ambitie of betrokkenheid.¹² Aan deze matige ambitie en geringe binding lag niet alleen een culturele en geografische kloof ten grondslag. De Nederlandse omgang met de Caribische gebiedsdelen werd overwegend bepaald door een economische en in mindere mate geopolitieke waardering van nut en noodzaak; iets waarin de Nederlandse koloniën in de West nooit hadden uitgeblonken.¹³ Dit veranderde in de twintigste eeuw drastisch door de komst van de raffinaderij. De ontwikkeling van de samenleving raakte na 1915 in een stroomversnelling. In de jaren '40 kwam de koloniale status van het eiland ter discussie te staan en in het verlengde hiervan werden democratie en zelfbestuur op Curaçao geïntroduceerd. De grote volksmassa van overwegend Afro-Curaçaose katholieken was tot dat moment vrijwel volledig op afstand gebleven van politieke inspraak. Dit veranderde radicaal in 1948 met de invoering van algemeen kiesrecht. De maatschappelijke participatie van deze groep kwam in deze periode tot ontwikkeling, maar zou in elk geval tot 1969 nog beperkt blijven.

Deze sociaalhistorische studie gaat in op de rol van de Nederlandse katholieke missiekerk in de Curaçaose samenleving in de periode 1915-1973. In het bijzonder zal de impact van de positie van de katholieke kerk op de sociale ontwikkeling van het eiland onderzocht worden.

Het onderzoek hoopt door het blootleggen van verbanden en patronen in de laatkoloniale fase¹⁴ bij te dragen aan een beter inzicht in de twintigste-eeuwse Curaçaose samenleving.

In deze inleiding zullen, na een algemene introductie van het eiland, de achtergronden geschetst worden van kolonisatie en politieke verzelfstandiging, het Nederlands koloniaal bestuur en de Nederlandse katholieke missie op Curaçao. Daarna worden een theoretisch kader en een begrippenkader gepresenteerd, waarna dieper ingegaan wordt op de vraagstelling, hypothese en aanpak.

1.2 Curaçao in vogelvlucht

Het eiland Curaçao is het grootste van de zes Nederlands Caribische eilanden en ligt op circa zeventig kilometer van de kust van Venezuela. Curaçao heeft sinds 1634 in verschillende staatkundige relaties - met twee korte onderbrekingen¹⁵ - deel uitgemaakt van het huidige Koninkrijk der Nederlanden. Van innige banden tussen de kolonie en haar kolonisator was door de geschiedenis heen weinig sprake. Ondanks de strategische ligging lukte het tot ver in de twintigste eeuw niet om het rendement van, en de welvaart op het eiland structureel te laten toenemen. De traditionele beeldvorming én de bereidheid tot investering bleven bepaald door het oordeel van de kolonisator: eilanden van weinig nut en waarde.

Over de geschiedenis van Curaçao vallen verschillende donkere schaduwen. Vrij snel nadat de Spanjaarden in 1499 voet aan wal zetten, werd besloten tot de gedwongen migratie van de oorspronkelijke bewoners, de Caquetíos. Deze werden merendeels vanaf 1513 tewerkgesteld in de mijnen van Hispaniola (nu Santo Domingo). Later werd een aantal Caquetíos teruggehaald en tussen 1525 en 1634 door de Spanjaarden als *naborías perpetuas* (eeuwige horigen) op Curaçao tewerkgesteld in de houtkap.¹⁶ Tussen 1662 en 1730 gold het eiland als belangrijke doorvoerhaven van tot slaaf gemaakte Afrikanen, van wie een aantal op Curaçao werd tewerkgesteld of om andere redenen achterbleef. Terwijl het lot van de bevolking - met uitzondering van een kleine handelselite - door de eeuwen heen getekend bleef door de impact van slavenhandel en slavernij en het dagelijks ondergaan van onderdrukking en materiële armoede,

kreeg het eiland gaandeweg enige sociaaleconomische betekenis. In de latere negentiende eeuw gold Curaçao als toevluchtsoord voor vrijheidsstrijders van Latijns-Amerika, vanwege de vrije drukpers op het eiland, waardoor zich rond het eiland een positief kosmopolitisch imago ontwikkelde en migratie vanuit de regio toenam. Echt omvangrijk werd het strategisch belang met de vestiging van de raffinaderij in 1915, vooral toen in de Tweede Wereldoorlog de Curaçaose olieraffinaderij samen met die van buureiland Aruba een belangrijk deel van de geallieerde vliegtuigen van brandstof voorzag.

De Atlantische handelspositie en de gedwongen Afrikaanse diaspora hebben grote invloed gehad op de Curaçaose bevolkingssamenstelling. Op het eiland bevond zich naast een kleine overwegend protestantse en joodse elite, die eind negentiende eeuw iets minder dan 15% van de bevolking uitmaakte, een omvangrijke Afro-Curaçaose onderklasse.¹⁷ Deze groep Afro-Curaçaoënaars was katholiek. Vanaf de vroege Spaanse tijd kende het eiland bezoeken van overwegend uit de regio afkomstige priesters, die tijdelijk op het eiland verbleven en hier de doop, zielzorg en vorming van de tot slaaf gemaakten verzorgden.¹⁸

In 1715 werd in Rome besloten tot de verheffing van de Nederlandse Caribische eilanden tot prefectuur, waarmee Curaçao formeel een katholiek missiegebied werd. De Colombiaanse Augustijn pater A.B. Caysedo, die in Rome op deze verheffing had aangedrongen, werd benoemd tot eerste prefect.¹⁹ Pas na 1800 ging de zielzorg gaandeweg over van regionale priesters naar de Nederlandse katholieke kerk. Na tijden van grote onrust in de regio was de behoefte aan pacificatie van de bevolking toegenomen. Met dit als drijfveer werd de missie in 1824 gereguleerd met de komst van monseigneur Niewindt. Deze kwam met steun van Koning Willem I onder een vijfjarig contract als apostolisch prefect op het eiland werken, maar bleef hier tot zijn dood in 1860.²⁰

De ambities en inspanningen van Niewindt leidden ertoe dat Rome in 1842, met toestemming van de Nederlandse Kroon, de prefectuur tot vicariaat verhief. Prioriteit werd daarna gegeven aan het dopen van alle Afro-Curaçaoënaars, hetgeen volledig tot stand kwam. Toen Rome in 1868 besloot om de verantwoordelijkheid van het vicariaat Willemstad aan de Nederlandse provincie van de orde der Dominicanen te geven was kerstening geen motief meer. De inzet van de Nederlandse Dominicanen zou primair gericht zijn op het 'civiliseren' van de bevolking van Afrikaanse oorsprong.²¹

De bevolkingssamenstelling gaf de katholieke kerk op Curaçao een groot bereik. Daarmee had zij in potentie een enorme invloed op het eiland. De sociale invloed werd in de loop van de negentiende eeuw substantieel. In haar studie *Di ki manera?* laat Rose Mary Allen zien hoe de katholieke kerk in de periode 1863-1917, in elk geval vanuit het perspectief van de bevolking, onderdeel uitmaakte van het koloniale gezag. Nederlandse religieuzen waren de enige én alomtegenwoordige steunpilaar van de Afro-Curaçaose bevolking door hun zorg voor - en bemoeienis met - de meest elementaire levensaspecten zoals geestelijke zorg, onderwijs en gezondheidszorg. Allen classificeerde dit optreden als 'intense missionering', aangezien sprake was van inspanningen die veel verder reikten dan enkel de verzorging van de religieuze bediening of het aanbieden van godsdienstonderwijs. Het mislopen van een sacrament of het zich anderszins onttrekken aan de katholieke levenswijze kon bijvoorbeeld bestraft worden; gehoorzaamheid daarentegen werd beloond, zelfs met tastbare beloningen als werk of een stukje grond.²²

Met de komst van industrie veranderde de Curaçaose samenleving in enkele decennia op alle denkbare fronten: demografisch, ecologisch, economisch en sociaal. Socioloog René Römer noemt de start van de raffinaderij in 1918 een 'bescheiden begin [...] van een nieuw tijdperk'.²³ Ook socioloog Harry Hoetink spreekt in dit verband van een definitieve breuk; de wijze waarop de industrie zich ontwikkelde betekende het einde van de 'oude samenleving'.²⁴

Vanaf de ingebruikname in 1918 ontwikkelde de olieraffinaderij - opererend successievelijk onder de namen CPM, CPIM en later Shell²⁵ - zich snel tot een factor van belang op het eiland. Totdat de dreiging van de Tweede Wereldoorlog dit onmogelijk maakte, werden door de nieuwe industrie op grote schaal tijdelijke migranten ingezet. Het gevolg van deze immigratie en economische ontwikkeling was een welvaartstijging en een explosieve groei van de bevolking van Curaçao, van 30.000 in 1915 naar bijna 120.000 mensen in 1955.²⁶ De angst voor opstand van het arbeiderscollectief had in de jaren '20 en '30 in belangrijke mate invloed op de bedrijfsvoering.²⁷ Binnen de muren van de raffinaderij, maar ook in de opzet van woonwijken voor de medewerkers en hun gezin, zette de sterke sociale stratificatie zich verder door.

Een nieuwe golf van ingrijpende ontwikkelingen volgde enkele decennia later. Slechts twaalf jaar na de invoering van het census-capaciteitskiesrecht in 1936 werd in 1948 het algemeen kiesrecht

ingevoerd. Een verregaande mate van zelfbestuur binnen de grenzen van het Koninkrijk, met een eigen parlement, begroting en jurisdictie, volgde in 1950. Bekeken door de bril van nu is dit voor de lagere volksklasse een drastische overgang geweest; in slecht 35 jaar tijd evolueerden deze van koloniale onderdanen in een overwegend rurale samenleving tot verantwoordelijke burgers in een moderne geïndustrialiseerde samenleving.

1.3 Achtergronden van koloniaal en kerkelijk gezag

Curaçao werd in 1499 voor het eerst bezocht door Spaanse schepen, onder aanvoering van Alonso de Ojeda. De Spaanse bezetting die hierop volgde duurde tot 1634, het jaar waarin de West-Indische Compagnie (WIC) het bestuur van de Benedenwindse eilanden Aruba, Bonaire en Curaçao overnam. Zowel de eerste WIC (1621-1674) als de tweede WIC (1674-1792) hadden grote moeite om in de West een duurzaam rendabele handelspraktijk op te zetten, ondanks het feit dat Curaçao vanaf 1662 een belangrijk regionaal doorvoerpunt werd in de handel van tot slaaf gemaakte Afrikanen. De Nederlandse West-Indische bezittingen ontkwamen bovendien in de zeventiende en achttiende eeuw niet aan de gevolgen van spanningen tussen Europese mogendheden. Tot driemaal toe, in 1673, 1678 en 1713, werd Curaçao door Franse vloeten aangevallen. De Engelsen bezetten het eiland tijdens de Napoleontische oorlogen. De tweede WIC was toen al van het toneel verdwenen; in 1792 ging deze failliet en werd het West-Indisch bezit overgedragen aan de Republiek der Verenigde Nederlanden. Vanaf 1816 heeft Curaçao zonder verdere onderbrekingen onder Nederlands bewind gestaan, samen met niet alleen de Benedenwindse buureilanden Aruba en Bonaire, maar ook met de Bovenwindse eilanden Saba en St. Eustatius en een deel van St. Maarten.

Koloniaal bestuur en politieke verzelfstandiging

Met de staatkundige veranderingen van 1848 - toen in Nederland de Grondwetsherziening werd doorgevoerd waardoor niet langer de koning maar de ministers politieke verantwoordelijkheid droegen - ontstond de kolonie 'Curaçao en onderhorigheden', een constructie die tot 1922 heeft bestaan. In dat jaar nam de wet afstand van het begrip kolonie en ontstond

het 'Gebiedsdeel Curaçao'. Door de nieuwe grondwet van 1922 ontstond een rechtsverhouding tussen het moederland en de overzeese gebieden die de bezitsverhouding verving, maar van enige democratisering van het bestuur was nog geen sprake.²⁸ De gouverneur bleef de hoogste gezagsdrager, met een vergaande autoriteit die hem in staat stelde om besluiten van de Koloniale Raad - tot 1936 een niet gekozen bestuursorgaan - naast zich neer te leggen.

De radiotoespraak van koningin Wilhelmina op 7 december 1942, waarin zij aankondigde dat ook in het Koninkrijk gestreefd zou worden naar nieuwe verhoudingen tussen Nederland en de Nederlandse koloniale gebieden, gaf een belangrijke impuls aan een politiek bewustwordingsproces op de Antillen. Met het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog was voor Curaçao al in 1940 een nieuwe situatie ontstaan waarin meer autonoom werd gehandeld. Deze omstandigheden maakten dat lokale leiders zelfbewuster werden en een op zelfbestuur gericht nationalisme kon groeien.²⁹ Anticiperend op het einde van de bestaande koloniale verhoudingen werd in 1944 de Democratische Partij (DP) opgericht. Meer autonomie was ook een belangrijk agendapunt voor de in 1937 opgerichte Katholieke Partij Curaçao (KPC) waarbinnen de jonge staatsjurist Dr. M.F. da Costa Gomez actief was. Onder zijn leiding behaalde de KPC in 1938 en 1941 de verkiezingswinst.

Tot het midden van de jaren '40 waren, anders dan in Nederlands-Indië en Suriname, politieke betrokkenheid en daadwerkelijke politieke en maatschappelijke participatie op Curaçao alleen in beperkte kring ontwikkeld. Kiesrecht had voor het eerst al in 1865, twee jaar na afschaffing van de slavernij, op de agenda gestaan, maar op verzoek van de Koloniale Raad, die haar elitepositie niet wilde of meende te kunnen verliezen, werd dit voor de kolonie Curaçao niet ingevoerd.³⁰ Dit gebeurde pas in 1936, met de vervanging van de Koloniale Raad door de Koloniale Staten. Het passieve kiesrecht werd in dat jaar opengesteld voor mannen op basis van hun inkomen en opleidingsniveau, wat betekende dat circa 6% op een bevolking van circa 56.000 mensen daadwerkelijk inspraak kreeg.³¹ Twaalf jaar later volgde in 1948 algemeen kiesrecht zonder beperkingen; het electoraat groeide op dat moment van ongeveer 16% tot 93% van de bevolking ouder dan 20 jaar, op een totale bevolking van bijna 100.000 mensen.³² De ontwikkeling van het proces gericht op politieke verzelfstandiging ging nu snel; in hetzelfde jaar nog vond in Den Haag de eerste Ronde Tafel Conferentie plaats, waar afspraken gemaakt werden voor nieuwe

staatkundige verhoudingen voor de Nederlandse gebieden in de West.

Met de ratificatie van het Statuut voor het Koninkrijk der Nederlanden ontstond op 15 december 1954 de Nederlandse Antillen als autonoom land met een eigen rechtsorde. De jaren '50 en '60 werden voor de Nederlandse Antillen in belangrijke mate gekenmerkt door de kinderziektes en groeipijnen van de nieuwe staatkundige positie. Vanaf het begin van de jaren '50 maakte de economie van de Nederlandse Antillen een moeilijke tijd door als gevolg van heftige concurrentie op de oliemarkt. Het verminderen van de eenzijdige afhankelijkheid van deze sector zou een lange adem en veel investeringen vergen. Vanaf 1957 werden steeds meer lokale krachten, onder wie veel ongeschoolde arbeiders, geconfronteerd met ontslag door de raffinaderij. In 1965 werd de werkloosheid geschat op 19% van de arbeidspopulatie.³³ De groeiende onvrede in de jaren zestig, die uiteindelijk zou culmineren in de gewelds-uitbarsting van 30 mei 1969, had in deze economische omstandigheden een belangrijke voedingsbodem.³⁴ De woede die zich manifesteerde op deze dag had haar oorsprong in een diepe onvrede over maatschappelijke ongelijkheid. Over de exacte duiding bestaan echter nog steeds vraagtekens. Zo wordt door Oostindie niet volledig uitgesloten dat de katholieke kerkleiding al dan niet bedoeld ook een aandeel heeft gehad in de toedracht.³⁵ In zijn voorzichtige analyse wijst hij op de bezwaren die de bisschop duidelijk had tegen het politieke establishment, en die - alhoewel concrete bewijslast ontbreekt - de steun aan de beweging gerechtvaardigd zouden kunnen hebben. In dat verband speelde ook een oude strijd van de katholieke kerk tegen de vrijmetselaars een rol, nu deze tegenstelling, zoals Oostindie stelt 'een politieke dimensie' had gekregen in de tegenstelling tussen de Nationale Volks Partij, de NVP, die eind jaren '60 gezien werd als de door priesters gesteunde partij, en de als 'vrijmetselaarspartij' bekend staande DP.³⁶

De impact van '30 mei' op de wijze waarop politiek bedreven werd zou beperkt blijken te zijn. Beloofde hervormingen door bestaande en nieuwe partijen bleven uit. Daartegenover stond de relatief grote impact die de gebeurtenissen zouden hebben op de verhoudingen in de samenleving, doordat zij vrijwel direct een meer representatieve sociaal-economische en politieke participatie van Afro-Curaçaoënaars teweeggebracht.

Nederlands koloniaal beleid en de Curaçaose katholieke kerk

Dat Curaçao in de koloniale tijd een katholiek missiegebied was geworden, was niet in alle opzichten vanzelfsprekend. Voor een kolonie van een land waar de dominante godsdienst het protestantisme was, was dit zelfs uitzonderlijk. Andere koloniale gebieden waar de katholieke kerk als missionerende instantie dominant was behoorden zelf ook tot de katholieke mogendheden, zoals Portugal, Spanje, Frankrijk en België. Dit had voor deze gebieden een lange geschiedenis. Vanaf de vijftiende eeuw hadden de eerste op expansie gerichte expedities minstens één priester aan boord. De activiteiten werden al snel ook door Rome ondersteund met decreten als *Cantate Domino* (1441) en *Romanus Pontifex* (1454), waarmee de kerk de kerstening in nieuw ontdekte gebieden regelde. In al deze katholieke gebieden was een nauwe samenwerking tussen geestelijken en de wereldlijke macht vanzelfsprekend.

In de negentiende eeuw werd een groeiende groep Europese orden en congregaties actief op het gebied van de missie. De ontwikkeling van koloniale mogendheden bood in belangrijke mate de infrastructuur voor de inspanningen van de katholieke missie en de protestantse zending buiten Europa. In de Britse plantagekoloniën bestond terughoudendheid ten opzichte van de kerken, maar deze houding veranderde op het moment dat de koloniale gezagsdragers inzagen dat de kerk hen kon helpen in het bekrachtigen van autoriteit onder de bevolking en bij het in stand houden en verstevigen van sociale orde.³⁷ In de Franse koloniën verliep het proces iets anders. Hier was in aanvank sprake van een expliciete samenwerking, maar deze kwam onder druk te staan door de afkondiging van de strikte scheiding van kerk en staat in 1905. De relaties moesten hervonden worden, maar de uitkomst van het proces was dat er ondanks de nagestreefde scheiding in de praktijk toch een *modus* gevonden werd waarin de belangen van kerk en bestuur in de Franse koloniën gediend werden. Volgens Prudhomme werden deze relaties na 1905 mogelijk zelfs nog inniger dan voorheen.³⁸

Dat voor de Nederlandse West-Indische gebieden door de Nederlandse regering niet één lijn getrokken werd, doet vermoeden dat pragmatisme leidend was in relaties met missie en zending. In Suriname gaven plantage-eigenaren pas relatief laat ruimte aan de daar gevestigde Moravische zendelingen, overtuigd als zij waren dat dit alleen maar onrust en onheil kon veroorzaken.³⁹ Op Curaçao waren katholieke priesters sinds de Spaanse tijd actief. Hier zagen slaveneigenaren relatief vroeg in dat de

voorzetting van het missiewerk de inzet van en relaties met de Afro-Curaçaose bevolking ten goede kwam.⁴⁰ Dit betekende overigens nog niet dat er direct een hartelijke relatie ontstond tussen de protestantse en joodse lokale gezagsdragers en de katholieke kerk; deze relatie bleef tot in de twintigste eeuw moeizaam.⁴¹

Het Europese politieke denken over kolonialisme en imperialisme maakte aan het einde van de negentiende eeuw een belangrijke verandering door. Vanuit een meer humanistisch perspectief zochten koloniale mogendheden naar nieuwe rechtvaardigingsgronden voor de inherent ongelijke koloniale relaties. Europese beschavingsidealen kregen een centrale plek in de koloniale onderneming.⁴² In het Nederlandse koloniale beleid werd rond 1900 ruimte gecreëerd voor een ethische politiek, die met name van toepassing werd geacht op de situatie in Nederlands-Indië, waar een 'ereschuld' werd erkend voor de grote aan het land onttrokken winsten. De ethische politiek bleef ook voor de West-Indische gebieden niet helemaal zonder gevolg; de SDAP-parlementariër H.H. (Henri) van Kol vroeg in dit kader om een meer op ontwikkeling en investeringen gericht beleid voor deze gebieden.⁴³

Voor Oost-Indië betekende de ethische politiek onder andere dat het werkveld van de katholieke missie zich in omvang en belang in korte tijd kon uitbreiden door het opzetten van scholen en ziekenhuizen, waarmee ook de islamitische bevolking werd bereikt.⁴⁴ Eerder had de katholieke missie zich tot het begin van de twintigste eeuw nog vrijwel uitsluitend ingelaten met de zielzorg van de Europese katholieken en hun nazaten, feitelijk de bestuurslaag. De statistieken laten zien dat de katholieke koloniale missie van Oost en West, maar ook binnen de West, sterke verschillen kende: in 1930 was in Nederland 36,4% van de bevolking katholiek, in Nederlands-Indië 0,5 % van de totale bevolking en 27% van de Europese bevolking, in Suriname circa 18% en op het eiland Curaçao circa 81%.⁴⁵

Met de ethische politiek deed godsdienst openlijk zijn intrede als instrument van koloniaal beleid. Dit leverde discussies op over de neutraliteit van de Nederlandse overheid inzake godsdienst in de koloniën. In 1917 promoveerde Jhr. W.H. Alting von Geusau in Leiden op dit onderwerp, waarbij hij tot de stelling kwam dat voor de overheid neutraliteit in godsdienstzaken in de koloniën praktisch onmogelijk was.

‘Volstrekte neutraliteit ware alleen mogelijk, als de overheid zich met de geestelijke belangen harer onderdanen eenvoudig niet inliet; een houding, die practisch natuurlijk evenmin denkbaar is als de veronderstelling, dat de overheid zich de stoffelijke belangen des volks niet zou aantrekken.’⁴⁶

Alting von Geusau merkte in zijn studie een belangrijk verschil tussen Oost en West op. Terwijl het op dat moment vigerende regeringsreglement voor Oost-Indië zweeg over een financiële regeling, was in de reglementen voor Suriname en de kolonie Curaçao wel sprake van financiële overheidssteun voor religieuzen en geestelijken. Deze was erop gericht te kunnen voldoen aan de overheidsplicht om in elk geval een minimale vorm van lager onderwijs te brengen ‘onder het bereik [...] der onvermogenen [...] door ondersteuning van bijzondere of oprigting van openbare scholen’ (Verordening 1865, art. 157-159). De inzet van bijzondere scholen werd opmerkelijk hier als eerste genoemd, en die formulering was niet onbewust gekozen: gedacht werd in de eerste plaats, en mogelijk zelfs uitsluitend, aan de inzet van Moravische scholen in Suriname en katholieke scholen in de kolonie Curaçao. Ook de bezoldiging van de bedienaren werd in de Staatsregeling van 1865 vastgelegd, waarbij hetzelfde onderscheid werd gemaakt: steun voor de Moravische Evangelische Broedergemeente in Suriname en voor de katholieke geestelijken in de kolonie Curaçao.⁴⁷ Opmerkelijk is dat de voorgangers van de Evangelische Broedergemeenten in Suriname een hoger traktement ontvingen dan een katholiek geestelijke. Dit kan duiden op een expliciete voorkeurspositie, maar zou ook verklaard kunnen zijn uit het feit dat een priester geen gezin te onderhouden had.⁴⁸

Vanaf 1866 werd op Curaçao aan het apostolisch vicariaat Willemstad, dat vanaf 1842 scholen op het eiland onderhield, financiële steun van overheidswege verstrekt.⁴⁹ In dezelfde periode kwamen ook andere regelingen tot stand die de katholieke religieuzen steunden, zoals een salarisregeling voor priesters en een financiële bijdrage aan het weeshuis. De subsidiëring betekende een belangrijke impuls voor het missiewerk, maar daar stonden wel kaders tegenover. Aan het gesubsidieerde onderwijs werden vanaf 1873 vereisten gesteld die de neutraliteit dienden te bevorderen. Zo moest de toegankelijkheid voor leerlingen van andere gezindten gegarandeerd worden. Inhoudelijk moest het onderwijs ook niet-katholieke denkbeelden eerbiedigen, en godsdienstonderwijs werd separaat en niet-verplicht aan de leerlingen aangeboden. Dit neutraliteitsbeginsel heeft bestaan tot 1907; vanaf dat jaar stond het gouvernement toe

dat katholieke en andere levensbeschouwingen op de scholen werden uitgedragen.

In de negentiende eeuw was de relatie tussen katholieke kerk en gouvernement afstandelijk, op momenten zelfs gespannen.⁵⁰ Aan de vooravond van de industrialisatie die de Curaçaose samenleving ingrijpend zou veranderen, had de missie met de gesubsidieerde uitvoering van het onderwijs een omvangrijke taak. De bekostiging hiervan kwam jaarlijks terug in de begrotingsbehandeling, zowel in Curaçao als in Den Haag. De opstelling van de Koloniale Raad vormde regelmatig een obstakel voor de accordering van de steun aan de katholieke missie. Enkele leden van de Raad hadden veel kritiek op de geestelijkheid, die zij te fanatiek vonden in haar benadering van de bevolking.⁵¹ Niet onbelangrijk in dit verband werd het feit dat vanaf 1890 de hoogste gezagsdrager op Curaçao van katholieken huize was. Dit volgde uit wat de katholieke gouverneur P.A. (Piet) Kasteel later zou noemen een '*gentleman's agreement*'. In deze overeenkomst waren de drie gouvernementsposten over drie religieus-politieke bloedgroepen verdeeld.⁵² Nederlands-Indië kreeg na 1890 een gouverneur van liberalen huize, Suriname een protestant en de kolonie Curaçao een katholiek.

Met de toename van de bevolking, de verstedelijking en gewenste vernederlandsing van het onderwijs⁵³ en uitbreiding van het onderwijsaanbod, werden de congregaties in het begin van de twintigste eeuw een steeds belangrijkere partner van het apostolisch vicariaat, met name in het onderwijs, maar ook in de gezondheidszorg. Ook hier stond in toeneemende mate een subsidiëring tegenover. De katholieke kerk en het gouvernement groeiden naar elkaar toe, en de katholieke inspanningen werden een steeds meer zichtbaar en integraal onderdeel van de stedelijke maatschappij. Met name door haar persactiviteiten, met op het hoogtepunt drie katholieke kranten⁵⁴, maar ook met een groot aanbod van stands- en vakorganisaties voor de katholieke middenklasse, bestendigde de katholieke kerk haar positie in de zich moderniserende stedelijke samenleving. Hierbij ondervond zij de concurrentie van enkele weekbladen van liberale huize, zoals vanaf 1929 de *Emmabode* en de in 1935 opgerichte *Beurs- en Nieuwsberichten*. 'Liberaal en katholiek bestreden elkaar heftig', concludeert literatuurhistoricus Wim Rutgers ten aanzien van dit aspect van stedelijke culturele ontwikkeling.⁵⁵

In deze periode kwamen vanaf eind jaren '20 de eerste meer kritische geluiden uit de samenleving ten aanzien van de positie van de kerk naar buiten. De katholieke kerk zou volgens P.P.M. (Medardo) de Marchena, een relatief onbekende figuur op het eiland⁵⁶, in zijn pamflet uit 1929 *Ignorancia ó educando un pueblo* het verlengstuk zijn van de koloniale macht, en in belangrijke mate verantwoordelijk voor het onwetend en klein houden van de bevolking.⁵⁷ In zijn visie was sprake van opzet. Ter onderbouwing wees hij op het feit dat in de regio, niet alleen op de Britse eilanden maar ook in Suriname, het wél voor de afstammelingen van tot slaaf gemaakten mogelijk was geworden zich te ontwikkelen tot mensen met een zekere positie, zoals arts of notaris, maar op Curaçao niet. Zijn kritiek richtte zich niet slechts op de kolonisator maar ook op het Afro-Curaçaose volksdeel, dat zich zonder kritiek of verzet leek te verzoenen met zijn lot.

Tot in de jaren '50 en '60 waren de religieuzen het gezicht van het onderwijs en de motor achter vele maatschappelijke organisaties. Tegelijkertijd werden in nieuwe wet- en regelgeving professionele bestuurskaders vastgesteld. Als gevolg daarvan werden relaties tussen de overheid als subsidieverstrekker en de betreffende instelling zakelijker. Ook op de werkvloer van RK-onderwijs en gezondheidszorg nam het aantal niet-religieuzen snel toe, zowel als gevolg van de nieuwe opleidingsmogelijkheden, als ook door uittredingen en een dalend aantal nieuwe religieuzen. In het katholieke onderwijs bijvoorbeeld daalde het aandeel religieuzen van 32% in 1953 naar 16% in 1962.⁵⁸

De katholieke kerk en de Curaçaose missie

Van grote invloed op de organisatie van de katholieke kerk op Curaçao was het feit dat deze tussen 1870 en 1973 onder de verantwoordelijkheid stond van de Nederlandse provincie van de orde der Dominicanen. Op 9 juli 1868 vaardigde Paus Pius IX een decreet uit, waarmee hij de zorg voor missie in de kolonie Curaçao toevertrouwde aan deze provincie.⁵⁹ Aanvankelijk waren er bij de orde grote twijfels; problematisch was vooral het feit dat de eenmansparochies een leven volgens de constituties van de orde bijna onmogelijk maakte.⁶⁰ De opdracht werd echter aanvaard en in 1870 kon de eerste uitzending plaatsvinden.⁶¹

De verhoogde aandacht van het Vaticaan voor de missie buiten Europa was een reactie op de Franse missie-ijver die aan het begin van de negentiende eeuw tot grote bloei was gekomen. De inzet van het al in 1622

opgerichte Vaticaanse missiedepartement de Heilige Congregatie van de Propaganda Fide richtte zich nu op het geven van een centrale aansturing aan de wereldwijde missieactiviteiten. De kerkelijke oversten in de missiegebieden legden, zoals ook op Curaçao, rechtstreeks - eventueel via een regionale nuntius - verantwoording af aan dit machtige missiedepartement.

Het beleid van de katholieke kerk ten aanzien van de activiteiten in de missiegebieden is door de eeuwen heen, en met name vanaf de late negentiende eeuw, me veranderd met de omstandigheden op het politieke wereldtoneel. Vanaf het pontificaat van Leo XIII (1878-1903) vormde het doorbreken van de relatie van de missie met kolonialisme en imperialisme een belangrijk thema. Tegen de achtergrond van het verlies van de politieke macht van de katholieke kerk door de opheffing van de Kerkelijke Staat in 1870 en het opkomende streven in Europa om kerk en staat gescheiden te houden, was het minder vanzelfsprekend dat de missie deel uitmaakte van de koloniale onderneming. In plaats daarvan werd de rechtvaardiging voor de inzet van de missionerende kerk geformuleerd in termen als 'civilisatie' en 'zielenheil'.⁶²

Met het aantreden in 1918 van de Nederlandse Kardinaal Willem van Rossum als prefect van de Propaganda Fide kregen bovengenoemde visie en doelstelling meer gestalte. De apostolische brief van paus Benedictus XV *Maximum Illud* uit 1919 was het eerste pauselijk schrijven over de missie waarop Van Rossum invloed had. De brief sprak zich expliciet uit tegen een verstrengeling van kolonialisme en missie, en verlegde de gerechtvaardigde aandacht van de missionarissen geheel naar het brengen van zielenheil en het verkondigen van het evangelie onder volkeren die hier nog niet mee in aanraking waren. Ook hield de brief een pleidooi voor het opleiden van een lokale clerus.⁶³ Pius XI bracht in dezelfde inhoudelijke lijn in 1926 de missie-encycliek *Rerum Ecclesiae* uit. Belangrijke thema's hierin waren de centralisatie en financiering van het missiewerk en de oprichting en verzelfstandiging van de kerken in deze missiegebieden. Met het bevorderen van de 'kerkplanting' hing ook het streven samen om inheemse bisschoppen te benoemen in de missiegebieden.

Volgens de Nijmeegse historica Vefie Poels richtte de aandacht van de Propaganda Fide zich vanaf 1908 exclusief op de niet-christelijke gebieden, met als enige uitzondering de Noord-Europese missie.⁶⁴ Deze uitzondering gold echter ook de Nederlandse Antillen, die eerst als

apostolisch vicariaat en daarna vanaf 1958 als bisdom formeel tot 1970 onder toezicht van de Propaganda Fide bleef staan.⁶⁵ De rechtvaardiging van de missie op de Nederlandse Antillen was voor de Dominicanen - en daarmee ook voor de Propaganda Fide - nooit het tot 'het ware geloof' brengen van de bevolking geweest. In de eerste editie van *Onze Missiën in Oost- en West-Indië* uit 1917 werd de rechtvaardiging beschreven in samenhang met de armoede en het onvermogen van de Antilliaanse katholieken:

'Hoewel Curaçao eigenlijk geen heidensche missie is, moet het daarmee toch worden gelijkgesteld om het beschavingswerk dat nog geschieden moet en om de bijna chronische armoede waaraan de meerderheid der bevolking lijdende is.'⁶⁶

Ten opzichte van het door Rome gewenste beleid bleef de Nederlandse Antillen een afwijkende positie innemen op het vlak van 'kerkplanting'. In de iets meer dan honderd jaar dat de Nederlandse provincie van de orde der Dominicanen formeel verantwoordelijk was voor de verzorging van dit missiegebied, werden in totaal niet meer dan acht geestelijken van Antilliaanse geboorte aangesteld.⁶⁷ Van het aanmoedigen of ondersteunen van roepingen was nauwelijks sprake. Vanaf de jaren '20 werden lokale jongeren naar een seminarie in de regio gestuurd en in 1955 werd gestart met een lokaal seminarie; beide hadden nauwelijks resultaat.⁶⁸ Vanaf 1957 werden de geestelijken op het eiland bijgestaan door een groep Nederlandse Lazaristen⁶⁹. In het verlengde van de nieuwe verhoudingen na 1970, en in het licht van een steeds sneller verloop van priesters en een gering aantal lokale roepingen, startte begin jaren '70 de werving van priesters uit andere landen, overwegend uit Latijns-Amerika.

1.4 Theoretisch kader en begrippen

Dit sociaalhistorisch onderzoek naar de ontwikkeling van de Curaçaose samenleving en de rol van de katholieke kerk daarin steunt op, en refereert aan, internationale literatuur ten aanzien van twee belangrijke aspecten van sociale ontwikkeling. Deze worden in deze paragraaf kort gepresenteerd. Het eerste aandachtsgebied betreft de bestuurlijke en maatschappelijke

verhoudingen en daarbinnen specifiek aspecten als macht, gezag, invloed, aanpassing en verzet. Het tweede aandachtsgebied betreft sociale mobiliteit en maatschappelijke ontwikkeling, specifiek in de context van democratisering en de overgang naar zelfbestuur. Met name gaat het daarbij om aspecten als sociale orde, mechanismen gericht op sociale mobiliteit, onderwijs - zowel het aanbod als de kansenstructuur - en de aard en ontwikkeling van het maatschappelijk middenveld. In het begrippenkader aan het eind van deze paragraaf volgt meer hierover.

Bestuurlijke en maatschappelijke verhoudingen

Dit onderzoek sluit aan op een historiografische trend die met name in de bestudering van de Britse koloniale gebieden tot nieuwe inzichten en een belangrijke paradigmaverandering heeft geleid. In de jaren '90 van de vorige eeuw is in de koloniale geschiedschrijving aandacht ontstaan voor thema's - soms nieuw, soms al bestaand - als cultureel imperialisme⁷⁰ en processen van transculturalisatie.⁷¹ Als gevolg hiervan vond een verschuiving plaats naar een interdisciplinaire aanpak, zoals met succes bepleit door de Amerikaanse historicus Frederick Cooper en antropoloog Ann Laura Stoler in *Tensions of Empire*.⁷² Het master-narratief verdween naar de achtergrond; de koloniale samenleving werd in nieuwe studies zowel vanuit het perspectief van de gekoloniseerde bevolking als vanuit dat van de overige actoren bestudeerd.

De protestantse zending en katholieke missie werden in deze nieuwe studies gaandeweg bestudeerd als integrale onderdelen van koloniale samenlevingen en koloniale gezagsconstructies. Dit had twee belangrijke implicaties, zoals de Nieuw-Zeelandse historicus Tony Ballantyne aangeeft. De eerste was dat missie en zending in koloniale gebieden naar voren kwamen als 'significant historical actors.' Dit leidde niet alleen tot hernieuwde aandacht voor interne verhoudingen binnen de kolonie, maar ook, zoals in het geval van Ballantynes eigen studie, voor aspecten rond kennis en kennisdeling in de kolonie, aangezien de religieuzen daar via onderwijs, prediking, literatuur en de pers, veelal een bepalende rol in speelden.⁷³ Voor Curaçao is het aspect van culturele beïnvloeding door de katholieke kerk onderzocht door Broek en Rutgers.⁷⁴

Een tweede aspect dat uit de interdisciplinaire studies consequent naar voren kwam is het inzicht dat zendelingen en missionarissen in de koloniale samenleving - bewust of onbewust - een functie hadden als 'key agents in the production of ideas about human difference.'⁷⁵

Vergelijkbare observaties, of aspecten daarvan, zien we ten aanzien van de Curaçaose situa-tie terug in studies als *Di ki manera?* van Rose Mary Allen over de periode 1863-1917 en de studie *Tambú* van René Rosalia over de juridische en kerkelijke culturele repressie van Afro-Curaçaose volksuitingen in de periode 1900-1952.⁷⁶

Van grote invloed op het denken over de koloniale gezagsverhoudingen is *Culture and Imperialism* geweest, waarin de Palestijns-Amerikaanse literatuurwetenschapper Edward Said beargumenteert dat culturele interacties bepalend zijn geweest voor de ontwikkeling van patronen van koloniaal gezag en dat juist deze patronen een duurzame impact hebben gehad op postkoloniale samenlevingen. De mate van effectiviteit van deze beïnvloeding werd volgens Said met name bepaald door de 'daily imposition of power in the dynamics of everyday life.'⁷⁷ De beïnvloeding waar Said op doelt, is door de Britse politicoloog en socioloog Steven Lukes de derde machtsdimensie genoemd - na de twee dimensies van formele en informele macht - en omschreven als het vermogen 'to shape others' believes and desires, thereby securing their compliance.'⁷⁸ In dit verband wordt ook over 'zachte macht' gesproken, een term geïntroduceerd door de Amerikaanse historicus Joseph Nye.⁷⁹ De toepassing van 'zachte macht' kan als strategie gekozen worden om voort te borduren op bestaande patronen van beïnvloeding en verleiding met als doel de machtspositie te bestendigen of uit te bouwen. Lukes wijst, in een reactie op Nye, op een praktische implicatie van het gebruik van een 'soft power approach'. Wat veelal begint als verleiding kan, zelfs als uiterlijk sprake is van een harmonieuze relatie, op een langere termijn de meest radicale van alle beïnvloedingstrategieën blijken te zijn, zo stelt hij. Berusting en harmonie kunnen plotseling omslaan in kritiek en verzet.⁸⁰

De relevantie van deze inzichten voor de bestudering van kerkelijk gezag in een koloniale context is evident, met name ten aanzien van de interactie op het interpersoonlijke vlak. De asymmetrie in deze relaties kan expliciet zichtbaar zijn, zoals bij de toepassing van 'harde macht', of bijna onzichtbaar of onmerkbaar, zoals bij toepassing van 'zachte macht'. Om macht en invloed te kunnen duiden, is ook inzicht in de dynamiek van aanpassing en verzet van belang. De Amerikaanse socioloog Charles Tilly bestudeerde deze dynamiek in algemene zin - dus niet alleen in een koloniale context - en wees op het fenomeen van impliciet verzet. Hiervan is sprake wanneer een bevolkingsgroep zich lijkt aan te passen en lijkt te gehoorzamen, terwijl er wel degelijk sprake is van onderhuidse weerstand.

Tilly laat zien - in lijn met de reactie van Lukes op Nye - dat het boemrangeffect van een dergelijke verhouding destructief kan zijn. Met andere woorden: de situatie lijkt onder controle, maar feitelijk is sprake van een constante staat van rebellie.⁸¹

Volgens Said is er zonder uitzondering in alle koloniale situaties sprake geweest van enige vorm van verzet vanuit de gekoloniseerde bevolking.⁸² Daarbij gaat het niet altijd om opstand of geweld, in tegen-deel. Het grootste gevecht werd geleverd in het doorbreken - voor zover mogelijk - van de innerlijk asymmetrische patronen, stelt Said.⁸³ Daarbij gaat het om geïnternaliseerde aspecten van vermeende inferioriteit, zoals het somatisch normbeeld dat voor Curaçao is bestudeerd door Jandi Paula.⁸⁴ Heel subtiel maar ingrijpend ook is het fenomeen waarop Andrew Porter wijst. Volgens hem hebben koloniale samenlevingen steeds het vermogen gehad om Westerse invloeden selectief te absorberen, of zich ervoor af te sluiten.⁸⁵ In de relatie tot de in de kolonie actieve missionarissen was het zeker niet uitgesloten dat de christelijke boodschap werd aanvaard, terwijl de houding tot de missionaris negatief of vijandig bleef, en de onderlinge relatie afstandelijk of verstoord.⁸⁶

In het verlengde hiervan speelt de vraag in hoeverre sprake was van een bewust gekozen aanpak van de koloniale en kerkelijke gezagsdragers, en in hoeverre de betrokkenen in de praktijk daar weet van hebben gehad. De opleving van Nederlandse missieactiviteiten rond 1917 werd in het politieke en publieke debat in de Nederlandse katholieke pers gekoppeld aan een ethische politiek en de 'ereschuld' die Nederland had ten opzichte van zijn koloniën.⁸⁷ Er was zodoende een groter en publiek koloniaal belang bij de missie. Tegelijkertijd, zo betoogt de Nijmeegse historicus Jan Roes, stond de opleving van de missieactiviteiten van de Nederlandse katholieken - hoewel niet als zodanig door alle katholieken zo beleefd - in het teken van het versterken van hun eigen nationale positie.⁸⁸

Wat voor de zendelingen en missionarissen de persoonlijke implicaties zijn geweest van verwevenheid tussen missie en koloniaal gezag is een gevoelig en lastig punt. De Britse historicus Andrew Porter wijst op de wel erg grote afstand van de Britse zendelingen tot het imperiale en koloniale gezag.⁸⁹ Daartegenover stond een duidelijke gezamenlijke doelstelling in het streven van zowel wereldlijke als kerkelijke leiding om verandering teweeg te brengen in 'het hart, de gedachten en het lichaam' van de bevolking. In zoverre, stelt de Amerikaanse historicus Jeffrey Cox,

maakten de acties van de religieuzen - bedoeld of onbedoeld - onmiskenbaar deel uit van multidimensionale koloniale beïnvloedingspatronen.⁹⁰ Ook werden zij dagelijks geconfronteerd met problemen die hun oorsprong hadden in het karakter van koloniale macht.⁹¹ Op basis hiervan acht Cox het weinig plausibel dat zij zich niet bewust zijn geweest van belangen, verhoudingen en ongelijkheden in de imperiale machtscontext.

Sociale ontwikkeling en sociale mobiliteit

Het niveau van sociaal-politieke ontwikkeling was in grote delen van het Caribisch gebied in de laatkoloniale fase nog beperkt, zoals de Jamaicaanse historicus Franklin W. Knight observeert. Vrijwel geen van de gebieden in de regio kende 'viable avenues for the careful cultivation and creative fertilization of sentiments of national consciousness and collective self-respect.'⁹² Pas in de jaren '20 en '30 van de twintigste eeuw werden politiek bewustzijn en politieke aspiraties in de regio bij een opkomende industriële arbeidsklasse aangewakkerd, met name door internationale en regionale invloeden zoals de internationale arbeidersbeweging en opkomend socialisme en communisme. Mede in deze context ontstond aandacht voor democratie in de koloniën en werd in de jaren '30 ook in veel delen in het Caribisch gebied besloten tot de invoering van beperkte vormen van kiesrecht. Als direct gevolg van de Tweede Wereldoorlog veranderde het denken over zelfbestuur en democratie ten aanzien van de koloniën ingrijpend. Vanuit een gevoelde noodzaak en urgentie van volkenrechtelijke zelfbeschikking vond in de jaren '40 en '50 in grote delen van het Caribisch gebied een democratiseringsgolf plaats die leidde tot nieuwe staatkundige verhoudingen, zelfbestuur en autonomie. Bij de invoering hiervan ging aanvankelijk de meeste aandacht uit naar de juridische en bestuurlijke aspecten en naar de vorming van de meest basale democratische instituten.⁹³ Dat de overgang van onderdaan naar verantwoordelijk burger voor de bevolking en voor de samenleving meer met zich meebracht dan enkel de invoering van actief en passief kiesrecht of de inrichting van juridische en bestuurlijke kaders, kreeg relatief weinig aandacht.⁹⁴

In de delen van het Caribisch gebied die in de jaren '40, '50 en '60 in nieuwe staatkundige relaties tot de kolonisator kwamen te staan, moest niet alleen burgerschap, maar ook een burgerlijke samenleving met organisaties en activiteiten in het maatschappelijk middenveld zich nog ontwikkelen. Daarbij kon in veel van deze gebieden niet teruggevallen

worden op een bevolking met maatschappelijke ervaring en een adequaat opleidingsniveau. De Trinidadse historicus en staatsman Eric Williams noemt in dit verband 'the neglect and abuse of educational facilities' de meest kwalijke uitwas van het kolonialisme in de Britse regio.⁹⁵ Specifiek ging het daarbij om de substantiële en bewust in stand gehouden achterstelling van kinderen in rurale gebieden.⁹⁶ De impact hiervan was niet gering; veel Caribische landen kenden in het midden van de twintigste eeuw een ongeletterdheid boven de 40%.⁹⁷ Nieuwe politieke leiders in de nieuw gevormde naties waren geneigd hun macht te baseren op de door hen geërfde koloniale ongelijkheid en gebruik te maken van het lage opleidingsniveau van de bevolking. Knight wijst op de aanhoudende dominantie van populisme in de Caribische politiek, dat niet alleen profiteerde van het lage ontwikkelingspeil, maar ook de asymmetrische verhoudingen en de geringe ontwikkeling van een gedifferentieerd maatschappelijk middenveld in stand hield. 'The modern state was invested with the personal qualities of the great patrón, the priest, or the plantation owner. It was supposed to guide and nurture and protect.'⁹⁸

Dat er sprake was van een zorgelijke toestand van het onderwijs in grote delen van het Caribisch gebied betekende niet dat het overwegend door religieuzen verzorgde onderwijs geen enkele kans voor ontwikkeling bood. In veel gevallen was de optie voor de lagere, overwegend Afro-Caribische, bevolkingsgroepen om assistent-onderwijzer te worden de eerste, en nagenoeg enige, kans op sociale mobiliteit langs professionele weg.⁹⁹ In veel gebieden gebeurde dit al in de negentiende eeuw. In haar studie van het onderwijs op Trinidad kwam historica Bridget Brereton ook tot deze conclusie. Weliswaar pasten de openbare en katholieke scholen hier meerdere vormen van discriminatie toe, toch gold dit instituut door de kansen die het bood als 'crucial factor in the gradual emergence of a coloured and black middle class.'¹⁰⁰

In Suriname had het onderwijs als werkveld vanaf het midden van de negentiende eeuw eveneens een centrale plaats in de sociale mobiliteit van de onderklasse.¹⁰¹ Deze inzet betrof niet alleen de uitoefening van het vak, maar betekende ook de betrokkenheid in sectorale samenwerking, zoals in het *Surinaamsch Onderwijzers Genootschap*, en in de vakbonden die hieruit voortkwamen.¹⁰² De religieuzen die dit onderwijs aanboden, onder wie leden van katholieke congregaties zoals de Fraters van Tilburg, leverden hiermee in Suriname een bijdrage aan de vorming van een steeds verder gedifferentieerd maatschappelijk middenveld. Hiervan was sprake

omdat sociale mobiliteit bijdroeg tot verschuivingen in de onderlinge verhoudingen, zonder dat sprake was van een verdringen van de ene groep door de komst van de andere. Pluraliteit in het hogere segment van de samenleving was hiervan een gevolg. 'Overall the new groups made enormous strides since emancipation, which resulted in a much more diverse social environment', aldus Schalkwijk.¹⁰³

Een belangrijke doelstelling van de katholieke kerk werd vanaf de jaren '20 het leveren van een bijdrage aan maatschappelijke ontwikkeling door de inzet van leken (niet-religieuzen) onder leiding van de clerus. Door het actief betrekken van parochianen in katholieke activiteiten en de bevordering van exclusieve binding aan katholieke organisaties werd gestreefd naar een katholieke sociale orde gedragen door leken. Dit moest tegenwicht bieden aan, en een alternatief vormen voor, samenlevingen die gebaseerd waren op seculiere ideologieën als communisme en liberalisme. Onder de vlag van *Catholic Action* kwam als eerste een netwerk van organisaties en initiatieven van de grond in de zich moderniserende samenlevingen van West-Europa en Noord-Amerika. In de jaren '30 werd dit succesvol gekopieerd in grote delen van Latijns-Amerika en delen van het Caribisch gebied¹⁰⁴, met als doel niet alleen de bevordering van leken-activiteiten, maar ook de ontwikkeling van meer katholieke activiteit in het maatschappelijk middenveld, zoals het oprichten van vak- en stand-organisaties en andere verenigingen of van nieuwe katholieke kranten.¹⁰⁵

Ivan Vallier¹⁰⁶ plaatst in zijn analyse van de *Catholic Action* in Latijns-Amerika de katholieke kerk in een evolutiemodel, waarin hij laat zien hoe actieve politiek gaandeweg uit het religieuze systeem verdwijnt. Vallier onderscheidt in zijn analytisch model vijf fasen die de kerk hierin doorloopt, onderscheiden naar de aard van hun beïnvloedingssysteem. De eerste fase is het monopolie, met de gehele bevolking als doelgroep, gevolgd door de op de aristocratie gerichte politieke fase. Dan volgt de missionaire fase waarbij de kerk als primaire doelgroep de arbeiders en de middenklasse heeft. Doel van deze fase is het tegenhouden van de schadelijke impact van secularisatie; leken doen actief mee, maar in een hiërarchisch verband. Sociale ontwikkeling is kenmerkend voor de vierde fase; de kerk richt zich nu op de '*campesinos*' - de veelal achtergestelde plattelandsbewoners, en de arme stedelijke bevolking. Religie biedt in deze fase het fundament voor sociale verandering, en de leek heeft hierin een actieve rol. In de hiernavolgende en laatste fase is de kerk alleen nog cultureel-pastoraal actief.

Vanaf het midden van de twintigste eeuw maakte de katholieke kerk in veel gebieden in de regio ondersteund door *Catholic Action* een overgang van de missionaire fase naar de sociale ontwikkelingsfase. De beweging van *Catholic Action* in Latijns-Amerika hield op veel plaatsen echter geen stand, soms door de opkomst van militaire regimes, maar ook omdat de eigen kerkleiding haar steun terugtrok. Vanaf de late jaren '50 vonden in Centraal- en Latijns-Amerika vanuit de katholieke gemeenschap nieuwe initiatieven plaats gericht op sociale gelijkheid. Het ging nu om *grassroot acties* gesteund door priesters die de bevrijdingstheologie hadden omarmd. Anders dan bij de activiteiten van de *Catholic Action* was de kerk als instituut niet meer de sturende kracht, maar waren dit leken gesteund door progressieve priesters. Sommige sociale bewegingen ontstonden op deze manier, maar gingen gaandeweg op seculiere grondslag verder. Dit gebeurde in de praktijk in veel gevallen wanneer de politieke context veranderde en nieuwe vormen van democratie ruimte gaven voor het aangaan van andere allianties, los van de kerk of de priester.¹⁰⁷ Hierbij bleek het katholicisme persoonlijk niet altijd diep geworteld te zijn, hetgeen aan de zijde van de kerk veelal weer een contrareactie opleverde gericht op versterken van politieke en sociale controle.¹⁰⁸

In deze context van democratisering en de pluralisering van samenlevingen in Latijns-Amerika wijst Frances Hagopian op het feit dat het encycliek *Gaudium et Spes* uit 1965 voor dit gebied van grote historische waarde is, omdat de kerk daarin democratie als voorkeursstelsel aanvaardde en omarmde. Tot dat moment stonden traditionele kerkleiders en priesters hier gereserveerd tegenover. Deze overgang naar democratisering van de kerk verliep in Latijns-Amerika veelal problematisch.¹⁰⁹ De kerk leek volgens Hagopian weinig vertrouwen te hebben in haar eigen parochianen om goede morele keuzes te maken, zowel ten aanzien van de katholieke doctrine als in breder maatschappelijk verband.¹¹⁰ In de daaropvolgende decennia maakten evangelische kerkgenootschappen zoals de Pinkstergemeente een enorme opmars in de regio en verzwakte de positie van de katholieke kerk. Hierbij deed zich een bijzonder verschil in ontwikkeling voor, zoals Hagopian analyseerde: 'Where religious pluralism is low but civil society is weak and disengaged, the church will not have a significant presence in public life.'¹¹¹ Of de katholieke kerk in Latijns-Amerika haar positie in het publieke domein op langere termijn behield, bleek juist in niet-plurale samenlevingen - dus: daar waar het katholicisme traditioneel dominant was - afhankelijk te zijn van het niveau

van maatschappelijke ontwikkeling. Had zich een sterk maatschappelijk middenveld ontwikkeld, dan hield de katholieke kerk zich daarin goed staande. Was dit niet het geval, dan bleek de basis op langere termijn voor deze kerk wankel.

Interessant is in dit verband de situatie van de katholieke kerk in Suriname. Sinds 1865 was Suriname missiegebied van de Nederlandse Redemptoristen. Geheel anders dan Curaçao was Suriname etnisch en religieus gedifferentieerd. Het aandeel van katholieken bleef in het midden van de twintigste eeuw ongeveer gelijk op circa 18-19%.¹¹² Onderzoek van Marten Schalkwijk naar Suriname in de periode 1650-1920 laat zien dat in de plurale Surinaamse samenleving al in de negentiende eeuw een basis is gelegd voor de vorming van activiteiten in het maatschappelijk middenveld, zoals vakorganisaties en verenigingen.¹¹³ De katholieke kerk was hierin, naast ook de Moravische kerk, van cruciaal belang voor het bevorderen van sociale mobiliteit van de armere klassen. Dit betrof veel meer dan het enkel verzorgen van onderwijs. Het resultaat van deze mobiliteit was dat in de elites die Schalkwijk in kaart bracht in 1920 voor het eerst ook katholieke burgers een plaats hadden verworven.¹¹⁴ Dit waren ook uit de armere creoolse groepen afkomstige onderwijzers, die door een carrière in het onderwijs daadwerkelijk sociale stijging hadden weten te bereiken.

In het werk van de socioloog Robert Putnam over de effectiviteit van democratische samenlevingen komt een constatering naar voren die in lijn ligt met de analyses van Vallier en Hagopian. Zijn studie naar de werking van democratie in modern Italië¹¹⁵ is interessant omdat het meer inzicht geeft in de werking van de katholieke kerk in het maatschappelijk middenveld. Daarnaast is het relevant omdat de door hem geanalyseerde contrasten tussen Noord- en Zuid-Italië overeenkomsten vertonen met maatschappelijk-bestuurlijke verschillen tussen Curaçao en 'moederland' Nederland. In Italië kent het noorden van het land een eeuwenoude traditie van coöperatief bestuur en actief burgerschap, voortkomend uit onder andere de oude gilden, terwijl in het zuiden deze tradities en verbanden ontbreken en het bestuur meer beïnvloed is door een netwerk waarin de katholieke kerk een sturende rol heeft. Putnam laat in zijn studie een negatieve correlatie zien tussen manifestaties van religiositeit en klerikalisme enerzijds, en burgerlijke betrokkenheid en activiteit in het maatschappelijk middenveld anderzijds. Hij concludeert dat een samenlevingsstructuur die bepaald wordt door verticale netwerken een

wezenlijke belemmering ondervindt voor de ontwikkeling van sociaal vertrouwen en samenwerking, en daarmee voor de opbouw van sociaal kapitaal. De katholieke kerk is in deze situatie, dus bij een dominante actieve aanwezigheid van een hiërarchisch georganiseerde religie in maatschappij en politiek, 'an alternative to the civic community, not a part of it.'¹¹⁶ Dit zou kunnen wijzen op een mogelijke verklaring voor het feit dat het religieus plurale Suriname katholieken wél konden doorstromen naar de elite, zoals Schalkwijk aantoonde, maar in het katholieke Curaçao in elk geval tot 1969 maar zeer beperkt.

Begrippenkaders

Deze studie brengt kennis vanuit diverse domeinen samen: ten eerste kennis van het Caribisch gebied en specifiek van Curaçao, ten tweede kennis van de geschiedenis van de katholieke kerk en ten derde kennis van inzichten uit de sociale geschiedenis, politicologie en bestuurskunde. Dit vraagt om een helder begrippenkader. Waar mogelijk zijn de begrippen die in de tekst worden gehanteerd toegelicht daar waar het begrip wordt geïntroduceerd. Wanneer dat incidenteel voorkomt is een toelichting in de tekst effectief zonder al te veel verstoring op te leveren. Voor termen die beter in samenhang begrepen kunnen worden is een toelichting in samenhang meer effectief. Deze wordt hieronder gegeven ten aanzien van begrippenkaders met betrekking tot de naam Curaçao, de katholieke kerk, en met betrekking tot democratie en burgerschap.

Wanneer in deze studie over Curaçao gesproken wordt, gaat het in de regel om het eiland Curaçao. Tot de vorming van de Nederlandse Antillen, hetgeen in de periode 1950-1954 beslag kreeg, was Curaçao ook de naam van het Gebiedsdeel en daarvoor van de Kolonie. Daar waar in de tekst over de gehele kolonie of het gebiedsdeel wordt gesproken, is dit expliciet vermeld.

Wanneer over 'de' katholieke kerk gesproken wordt, kan daaronder het geheel aan katholieke instellingen binnen het gebied verstaan worden. Het begrip wordt in deze studie vermeden om - waar relevant - de ongewenste suggestie van homogeniteit te voorkomen. Binnen 'de' katholieke kerk waren in de twintigste eeuw overwegend priesters (of 'paters') van de Orde der Dominicanen, en priesters van de Congregatie van de Missie (Lazaristen) werkzaam als geestelijken. Ook was er een klein aantal

priesters werkzaam dat niet deel uitmaakte van een orde of congregatie. Deze priesters worden wereldheer of diocesaan priester genoemd, en vallen rechtstreeks onder de bisschop. De geestelijken verzorgden in hun parochie de zielzorg, droegen de mis op, dienden de sacramenten toe en waren verantwoordelijk voor de pastorale zorg (regulier huisbezoek, ziekenbezoek, etc). Daarnaast lag de verzorging van het godsdienstonderwijs (catechismus) tot ver in de jaren '60 in handen van de geestelijken.

De Paters Dominicanen namen tussen 1870, hun jaar van aankomst, en 1970, de losmaking uit het missieverband, een bijzondere positie binnen de katholieke kerk op Curaçao in. De missie op de Nederlandse Antillen was in deze periode door het missiedepartement de Propaganda Fide aan de Nederlandse provincie van de orde der Dominicanen toevertrouwd. Deze verantwoordelijkheid hield in, dat deze orde met een zekere mate van exclusiviteit priesters leverde voor dit missiegebied. Deze priesters vielen ter plaatse onder de verantwoordelijkheid van de vicaris provinciaal; plaatsing in de parochies werd echter door de apostolisch vicaris bepaald. De vicaris provinciaal stond regelmatig, en in sommige periodes zeer intensief, in contact met de Nederlandse provincie. Het meeste contact vond rechtstreeks plaats met de pater provinciaal, de hoogste dominicaan in de provincie, maar ook met de pater syndicus, de pater die in de Nederlandse provincie verantwoordelijk was voor de financiën.

Vanaf 1715 was het missiegebied een prefectuur en vanaf 1842 een apostolisch vicariaat. In 1958 werd het Apostolisch Vicariaat Willemstad verheven tot Bisdom Willemstad. Aan het hoofd stonden successievelijk de prefect, de apostolisch vicaris en de bisschop. De titel bisschop werd voor 1958 ook gebruikt voor de apostolisch vicaris, die feitelijk een titulair bisschop is. Deze apostolisch vicaris of bisschop was vanaf 1869 altijd een pater dominicaan; dat was onderdeel van de afspraken. In deze functie rapporteerde hij aan de Propaganda Fide, terwijl hij als geestelijke deel bleef uitmaken van zijn orde, maar niet langer gehoorzaamheid verschuldigd was aan zijn overste. Deze constructie leverde soms tegenstellingen en spanningen op, wanneer de pater provinciaal of vicaris provinciaal een andere aanpak voor de missie voorstond dan de apostolisch vicaris of de Propaganda Fide.

Om gestalte te geven aan de missieopdracht en het katholicisme verder te faciliteren, ontwikkelen en bestendigen, werden door de apostolisch vicaris verschillende andere congregaties benaderd,

bijvoorbeeld voor de verzorging van het onderwijs of de gezondheidszorg. Van een frater is op Curaçao alleen sprake als het een Frater van Tilburg betreft. Van een broeder wordt gesproken als het om een Broeder van Dongen gaat. Het gebruik van zuster en soeur loopt in het spraakgebruik op Curaçao soms door elkaar heen; sommigen spreken van een onderscheid dat in de gezondheidszorg zou zijn ontstaan waar de term 'soeur' werd geïntroduceerd ter onderscheid van de niet-religieuze verpleegsters, die zuster werden genoemd.¹¹⁷

De relevantie voor deze studie van enkele onderwerpen uit het sociologische en politicologische kennisgebied rond democratie en burgerschap volgt uit de omstandigheid dat in 1948 een groot deel van de Curaçaose bevolking van koloniaal onderdaan tot volwaardig burger werd door de verwerving van stemrecht in de context van zelfbestuur.

Burgerschap en natievorming kregen een nieuwe dimensie voor de Nederlandse Antillen in de periode 1948-1954. Van een burgerlijke samenleving in de zin van een door politieke burgers gedragen samenleving was toen geen sprake. Het maatschappelijk middenveld ging zich op dat moment pas werkelijk vormen. Onder het maatschappelijk middenveld - ook bekend als *civil society* - wordt verstaan het geheel aan niet-gouvernementele en private initiatieven en organisaties die zich bevinden tussen bestuurder en burger, in een ruimte waar invulling gegeven wordt aan de brugfunctie tussen burger en overheid. Ook kerken maken deel uit van dit middenveld.

Dat de politiek-juridische entiteiten die in 1948 geïntroduceerd werden hun oorsprong hebben in Westerse samenlevingen volgt uit het gekozen bestuursmodel. Bij de vorming van de Nederlandse Antillen werd gekozen voor een staatkundige constructie gebaseerd op het Nederlandse bestuursmodel, met een parlementaire democratie, een eigen rechtsorde en wetgeving grotendeels gebaseerd op, en via het concordantiebeginsel gekoppeld aan, de Nederlandse wetgeving. Voorafgaand aan de inwerkingtreding van de nieuwe zelfbesturende eenheden in 1950 werd in de nieuwe Nederlandse Antillen het democratisch apparaat leven ingeblazen door de instelling van de kieswet en van algemeen stemrecht in 1948, gevolgd door verkiezingen in 1949.

De consequenties hiervan voor de individuele burger waren tweeledig. Ten eerste was er de juridische sfeer van het burgerschap, dat begon met de regeling van het staatsburgerschap: wie is Nederlander en

wie niet? Dit leverde in het bijzonder bij migrantengezinnen in deze jaren bijzondere en soms lastige situaties op, omdat de nieuwe wetgeving een cesuur legde bij het geboortjaar 1949.¹¹⁸ Toekenning van het staatsburgerschap bleef een verantwoordelijkheid van het Koninkrijk der Nederlanden, met een uitvoerend loket op de eilanden.¹¹⁹ De tweede sfeer betrof het burgerschap in praktische zin: de volwassen bewoner was burger geworden. Wanneer in deze studie over burgerschap gesproken wordt, betreft dat niet het zuiver juridische bezit van een paspoort en van rechten en plichten, maar de bredere praktische invulling van het begrip. Denk daarbij aan het individueel medeverantwoordelijk zijn voor de vorming en het functioneren van de samenleving (verantwoordelijk burgerschap) en de bereidheid van het individu om zich daarvoor in te spannen (actief burgerschap). Deze begrippen worden hier overigens slechts ter globale verduidelijking aangereikt; de theorie over burgerschap is volop in beweging en niet zonder dispuut.

Het is in de laatstgenoemde praktische benadering van burgerschap dat we ons begrippenkader niet verder ontleen aan 'Westerse' theorieën en omstandigheden, maar aan gezichtspunten die ontwikkeld zijn - en nog in ontwikkeling zijn - over burgerschap in een postkoloniale context. In het overzichtsartikel 'Citizenship after orientalism: an unfinished project' uit 2012¹²⁰ vertrekt de Canadese politicoloog Engin Isin vanuit een belangrijke observatie, namelijk dat het maken en in stand houden van onderscheid tussen kolonisator en de gekoloniseerden, maar ook tussen mannen en vrouwen en tussen mens en burger, een fundamenteel principe is van elke vorm van kolonisatie. Hij baseert zich daarbij mede op denkers als Sartre, Fanon en Arendt. Met een verwijzing naar het werk van onder anderen Foucault en Mignolo laat Isin vervolgens zien dat het verwerven van juridisch burgerschap in een laat- of postkoloniale samenleving geen eindstation is, maar een begin. Met het verwerven van het juridisch burgerschap begint het op de praktische uitvoering gerichte burgerschap. Uit het onderzoeksprogramma 'Citizenship after Orientalism' komt naar voren dat in deze laat- of postkoloniale fase drie stappen noodzakelijk zijn voor de ontwikkeling van praktijkgericht ('*performative*') burgerschap in samenlevingen, namelijk: om ten eerste patronen en tradities van burgerschap in deze samenleving bloot te leggen, vervolgens deze waar nodig uit te schakelen, om zodoende burgerschap opnieuw uit te kunnen vinden:

“reinventing citizenship’ [...] is perhaps the most difficult way as it cannot be accomplished only in theory. It requires analysis of how people enact citizenship through ‘acts’ of citizenship that invent new ways of becoming political subjects as citizens.”¹²¹

Dat de vorming van een postkoloniale natie een radicale heroriëntatie en conceptualisering zou moeten impliceren, bracht ook de Frans-Caribische denker Frantz Fanon naar voren:

‘for ourselves, and for humanity, comrades, we must turn over a leaf, we must work out new concepts, and try to set afoot a new man.’¹²²

Deze heroriëntatie is een noodzakelijke voorwaarde voor volwaardig en participierend burgerschap. Wanneer dit niet plaatsvindt wordt burgerschap een (onbewuste) voortzetting van koloniale patronen. Pas wanneer oude koloniale patronen plaats gemaakt hebben voor nieuwe concepten, kan vorm gegeven worden aan de door Benedict Anderson beschreven natie als ‘verbeelde gemeenschap’. Zonder een radicale heroriëntatie op burgerschap - wie is de burger en hoe verhoudt deze zich tot de natie - zal ook datgene wat resulteert uit nation building niet wezenlijk afwijken van de tijdens het koloniale regime geformeerde realiteit.

1.5 Hypothese, methode en bronnen

Deze studie is primair sociaalhistorisch van aard en beoogt bij te dragen aan een beter en meer volledig inzicht in de ontwikkeling van de Curaçaose samenleving in de twintigste eeuw. De vraagstelling die aan de basis van deze studie lag luidde: Wat is de invloed geweest van de katholieke kerk op de ontwikkeling van de Curaçaose samenleving in de periode waarin deze samenleving eerst sterk industrialiseerde en moderniseerde, en daarna de overgang maakte naar democratie, zelfbestuur en daarmee naar burgerschap?

Hypothese

Het vertrekpunt van deze studie is mijn hypothese dat er een relatie was tussen de positie van de katholieke kerk en de relatief late maatschappelijke en politieke participatie van de katholieke Afro-Curaçaose populatie. Op basis van de theoretische uitwerking hiervan in dit hoofdstuk volgt een meer specifieke hypothese:

De positie die de katholieke kerk in de periode 1915-1973 met goedkeuring en deels met steun van de overheid in de Curaçaose samenleving heeft ingenomen, is van invloed geweest op de bestendiging van de sociale orde, en heeft een remmende invloed gehad op de sociale mobiliteit, op de ontwikkeling van activiteiten in het maatschappelijk middenkader en daarmee op de vorming van bewust en actief burgerschap op Curaçao.

Deze studie heeft een chronologische opbouw. Het beginpunt is de vestiging van de raffinaderij op het eiland in 1915. Een indeling van hoofdstukken is gemaakt op basis van twee politieke breuklijnen: de introductie van (beperkt) kiesrecht in 1936 en de afronding van de invoering van zelfbestuur in 1954. Zodoende ontstaan drie periodehoofdstukken: 1915-1936, 1936-1954 en 1954-1973. De eerste impact van 1969 wordt nog meegenomen. Als eindpunt voor deze studie is 1973 gekozen, het jaar waarin de Nederlandse bisschop en Dominicaans priester Holterman opgevolgd werd door de Curaçaoënaar en wereldheer monseigneur Wim Ellis (1926-2005).

Methode

De studie is voor een aanzienlijk deel gebaseerd op literatuur- en archiefonderzoek, uitgevoerd zowel op Curaçao als in Nederland, aangevuld met het bestuderen van bestaand oral history materiaal en het gericht uitvoeren van aanvullende interviews. Deze aanvullende interviews zijn verricht ter verdieping van de kennis en ter illustratie, onderbouwing of verduidelijking van een specifieke situatie. De studie richt zich op de ontwikkeling van de samenleving en daarbinnen specifiek op de positie van de katholieke, overwegend Afro-Curaçaose, bevolkingsgroep. Gegeven de reikwijdte en complexiteit van dit onderwerp is afgezien van een specifieke bestudering van genderspecten.

De hoofdlijn van het onderzoek vormt de overgang van koloniaal bestuur naar zelfbestuur. In elke inleidende paragraaf van de empirische

hoofdstukken wordt voor het beginjaar van de behandelde periode stilge-
staan bij enkele opmerkelijke aspecten ten aanzien van de positie van de
bevolking in de samenleving en ten aanzien van haar betrokkenheid bij
bestuur en politiek op dat moment. In de tweede en derde paragraaf van
elk hoofdstuk worden de bestuurlijke respectievelijk maatschappelijke ver-
houdingen in de betreffende periode bestudeerd. Deze paragrafen zijn
gericht op het verkrijgen van inzicht in de ontwikkeling van de koloniale
en kerkelijke gezagsverhoudingen.

Bij de verzameling, bestudering, analyse en selectie van het bron-
materiaal voor deze paragrafen heb ik mij ten aanzien van de dynamiek
in gezagsverhoudingen laten leiden door de eerdergenoemde studies van
Lukes, Nye, Tilly, Said en Porter. Uit de theorie van de drie machtsdimen-
sies van Steven Lukes kan voor Curaçao de vraag herleid worden in welke
mate het gezag van de priesters en religieuzen zich begin twintigste eeuw
baseerde op een reeds verworven 'macht van vanzelfsprekendheid' en of
dit gezag ook in de bestudeerde periode gezien kan worden als een expo-
nent van deze 'zachte macht'. Aan de zijde van de kerkelijke gezags-
dragers zou in dat geval sprake zijn van een aantoonbare strategie gericht
op de instandhouding van een (ogenschijnlijk) harmonieuze relatie met
(een deel van) de bevolking. Aan de zijde van de bevolking zal in deze
situatie sprake zijn van (ogenschijnlijke) berusting ten aanzien van de
maatschappelijke positie die in verband gebracht kan worden met de aan-
pak van de kerkelijke gezagsdragers.

Op basis van gezichtspunten uit de eerdergenoemde studies van
Nye, Tilly en Porter wordt gekeken naar de houding van de katholieke
bevolking ten opzichte van de kerk, en of sprake was van een verandering
in deze houding en van manifestaties van kritiek en verzet jegens de
katholieke kerk, de geestelijken en religieuzen en/of de gezagsverhou-
ding. Van verzet spreken we wanneer kritiek en afkeuring leidt tot
activiteiten - eventueel in een gemobiliseerd verband - gericht op het zich
onttrekken aan, of structureel veranderen van, de bekritiseerde situatie.
Op basis van inzichten uit de studie van Tilly, die wees op het risico van
een boemerangeffect bij onderhuidse weerstand, worden mogelijke vor-
men van weerstand en manifestaties van (onverwachte) ontrouw jegens
de kerk of de kerkelijke gezagsdragers in beeld gebracht. Uit de studie van
Porter herleid ik de vraag of de Curaçaose bevolking in staat was tot het
selectief absorberen van hetgeen de kerkelijke gezagsdragers representeer-
den en aan de katholieke bevolking als 'waarheid' presenteerden. Ten

aanzien van de priesters en religieuzen wordt in dit verband gekeken naar de mate waarin deze een bewuste 'koloniale' rol hebben gespeeld, en of zij zich bewust zijn geweest van de mogelijke impact van de koloniale gezagsverhoudingen op het kerkelijke werk.

Ten aanzien van sociale ontwikkeling en sociale mobiliteit, die in elke vierde paragraaf worden behandeld, heeft de bestudering van de sociale ontwikkeling in de regio, en de plaats van het onderwijs daarin, een aantal belangrijke inzichten opgeleverd. Ten aanzien van onderwijs wordt in elk hoofdstuk bestudeerd in welke mate de bevolking toegang had tot onderwijs dat - door aard en kwaliteit van het aanbod - een wezenlijke bijdrage leverde (of zou kunnen leveren) aan sociale mobiliteit. Daarbij wordt niet alleen gekeken naar het volgen van onderwijs ten behoeve van een carrière, maar ook naar onderwijs als carrière. Specifiek wordt daarbij gekeken naar: wie kreeg deze kans, en hoe vond selectie plaats. Eveneens wordt in elke vierde paragraaf de rol van de kerk in de ontwikkeling van de samenleving bestudeerd. Hierbij leiden inzichten uit de studies van Vallier en Hagopian tot enkele vragen. Ten eerste: was de inzet van de kerk gericht op het vormen van de samenleving tot een katholieke samenleving? En dus ook: voor wie waren de katholieke activiteiten bedoeld; welke leken participeerden en wat was de aard en impact van lekenparticipatie? In het verlengde hiervan wordt - mede op basis van inzichten verworven uit studies van Schalkwijk en Putnam - gekeken in welke mate de positie van de katholieke kerk heeft bijgedragen aan de ontwikkeling van een maatschappelijk middenveld. In het verlengde hiervan ligt de vraag of er aanwijzingen zijn voor de ontwikkeling van actief burgerschap.

Beschikbaarheid bronnen

Bij het voor deze studie beschikbare en geraadpleegde archiefmateriaal dienen enkele kanttekeningen gemaakt te worden. Bij de grote brand van 30 mei 1969 is het archief van het Bisdom Willemstad volledig verwoest. In 2011 heb ik toestemming gekregen om in het huidige archief van het bisdom de Kroniek van Holterman te bestuderen; deze is niet eerder gebruikt in onderzoek. Het is een persoonlijke terugblik op zijn periode als bisschop (1957-1973), door hem voorzien van bijlagen, deels de periode van voor de brand betreffend. In zowel het Nationaal Archief op Curaçao als in het archief van de Nederlandse provincie van de orde der Dominicanen in St. Agatha is veel materiaal teruggevonden dat het gemis aan het

bisschoppelijke archief enigszins compenseert. Niet alleen van de Paters Dominicanen, maar van alle in deze studie genoemde congregaties heb ik ruimhartig toestemming gekregen voor toegang tot hun archief. Tot het historisch archief van Shell NV heb ik, net als collega-onderzoekers in de afgelopen jaren, geen toegang gekregen. Helaas is het beheer van lokale archieven op Curaçao verre van optimaal; zodoende heb ik vooralsnog geen gebruik kunnen maken van persoonlijke archivalia van politieke partijen of hun leiders, zoals Da Costa Gomez. Ook bij het achterhalen van de locatie van het persoonlijk archief van Amado Römer, waarvan Chris van de Woestijne in de jaren '80 nog intensief gebruik heeft kunnen maken, loopt mijn spoor tot op heden dood. Van het Rooms Katholiek Centraal Schoolbestuur moest ik vernemen dat een groot deel van het historisch archief niet bewaard is gebleven.¹²³ Tot slot is het niet overbodig te melden dat het Nationaal Archief op Curaçao momenteel bezig is met het naar een centrale locatie overbrengen van belangrijke archivalia uit de hier bestudeerde periode; deze waren tot op heden niet voor onderzoekers ontsloten. Helaas betekende dit voor mijn onderzoek dat ik voor de periode na 1939 slechts zeer beperkt over materialen ten aanzien van overheidsbestuur en beleid heb kunnen beschikken. Informatie hierover is afkomstig uit secundaire bronnen, en uit de bijzondere collectie knipsels, pamfletten en andere bescheiden, raadpleegbaar in de Mongui Maduro Library op Curaçao. Dit onderzoek heeft bovendien in toenemende mate mogen profiteren van digitaal beschikbaar en doorzoekbaar materiaal, zoals het dagblad *Amigoe di Curaçao*, dat van belangrijke statenvergaderingen de verslaggeving integraal publiceerde.

Tot slot nog een korte opmerking over taalgebruik en spelling. Indien de originele taal van een citaat Papiamentu is, is dit citaat eerst in het Papiamentu weergegeven met daarbij een Nederlandse vertaling. In het geval van een geschreven citaat is de spelling zowel in het Nederlands als Papiamentu onveranderd overgenomen.¹²⁴

2 De samenleving moderniseert: 1915-1936

2.1 Inleiding: de Curaçaose samenleving rond 1915

Op 13 mei 1915 verwierf de Bataafse Petroleum Maatschappij (BPM) de rechten om op Curaçao te starten met de bouw van een raffinaderij. Het besluit om een concessie uit te geven was door de Nederlandse regering genomen vanuit de hoop dat ook dit koloniale gebied, net als Nederlands-Indië, een economische rol van betekenis op het wereldtoneel zou gaan spelen.

In de eerste voorstudie van de Bataafse Petroleum Maatschappij werd aangegeven dat ongeschoolde arbeid op het eiland weliswaar onbeperkt aanwezig was, maar dat het bij de lokale bevolking ontbrak aan de juiste arbeidservaring.¹²⁵ Inderdaad kende Curaçao tot de komst van de raffinaderij geen industrie van belang, en geen arbeidersklasse die gewend was in een bedrijfsmatig verband te werken. Voor arbeiders uit Band'abou - het westelijk buitendistrict waar de meeste plantages lagen - gold daarbij dat bewoners vaak nog verantwoordelijkheden in de landbouw hadden. Dit was een uitvloeisel van de regelingen die na afschaffing van de slavernij in 1863 waren getroffen om de continuïteit van de landbouwactiviteiten te garanderen.¹²⁶

In het begin van de twintigste eeuw had Curaçao een overzichtelijke, kleinschalige en overwegend rurale samenleving. Op 1 januari 1915 telde de bevolking 33.361 personen, van wie 42,2% in het stadsdistrict woonde en 57,8% (19.277) in de buitendistricten.¹²⁷ De samenleving in 1915 was helder gesegmenteerd, met vrijwel onaantastbare raciale en religieuze scheidslijnen.¹²⁸ Deze scheidslijnen waren in de voorindustriële decennia aan weinig verandering onderhevig geweest. Overigens betekende dat niet dat op individueel niveau helemaal geen sociale mobiliteit bestond.¹²⁹ In de loop van de negentiende eeuw had zich in de stad een kleine katholieke lichtgekleurde lage- en middenklasse ontwikkeld, die een vergelijkbaar aanzien genoot als de 'lage' protestantse nazaten van Europeanen van eenvoudig komaf, zoals (oud-)soldaten en zeelieden.¹³⁰ Deze bevolkingsgroep leefde aan de westzijde van de St. Annabaai, in de wijk Otrobanda, waar zich ook de katholieke kathedraal van Santa Ana bevond.

Aan de chiquere oostzijde van de St. Annabaai, in de wijken Punda en Scharloo, woonden de 'hoge' protestanten en de joodse gemeenschap. Hier waren ook de protestantse Fortkerk en de twee joodse synagogen gevestigd, evenals het gouvernement en het Hof van Justitie.

De katholieke Afro-Curaçaose onderklasse leefde overwegend aan de buitenranden van de stad en op het platteland. Door de afwezigheid van adequate werkgelegenheid op het eiland, door een gebrekkige en onhygiënische watervoorziening en zeer beperkte onderwijsmogelijkheden waren de leefomstandigheden in de buitendistricten, net overigens als in delen van de stedelijke wijken, ongunstig.¹³¹

In de buitendistricten stond daar een versterkende factor tegenover. Hier was sprake van een hechte onderlinge steunstructuur binnen gemeenschapsverband. Weeber en Witteveen spreken van een oikosstructuur: een vorm van een sociale- of huishoudeconomie binnen een kleine gemeenschap.¹³² Opbrengsten, zoals een fruitoogst of een geitenslacht, werden gedeeld en tegen andere opbrengsten uitgewisseld. Wederkerigheid leidde tot een sterk sociaal netwerk. De kleinschalige leefverbanden in de buitendistricten konden bestaan dankzij een min-of-meer gelijk niveau van welvaart en een sterk niveau van solidariteit binnen de groep. Deze beide randvoorwaarden kwamen door de industrialisatie en de daarmee samenhangende urbanisatie onder druk te staan.

Alhoewel het merendeel van de Curaçaose bevolking het in economisch opzicht niet gemakkelijk had, was de Curaçaose samenleving relatief stabiel. De politieke constellatie stond nauwelijks ter discussie. Feitelijk was sprake van een volledig koloniaal bewind, met tot 1936 geen enkel democratisch element. In kringen rond de handel en het bestuur werd deze situatie beschouwd als een belangrijke factor voor het garanderen van de maatschappelijke stabiliteit, en dus gunstig voor het bedrijfsleven.¹³³ Met de opkomst van het zich internationaal uitbreidende socialisme en communisme werd het belang van handhaving van deze orde nog groter. Toen de Koloniale Raad in 1920 enkele opties om kiesrecht in te voeren besprak, werd dat afgeraden:

'want, wie onze bevolking kent, weet, dat zij zeer licht ontvlambaar is en beseft, dat er maar een paar heethoofden zonder verantwoordelijkheidsgevoel noodig zullen zijn om het volk in beweging te brengen voor doeleinden, waarvan de meesten niet de minste notie hebben.'¹³⁴

De modernisering zoals deze zich aankondigde in 1915 hield zodoende niet alleen de belofte van vooruitgang in, maar ook diverse directe en indirecte bedreigingen voor de samenleving.

2.2 Bestuurlijke verhoudingen

Tot 1936 werd de kolonie Curaçao bestuurd door een Koloniale Raad, een Raad van Bestuur en een Gouverneur. De andere vijf eilanden die deel uit maakten van dit gebiedsdeel - Aruba, Bonaire, St. Maarten, St. Eustatius en Saba - vielen ook onder dit centrale bestuur en hadden daarnaast een klein lokaal bestuur, de zogeheten 'Raad van Politie'. Op Curaçao werd deze toevoeging overbodig geacht.¹³⁵ In het centrale bestuur van de kolonie was de Gouverneur oppermachtig; hij kon besluiten van de Raad naast zich neerleggen en een door hem gewenst voorstel, ook na afkeuren door de Raad, in Den Haag inbrengen.

De juridische basis van het koloniale bestuur op Curaçao vormde het Regeringsreglement, beter bekend als de Staatsregeling, van 1865. Dit reglement gaf uitvoering aan artikel 59 van de Grondwet van 1848, waarin bepaald was dat de Staten-Generaal van Nederland ingeschakeld werden bij het koloniale beleid en hier ook medezeggenschap in hadden. Het Regeringsreglement van Suriname was vrijwel identiek aan dat van Curaçao¹³⁶, met één niet onbelangrijk verschil: in Suriname werd wél een medewetgevend lokaal orgaan ingesteld waarvan negen van de dertien leden door een elite gekozen werden. Anders dan Curaçao had Suriname tussen 1682 en 1815 ervaring opgedaan met beperkte inspraak via gekozen leden, en deze aanpassing in 1865 gold als een verlengde hiervan.

Curaçao onderscheidde zich in deze periode ook in andere opzichten van andere koloniën in het Caribisch gebied. 'Vele factoren, die in andere koloniale gemeenschappen reeds tientallen jaren eerder tot nationalisme en politieke organisatie leidden, waren [hier] niet aanwezig', stelt staatsjurist Annemarie Kasteel in haar studie naar de staatkundige verhoudingen in de Nederlandse Antillen.¹³⁷ Tot deze factoren rekende zij de afwezigheid van voldoende werk, van een 'geëxploiteerde' volksklasse en van 'landed gentry'.¹³⁸ Curaçao leefde, anders gezegd, met weinig economisch perspectief en dus ook met een zeer minimaal niveau van

economische en maatschappelijke ontwikkeling. In 1915 zou daar met de komst van de raffinaderij eindelijk verandering in kunnen komen. Op het economische voordeel hiervan werd gehoopt, maar dit lonkend perspectief had duidelijk ook een keerzijde: de politieke risico's van een ontwakende arbeidersklasse.

Als gevolg van de industriële ontwikkelingen en de enorme bevolkingsaanwas na 1918 verloor het eiland in de jaren '20 zijn kleinschalige overzichtelijkheid en kwam ook de haalbaarheid van de oude, gemoedelijke, omgangsvormen steeds sterker in het gedrang. Voor wat betreft de publieke orde en veiligheid op Curaçao was er een ingrijpend incident nodig om Nederland te laten beseffen dat de bestuurlijke aanpak zou moeten veranderen.¹³⁹ In 1929 pleegde de Venezolaanse generaal Rafael Urbina een overval op Curaçao. Het lukte hem om wapens buit te maken waarmee hij het bewind van de dictator Juan Vincente Gomez in zijn moederland omver wilde werpen. Voordat Nederlandse militairen hem gevangen namen wist Urbina de nog maar net aangetreden gouverneur L.A. Fruytier te gijzelen. Het kwam tot een ontzetting en liep uiteindelijk met een sisser af, maar na zijn bevrijding moest Fruytier vrijwel direct ontslag nemen.

Begin 1930 trad een katholieke militair, B.W.Th. van Slobbe, aan als gouverneur. Zijn komst luidde het begin in van een decennium waarin grote veranderingen plaatsvonden in de aard van het bestuur. Dit bestuur verruimde zijn taakopvatting en streefde een sterkere greep op de samenleving na.¹⁴⁰ Het behoud van maatschappelijke rust was een belangrijk doel en om dat te garanderen werd een andere gezagsdrager voor het bestuur van toenemend belang: de katholieke kerk.

Politiek en de nieuwe industrie

Voor de raffinaderij was angst voor onlusten van grote invloed op de keuze voor een beperkte werving van lokale arbeiders. De mogelijkheid dat zich een machtsblok onder de arbeiders zou vormen werd als een groot risico gezien. Arbeidsmigranten waren niet altijd voldoende beschikbaar; de concurrentie die werkgevers in de regio boden was groot. In oktober 1924 werd het arbeidstekort door de raffinaderij dusdanig als bedreigend voor de continuïteit ervaren, dat directeur M. Bastet een verzoek indiende bij de Nederlandse regering om werknemers die uit de regio zouden worden geworven aan te mogen stellen onder een contract dat belast was met de poenale sanctie.¹⁴¹ Dit zou inhouden dat het burgerrechtelijke

arbeidscontract bij contractbreuk op initiatief van de werknemer zou kunnen leiden tot een strafrechtelijke sanctie tegen deze werknemer.¹⁴² Ook de in 1921 aangestelde gouverneur N.J.L. Brantjes had zich achter het voorstel geschaard. Hierin was opgenomen dat niet alleen nieuw te werven arbeidskrachten, maar ook 'plaatselijk aangeworven personeel' onder de regeling zou vallen. De Koloniale Raad stemde unaniem tegen, niet alleen gezien de 'tijdsgeest', maar ook vanwege het feit dat de regeling in strijd werd geacht met het concordantiebeginsel.¹⁴³ In het verlengde van deze negatieve reactie van de Koloniale Raad reageerde de Nederlandse Eerste Kamer eveneens ontstemd op het voorstel.¹⁴⁴ Het tewerkstellen van lokale arbeidskrachten zou eerste prioriteit moeten zijn, zo redeneerde zij. De raffinaderij zette haar buitenlandse werving in de late jaren '20 desondanks met volle kracht voort.¹⁴⁵

Tien jaar na het operationeel worden van de raffinaderij waren de banden tussen bestuur en het bedrijf, nu opererend onder de naam CPIM, behoorlijk aangetrokken. Hierin had met name het bewind van gouverneur Brantjes een aandeel gehad.¹⁴⁶ De bevoordeling die CPIM onder Brantjes genoot ging zo ver, dat het bedrijf in de Koloniale Raad, de Raad van Bestuur en in de Kamer van Koophandel een vertegenwoordiger had.¹⁴⁷ Ook probeerde de raffinaderij haar financiële man als waarnemend gouverneur naar voren te schuiven. In Nederland werd dit handelen door sociaaldemocraat A.W. IJzerman in de Tweede Kamer aan de orde gesteld en vond het ook buiten de oppositie afkeuring.¹⁴⁸ Desondanks bleef de positie van de raffinaderij op het eiland buitengewoon machtig. Employees vervulden diverse ambtelijke functies, zoals die van rooimeester om terreinopmetingen te verrichten. Niet onbelangrijk voor de relaties was de fiscale bevoordeling die de raffinaderij genoot. Ook had de CPIM verregaande bemoeienis met de rechterlijke organisatie en de aanstelling van notarissen. De geschriften van de CPIM aan het bestuur hadden, zo stelt Van Soest, geleidelijk 'het karakter van dictaat' gekregen.¹⁴⁹

Een centraal punt in het overleg tussen de raffinaderij en het bestuur betrof vanaf de jaren '30 de handhaving van de openbare orde op het eiland. Dit onderwerp was al voor de aanslag van Rafael Urbina op de bestuurlijke agenda geplaatst, en kreeg begin jaren '30 verdere urgentie. De belangrijkste vrees betrof het opkomend communisme, en het vermoeden dat er onruststokers actief waren met het maken van propaganda. Ook in de regio kreeg Curaçao een negatieve reputatie, omdat de tijdelijke arbeidsmigranten die hier in de olie-industrie werkzaam waren geweest elders voor sociale onrust zorgden.¹⁵⁰

In de Caribische regio ontwikkelde zich in deze jaren een angst voor onlusten, die niet alleen de werkvloer betrof maar ook het sociale leven.¹⁵¹ René Rosalia legt in zijn studie naar de juridische en kerkelijke repressie van Afro-Curaçaose volksuitingen een direct verband tussen de aanstelling van B.W.Th. van Slobbe in 1930, de ingrijpende reorganisatie van de Curaçaose politie in de jaren '30 en een reeks op orde gerichte wetten, waaronder het verbod op het dansen op de Tambú.¹⁵² Deze Tambú is een karakteristieke Curaçaose muziek- en dansvorm.¹⁵³ De dans werd al tijdens de slavernij door de pastoors als te erotisch of zelfs duivels beoordeeld. Om die reden was een '*lei di pastor*' van kracht: een verbod dat zijn geldigheid vooral dankte aan de strikte sanctionering.¹⁵⁴ Een feest met dans kon hardhandig verstoord worden door een in het zwartgeklede pastoor die te paard en bewapend met een karwats op de dansende menigte insloeg.¹⁵⁵

Van een dergelijk moreel oordeel, waaraan de kerkleiding ook in de eerste decennia van de twintigste eeuw vasthield, hielden de lokale bestuurders zich verre. Desalniettemin kwamen ook zij in de jaren '30 tot de conclusie dat onrust en onregelmatigheden die in verband gebracht werden met Tambú-feesten problematisch waren.¹⁵⁶ In 1936 trad een aanvullend artikel op de Algemene Politiekeur 1917 in werking die voor Curaçao een beperkende maatregel formaliseerde. Het nieuwe artikel 36 luidde: 'het is verboden een danspartij te houden of daaraan deel te nemen, waar er een tamboerdans wordt uitgevoerd.' De politieke discussie hierover was taai geweest en politici schaarden zich niet direct achter de maatregel. Klaarblijkelijk was men bang dat een te ruime definiëring gevolgen zou hebben voor alle danslustigen op het eiland.

Opmars van de Nederlandse katholieke missie

In de periode dat de raffinaderij zich op het eiland vestigde was monseigneur Michael A.M. Vuylsteke (1869-1930) apostolisch vicaris. Hij zou deze post tot zijn dood in 1930 bezetten, en was daarmee een sleutelfiguur in de bloei die de kerk in de jaren '20 zou doormaken. De bouw van scholen en parochies was door de enorme bevolkingstoename in deze periode onvermijdelijk geworden, daar was geen discussie over, maar de wijze waarop de bisschop deze groei wilde realiseren was omstreden. Een 'in memoriam' van deze bisschop stelde:

'Tussen de werkzaamheden door maakte Mgr. bedelreizen naar Cuba,

Portorico, Verenigde Staten en Canada: stond soms vijfmaal, een enkele maal zelfs zeven keer op één morgen op de preekstoel! Het geld moest toch ergens vandaan komen en van Curaçaos geld is nog nooit één kerk gebouwd. [...]. En Mgr. Vuylsteke was onverzadigbaar! "Ze zeggen dat ik een geldwolf ben, maar je weet, dat ik het waarachtig niet voor mezelf nodig heb", zei Mgr. eens tegen een vriend.¹⁵⁷

De bedelreizen die Vuylsteke met regelmaat maakte waren succesvol. In Nederland werd in 1917 een bedrag van ruim fl. 80.000 opgehaald.¹⁵⁸ Dat dit lukte was opmerkelijk, bedenkend dat een storm van kritiek over Vuylsteke heen was gekomen na zijn optreden in 1914-1915 in de Verenigde Staten. De bisschop bleek namelijk in interviews met de Amerikaanse pers aangegeven te hebben dat de situatie op Curaçao uiterst erbarmelijk was, zelfs dusdanig dat mensen aan de rand van de hongerdood leefden.¹⁵⁹ Ondanks alle commotie hierover zette Vuylsteke onvermoeid zijn inspanningen voort. Opmerkelijk is dat de reizen naar de Verenigde Staten in financieel opzicht niet alleen eenmalige giften hebben opgeleverd, maar naar het lijkt ook de continuering van stipendia.¹⁶⁰ Ook binnen de orde was kritiek op de financiële activiteiten en ongeremde bouwlust van Vuylsteke.¹⁶¹ Deze expansiedrift werd door vicaris provinciaal F.C.J. Luyckx niet vanzelfsprekend gevonden:

't Is natuurlijk wel ideaal, om zoo'n prachtige verzorging der geestelyke belangen te hebben, die de Hollandsche toestanden in menig dorp van Brabant zou overtreffen; maar waar is dan de grens? Is die ideale toestand "hoog noodig" in de missie?¹⁶²

Ondanks deze kritiek maakte de Curaçaose katholieke kerk tussen 1915 en 1936 een behoorlijke groei door. Het aantal op Curaçao werkzame geestelijken en religieuzen lag in 1936 circa 46% hoger dan in 1915.¹⁶³ De aanhoudende vraag om meer religieuzen bleef echter discussie geven, zowel in Nederland als in Rome. Toen de prefect kardinaal W.M. van Rossum van de Propaganda Fide in februari 1920 - blijkbaar op verzoek van Vuylsteke - aan de Nederlandse Provinciaal van de orde der Dominicanen B.H. Theissing vroeg om meer missionarissen naar de Antillen te sturen, stelde deze dat hij de gegevens die de apostolisch vicaris aanleverde niet erg geloofwaardig vond voor dit kleine missiegebied, waar een paar jaar geleden nog maar enkele priesters werkten, en dat nu op een

bevolking van 50.000 katholieken met 40 priesters en 250 religieuzen nog niet voldoende had. De Antillen waren wat Theissing betreft een van de best voorziene missies.¹⁶⁴

Een gunstige omstandigheid was dat er aan de inkomstenzijde voor veel paters al lange tijd een overheidssalaris, aangevuld met diverse emolumenten zoals een reiskostenvergoeding, beschikbaar was.¹⁶⁵ Deze regeling met betrekking tot de overheidssubsidiëring van de paters was in 1913 substantieel verbeterd, en zou in 1922 opnieuw verbeteren naar een jaaruitkering van fl. 1800,-. Elk verzoek dat vanaf 1917 tot midden jaren '40 gedaan werd om het aantal door het gouvernement betaalde priesters te verhogen, werd ingewilligd. Dit gebeurde enkel met een verwijzing naar de uitbreiding van het aantal parochies en zonder veel inhoudelijke onderbouwing. Alleen in het verzoek dat pro-vicaris M.J. van den Elsen in 1931 indiende bij de gouverneur was expliciet vermeld dat 'de aanwezigheid van een kerk met daarbij wonende Geestelijke ten zeerste de rust en den moreelen vooruitgang der omwonende bevolking [zal] bevorderen.' Dit verzoek betrof de snelgroeïende arbeiderswijken Wishi en Marchena, letterlijk onder de rook van de raffinaderij gelegen.¹⁶⁶

Niets in de correspondentie in dit decennium wijst erop dat er financiële zorgen waren. Sterker nog, regelmatig werd gerefereerd aan een zeer gunstige financiële positie, zowel van die van de apostolisch vicaris, als die van de fraters en zusters.¹⁶⁷ Ook de Nederlandse Provincie van de Dominicanen viel dit op; in 1923 werd aan de Antilliaanse missie een bijdrage gevraagd voor het college van de Nederlandse provincie, een verzoek dat door de vicaris op Curaçao niet werd ingewilligd.¹⁶⁸

In de Nederlandse katholieke pers en in propagandamateriaal voor de missie werden de zaken uiteraard anders voorgesteld, met nadruk op de noden. Dat was op zichzelf niet uitzonderlijk. In meer missiegebieden werd geld verdiend en bleven inkomsten niet beperkt tot bijdragen uit Rome en uit collectes in het moederland. De financiële bronnen van de Nederlandse katholieke missie op Curaçao zijn in aard grotendeels vergelijkbaar met inkomsten van missies elders.¹⁶⁹ Deels betrof dit de salariëring door de overheid van krachten in het onderwijs, het welzijnswerk en de gezondheidszorg. Daarnaast betrof dit de verwerving van legaten en inkomsten uit beleggingen.¹⁷⁰ Opmerkelijk in de Curaçaose situatie is het feit dat de geestelijken formeel een aanstelling als ambtenaar kregen en als zodanig door de koloniale overheid werden betaald. Ook het bedrijfsleven droeg bij aan de missie. Als resultaat hiervan ontstond

een aanzienlijk vermogen, dusdanig groot dat structurele financiële overschotten al vanaf de jaren '20 in Europa werden belegd.¹⁷¹

In 1923 volgde een interventie van kardinaal Van Rossum van de Propaganda Fide, nadat deze erop aangedrongen had dat het apostolisch vicariaat Willemstad meer inheemse geestelijken moest opleiden.¹⁷² Niet alleen was duidelijk geworden dat aan de aanhoudende vraag vanuit Nederland niet voldaan kon worden, ook paste het uitsluitend werken met Nederlandse priesters niet meer in de richtlijnen die Rome in de in 1919 uitgebrachte missie-brief *Maximum Illud* had gesteld. In de nieuwe contracten echter die de provincie zou sluiten met de apostolisch vicaris van Willemstad, bleef de expliciete voorkeur voor Nederlandse priesters formeel opgenomen.¹⁷³ Van lokale roepingen was nauwelijks sprake; bovendien hadden de Dominicanen duidelijke reserves ten aanzien van de geschiktheid van de lokale bevolking voor het priesterschap.¹⁷⁴

Door het apostolisch vicariaat werden in deze periode ook contracten afgesloten met de Zusters van Schijndel, die in 1920 aangetrokken waren om onderwijs in de buitendistricten te verzorgen. Dit gebeurde zonder tussenkomst van de Nederlandse provincie van de Dominicanen of de Propaganda Fide. Een behoorlijk deel van de inkomsten die de congregatie verwierf via de subsidiëring van het onderwijs moest krachtens dit contract afgedragen worden aan de apostolisch vicaris, namelijk jaarlijks 75% van hun batig saldo. Daarvoor nam de bisschop de overtocht, de woning, het onderhoud en het gebruik en onderhoud van scholen voor zijn rekening. De congregatie moest het reguliere onderhoud aan de woning zelf bekostigen. In de latere contracten van de zusters bleef deze 75%, die vanaf 1920 gold, gehandhaafd. Uit de correspondentie van de Zusters van Schijndel met het moederhuis blijkt dat de financiële situatie voor de zusters van meet af aan goed is geweest.¹⁷⁵ Voor de Fraters van Tilburg¹⁷⁶ en de Zusters van Roosendaal¹⁷⁷ golden andere regelingen; zij kenden geen salarisafdracht achteraf, maar ontvingen van het vicariaat een vaste vergoeding per kracht.¹⁷⁸

Voor het koloniale bestuur leverde de regeling van de betaling van het onderwijs in Suriname en het gebiedsdeel Curaçao in de jaren '20 en '30 een behoorlijke uitdaging op. De aanpassing van de Nederlandse Grondwet zorgde ervoor dat de volledige gelijkstelling van het onderwijs, die in Nederland in 1917 was doorgevoerd, ook voor de koloniën onontkoombaar werd. De eerste voorbereidingen hiertoe werden getroffen in

1919, toen minister van koloniën A.W.F. Idenburg vaststelde dat 'het beginsel van de geldelijke gelijkstelling, van het bijzonder met het openbaar onderwijs, hier te lande belichaamd in artikel 192 der grondwet, ook in de kolonie [moet] worden uitgevoerd.'¹⁷⁹ Op dat moment liet hij de keuze nog aan de gouverneurs om vast te stellen of daar een wijziging van het regeringsreglement voor nodig was. Alhoewel de gouverneurs dat niet als 'beslist noodzakelijk' zagen, waarschijnlijk om wat armslag te houden, vond de minister een aanpassing 'bij nadere overweging toch verkieslijk.'¹⁸⁰ Op aandringen van de minister kreeg artikel 180 van het regeringsreglement, tweede lid, een veel explicietere formulering. Het betreffende artikel 180 van het regeringsreglement luidde in zijn oorspronkelijke vorm:

'Zoveel de middelen gedoogen zorgt de overheid dat het lager onderwijs de verkrijging der allereerste kundigheden onder het bereik brengt der onvermogenen. Zij doet dat door ondersteuning van bijzondere en oprichting van openbare scholen.'

In februari 1920 werd een wetswijziging ingediend, waarin voorgesteld werd het tweede lid te veranderen in 'Zij doet dit door de bekostiging op den voet van gelijkheid van het bijzondere en openbare onderwijs.' Op Curaçao reageerde de Koloniale Raad onwelwillend op de ontwikkelingen. Een meerderheid van de raad was ontstemd over het eenzijdig aanpassen van artikel 180. Zij wilde de offers die hieruit volgden niet dragen en daarvoor ook geen belastingverhoging doorvoeren. Door extra interventies van enkele Nederlandse parlementariërs kwam in 1922 uiteindelijk toch een bezoldigingsregeling tot stand, als eerste stap naar gelijkstelling.

Van groot belang voor het zoeken naar een oplossing was het standpunt dat Idenburg in 1919 had ingenomen. Vastgesteld was door hem, naar eigen zeggen in samenspraak met gouverneur O.L. Helfrich, dat de bijdrage die de Nederlandse staatskas zou leveren nooit hoger zou worden dan de daadwerkelijke uitgaven. Bij de totstandkoming van de Memorie van toelichting had de Secretaris-Generaal zich nog extra vergewist van dit standpunt, wetende hoe gevoelig deze kwestie lag. Voor Idenburg was hierover geen discussie mogelijk.¹⁸¹

Impasse: botsing bisschop en gouverneur

Het politieke klimaat in de jaren '20 was weinig gunstig voor het vinden van een structurele oplossing voor een in potentie kostbaar dilemma als de daadwerkelijke en volledige invoering van de financiële gelijkstelling van het bijzonder en openbaar onderwijs. Gouverneur Helfrich was in 1921 opgestapt en onder de nieuwe gouverneur N.J.L. Brantjes volgde crisis op crisis. Tussen Den Haag, de gouverneur en de Koloniale Raad was sprake van een aanhoudende machtsstrijd over benodigde reorganisaties en bezuinigingen.¹⁸² Feitelijk was er echter nog een vierde speler in het spel: de apostolisch vicaris. Rond de invoering van de gelijkstelling van het onderwijs ontstond een langdurig conflict tussen hem en de gouverneur.

Het conflict ontstond in juni 1927, toen de katholieke gouverneur Brantjes zich in Den Haag niet zou hebben ingezet voor het bijzonder onderwijs zoals apostolisch vicaris Vuylsteke had verwacht. Het conflict is in de literatuur niet onbekend en wordt geplaatst in de context van een spanningsveld tussen de financiële belangen van de overheid enerzijds en de ambities van de katholieke kerk om haar 'beschavingswerk' goed uit te kunnen voeren anderzijds.¹⁸³

De apostolisch vicaris lijkt echter geopereerd te hebben vanuit een meer complexe en deels verborgen agenda. Hij wilde wél een verhoging van inkomsten, en probeerde dus een zo gunstig mogelijke uitkomst na te streven, maar wilde geen volledige gelijkstelling met het openbaar onderwijs. Dit zou namelijk een verhoging van vereisten met zich meebrengen, iets waar hij niet aan zou kunnen en willen voldoen. Bij een volledige gelijkstelling zouden op alle scholen en in alle klassen bevoegde leerkrachten moeten staan, terwijl zijn scholen grotendeels dreven op de inzet van zogeheten kwekelingen, onbevoegde onderwijsassistenten. Dat de missie meer geld zou krijgen bij volledige gelijkstelling was mooi, maar volledige bezetting met bevoegde leerkrachten was onhaalbaar. De invoering hiervan zou tot gevolg hebben dat de katholieken een aanzienlijk deel van hun scholen, en daarmee haar grote bereik onder de allerarmsten, zouden verliezen. Gelijkstelling bleek daarmee een principe dat in woorden werd omarmd, maar waarbij het omzetten van woorden in daden op diverse fronten stokte. Dit betrof zowel de apostolisch vicaris als de leden van de Koloniale Raad, voor wie juist de financiële consequenties onaanvaardbaar waren.

Het conflict begon toen de minister van Koloniën in de Eerste Kamer, volgens *Amigo di Curaçao* op gezag van Brantjes, mededeelde dat 'in de betrokken kringen van Curaçao allerm minst de begeerte uitgaat naar volledige doorvoering van de gelijkstelling.' De gouverneur zou volgens de minister weliswaar naar Nederland vertrokken zijn met een uitvoerige onderbouwing voor een betere financiering van het bijzonder onderwijs, voorzien van een 'wensenlijstje' van monseigneur Vuylsteke, maar deze informatie hebben 'weggemoffeld.' Hierdoor was de behandeling van de kwestie in Den Haag verzwakt. Toen de Nederlandse pers de Curaçaose spanningen rond het 'antipapistische optreden' van de gouverneur op pikte, en de reputaties van de betrokkenen in het geding kwamen, was een conflict niet meer te vermijden.¹⁸⁴

Wat er achter de schermen precies aan de hand was, wordt duidelijk in de Memorie van antwoord bij de vaststelling van de Curaçaose begroting voor 1928 door de Tweede Kamer. Volgens de toelichting in deze memorie zou Brantjes inderdaad beweerd hebben dat de apostolisch vicaris eigenlijk geen volledige gelijkstelling wilde. Zijn motivatie hiervoor zou volgens de minister gelegen zijn in het feit dat 'de Roomsche Katholieke Missie (...) niet geneigd zou zijn de volledige gelijkstelling te aanvaarden, omdat daaruit zou voortvloeien het verlies van vrijheid in zake het geven van kosteloos onderwijs op hare scholen.' Ook zou Brantjes zijn conclusie getrokken hebben op basis van het feit dat de desiderata van de bisschop niet alle elementen van volledige gelijkstelling bevatte. Gezien alle onduidelijkheid en alle twijfel over de financiële consequenties van de gelijkstelling besloot de Tweede Kamer in 1928 dat de katholieke missie eerst 'een nauwkeurige uiteenzetting van de omvang der lasten' diende te verstrekken.¹⁸⁵

Klaarblijkelijk ging op dat punt - het verstrekken van inzicht in de bemensing van de katholieke scholen - de schoen van Vuylsteke wringen. Een maand na de behandeling van de zaak in Den Haag meldde de gouverneur aan de minister per geheime brief, dat een vertegenwoordiger van de bisschop zich bij hem had gevoegd met de mededeling dat de apostolisch vicaris had afgezien van het verstrekken van de volledige gegevens, omdat hij moeilijkheden vreesde 'voor zich zelf [...] van de zijde van de RK Staatspartij, wanneer hij tot een precisering der desiderata opgenomen in zijn schrijven aan den Gouverneur van Curaçao dd 25 mei 1927 overging.'¹⁸⁶ Met de strijd die diverse katholieke parlementariërs onomwonden en zonder voorbehoud hadden gevoerd voor gelijkstelling van het

onderwijs in de kolonie was Vuylsteke feitelijk, zo lijkt het, in verlegenheid gebracht, aangezien hij deze met zijn bemensing van veel scholen met kwekelingen niet ten volle kon ambiëren.

De relaties stonden nu op scherp, niet alleen omdat de bisschop niet open was geweest over zijn strategie en belangen, maar ook omdat de kwestie van financiering blootlegde dat niet alleen de Koloniale Raad in Curaçao maar ook de parlementariërs in Den Haag niet bereid waren om de financiële consequenties van de invoering van gelijkstelling in de koloniën te dragen. Al in 1927 had minister van koloniën J.Ch. Koningsberger naar voren gebracht dat naar zijn mening de regeling van het onderwijs een lokale kwestie was, zoals bepaald in artikel 181 van het regeringsreglement. Eerder was door een commissie van rapporteurs namelijk nog gesuggereerd dat de gelijkstelling ook in geval van hoge kosten doorgevoerd zou kunnen worden, aangezien sprake was van overschotten. In zijn Memorie van antwoord had minister Koningsberger dit echter stellig van de hand gewezen, niet alleen omdat de overschotten 'slechts een hypothetisch karakter hadden', maar ook omdat hij het onverantwoord vond om de kolonie te laten rekenen op een 'compensatie voor een i.c. zeer aanzienlijke, verhooging van lasten van blijvende aard.' Nederland wilde dus wél gelijkstelling, maar daar niet duurzaam de lasten voor dragen. Dat risico bestond, omdat het gebruikelijk was dat Nederland tekorten op de koloniale begroting dekte.¹⁸⁷

In zijn poging om de invoering van de gelijkstelling te beïnvloeden opereerde de apostolisch vicaris met de volledige steun van de Nederlandse provincie van de Dominicanen. Tijdens het bezoek van Brantjes eind 1927 aan Nederland ontving hij pater provinciaal J.C.A. van Breda bij hem thuis. Deze overste van de Dominicanen in Nederland was op dat moment al enige tijd actief bezig met de crisis in de missie op Curaçao, maar met weinig resultaat. Ook het gesprek met Brantjes leverde niet veel op; er was duidelijk sprake van een patstelling.¹⁸⁸ De kwestie is ook de Curaçaose religieuzen niet onopgemerkt gebleven. Van deze zijde bestond duidelijk kritiek. 'Maar men moet zich stilhouden, tegenover monseigneur kan men niet in het krijt staan.'¹⁸⁹ De kroniek die de provicaris bijhield bevestigt dat de religieuzen meer aan de kant van de gouverneur dan die van de bisschop stonden. Toen Brantjes op 30 november 1927 terugkeerde uit Nederland, zo wordt in de kroniek vermeld, werd hij namens alle fraters verwelkomd door frater Maxentius en hing de vlag uit bij de zusters van het St. Marinusgesticht. Dit kan niet anders dan provocatie

geweest zijn; de paters hadden instructie gekregen om 'beleefde afstand te houden' en de bisschop zelf was - volgens sommigen niet toevallig - uitlandig.¹⁹⁰

Ook na zijn terugkomst verbeterde de situatie niet en bleef gouverneur Brantjes publiekelijk afgeschilderd worden als de grote boosdoener. Zijn positie was op dat moment al zwak.¹⁹¹ Nu kreeg hij ook de katholieke pers flink tegen zich. Eind juni 1928 was de maat voor Brantjes vol en schreef hij een aanklacht tegen de monseigneur. Aan wie deze aanklacht was gericht en of deze de geadresseerde ooit heeft bereikt is onduidelijk; de aanklacht is alleen teruggevonden in het Gouvernementsarchief.¹⁹² Brantjes verweet Vuylsteke niet alleen een oneerlijk handelen, maar ook een 'publieke eerroof' die Vuylsteke nooit met excuses ongedaan heeft willen maken. Eerder lijkt hij, zo stelt Brantjes, juist een campagne van 'verdachtmaking, laster en leugen' in de hand gewerkt te hebben. Een maand later diende gouverneur Brantjes zijn ontslag in. Uiteindelijk werd in de jaren die volgden moeizaam een regeling getroffen waarbij de gelijkstelling feitelijk - zoals door de bisschop was gewenst maar niet uitgesproken - ingevoerd werd als een gelijkbekostiging. In de volgende paragraaf wordt dat nader beschreven.

Nieuwe grondslag voor het katholieke onderwijs

In de eerste decennia van de twintigste eeuw beheersten twee kwesties de discussie over het onderwijs op Curaçao: geld en taal.

In 1907 was op Curaçao bij wet een schoolopziener aangesteld; een rol die in 1914 werd overgenomen door de Inspecteur van het Onderwijs. De onderwijsinspectie lijkt haar rol over het algemeen serieus genomen te hebben en vormde lange tijd een luis in de pels van de katholieke scholen. Dat begon al in aanvang, toen de Zusters van Schijndel in augustus 1920 te horen kregen dat hun aktes niet geldig waren.¹⁹³ In hun briefwisseling met het moederhuis gaven de zusters vanaf hun beginjaren met regelmaat te kennen wanneer de inspectie weer was geweest, en dat deze het ze niet makkelijk maakte. Een groot struikelblok vormde gaandeweg de zwaarte van de examens.¹⁹⁴ Met name de lokale kwekelingen, die zelf nauwelijks (vervolg)onderwijs hadden genoten, hadden veel moeite om het Nederlands voldoende onder de knie te krijgen om het examen voor de vierderangs bevoegdheid met succes af te leggen; sommigen zakten bij herhaling. Uiteraard golden de wettelijke normen evenzeer voor de scholen van de Zusters als voor andere onderwijsinstellingen. Of in de

praktijk dezelfde strengheid werd gehanteerd is echter de vraag. In het Gouvernementsdossier van het huisonderwijs van de dames Conn - drie zussen die in de stad privées aan huis gaven - zijn drie verzoeken aan de gouverneur getroffen waarin de gezusters Conn uitstel vragen om aan de gevraagde vereisten te voldoen. Zowel in 1887, in 1911 en in 1926 werd het uitstel 'met een jaar' of 'nu echt voor de laatste maal' aan hen verleend.¹⁹⁵

Voor de katholieke scholen werd in 1918 een aparte inspecteur aangesteld; een rol die lange tijd in handen was van een prominente frater: Radulphus Hermus. Niet alleen hield deze inspecteur toezicht op de fratersscholen maar ook op die van de Zusters van Roosendaal en de Zusters van Schijndel.

Vanaf de jaren '20 werd door de ontwikkeling van de industrie de Nederlandse taal een maatschappelijk discussiepunt, nu het aandeel en het belang van Europese Nederlanders sterk waren toegenomen. In het onderwijs hadden de fraters van meet af aan een sterke voorkeur voor het Nederlands.¹⁹⁶ Niet alleen maakte dat vlotte inzet en de toepassing van hun lesmethoden eenvoudig, ook zagen ze het als een principekwestie om de Nederlandse taal te leren: de meeste werkgevers vroegen daar om en het was nodig voor elke vorm van vervolgonderwijs. De positie van de Dominicaanse priesters ten aanzien van het Papiamentu stond vrijwel diametraal tegenover die van de fraters. Voor hen was de landstaal, die op alle niveaus in de samenleving gesproken werd, veel meer dan een voor de dagelijkse omgang noodzakelijke taal: het was de enige taal waarmee zij de parochianen werkelijk konden bereiken. De inspanningen die de Dominicanen voor het Papiamentu hebben gedaan zijn dan ook bijzonder geweest.¹⁹⁷ Na veel discussie werd in 1925 de taalkeuze in het onderwijs formeel vastgelegd. In de afspraken tussen apostolisch vicaris Vuylsteke en de pater provinciaal Van Breda kwam te staan:

'De taal, die voor het onderricht der kinderen gebruikt moet worden, is het Hollandsch. Voor het memoreeren zal [de rector] gebruik maken van de Katechismus ten gebruike der Nederlandsche Bisdommen. In de methode van het onderricht en den uitleg is hij vrij.'¹⁹⁸

In augustus 1932 werd de taalkwestie opnieuw opgerakeld door een publicatie van een brief in *La Union*, geschreven door 'een patriot' die een pleidooi hield voor een grotere waardering voor het Papiamentu.

Een discussie volgde waarin ook fraters en paters zich mengden. *La Union* bood volop ruimte aan een polemiek, maar op de praktijk had de discussie nauwelijks invloed. Enkele jaren later zou de Onderwijsverordening van 1935 een einde maken aan elke hoop aan de zijde van de 'patriotten'. Nu de Nederlandse overheid een flinke financiële injectie gaf aan het onderwijs op Curaçao, stelde zij ook als vereiste dat er Nederlands onderwijs werd gegeven. In artikel 36 van de Onderwijsverordening 1935 (P.B. 1935 nr. 43) werd dit bekrachtigd: Nederlands was nu de verplichte voertaal op school.

Net als de taalkwestie zou ook die van de bekostiging van het onderwijs pas medio jaren '30 tot een voorlopige oplossing gebracht worden. De Haagse politiek werd ongeduldig, vooral nadat men in Suriname in 1929 wel tot een nieuwe onderwijswet was gekomen.¹⁹⁹ Waarschijnlijk mede vanwege deze druk besloot de nieuwe apostolisch vicaris P.J. Verriet (1880-1948) om in een lezing in Nijmegen eind november 1931 fel van leer te trekken tegen de Curaçaose bestuurders. De lezing belandde vrijwel integraal op de voorpagina van de kersteditie van *Amigoe*.²⁰⁰ Het gouvernement zou volgens Verriet het eigen volk verwaarlozen en niets doen 'tot bescherming van inheemsche arbeidskrachten' en ook niet voor het onderwijs.

Bij de op dat moment net aangetreden gouverneur B.W.Th. van Slobbe viel dit niet in goede aarde. Hij schreef persoonlijk een brief aan Verriet.²⁰¹ Deze brief geeft goed weer dat de tijd van afstand tussen gouvernement en kerk voorbij was en dat samenwerking onontkoombaar geworden was. Ook de duiding van het wederzijds belang is opmerkelijk:

'Het is U, Monsigneur natuurlijk bekend, dat aanvallen op het Curaçaose bestuur in de Nederlandse pers steeds plaats grepen, nu geschieden en ook in de toekomst niet zullen uitblijven. De eigenaardige samenstelling van de Curaçaose bevolking is m.i. in hoofdzaak hieraan schuldig. (...) U, Monsigneur, staat bekend als zijnde beziel met een groote liefde voor het volk. Ook ik wil het welzijn van de groote kinderen, die hoofdzakelijk het Curaçaose volk vormen. Met kracht zal ik ernaar streven, dat onze samenwerking zeer aangenaam en zeer vruchtdragend zal zijn.'²⁰²

Niet alleen de 'eigenaardige samenstelling' van de bevolking, maar ook de geringschattende wijze waarop de Afro-Curaçaose onderklasse als

‘grote kinderen’ werden beschouwd, leverden een bijdrage aan de uiteindelijke oplossing van de kwestie van de gelijkstelling. Rekenkundig was de bevolkingssamenstelling van groot belang: de katholieke stedelijke midden- en bovenklasse vormde in de jaren ‘30 circa 10-15% van de bevolking. De nog zeer arme en grotendeels buiten de moderniserende maatschappij levende Afro-Curaçaose onderklasse vormde circa 75% van de bevolking.²⁰³ Alhoewel de kwalificatie van ‘grote kinderen’ wel erg expliciet was, was het in deze periode gemeengoed om weinig te verwachten van de aanleg en de behoefte van de Afro-Curaçaose bevolkingsgroep om zich te ontwikkelen.²⁰⁴ Ook dit laatste gegeven opende kennelijk perspectieven voor een oplossing.

In 1932 werd een belangrijke aanpassing van de salarisregeling ingevoerd, waarmee een deel van de gelijkbesteding werd gerealiseerd. Vier jaar eerder, bij de vaststelling van de begroting voor 1928, gaf de katholieke senator P.W. de Jong de voorzet die de impasse tot een einde zou brengen. ‘Zou het niet beter zijn’, zo bracht hij zijn idee kort ter sprake, ‘een scheiding in het leven te roepen tusschen de stadsscholen en de buitenscholen, wat betreft de eischen, aan het onderwijs te stellen? Het spreekt vanzelf, dat voor de buitendistricten de eischen minder groot zijn, en daarvoor goedkopere leerkrachten te gebruiken zijn. Hetgeen een groote besparing van kosten meebrengt.’²⁰⁵ Waarop minister Koningsberger reageerde: ‘Dat denkbeeld lacht mij ook wel toe op het eerste gezicht; ik ben gaarne bereid het onder de aandacht van het bestuur van Curaçao te brengen.’ En aldus geschiedde.

De regeling die in 1932 tot stand kwam hield de differentiatie van scholen in stand zoals deze bestond sinds 1906. Nu echter werden per schooltype maxima gesteld aan het percentage leerkrachten met een bepaalde bevoegdheid. Dit percentage gold als een hard maximum; werd het overschreden, dan bleef de bezoldiging gelijk. Onder de categorie LO-a vielen de zogeheten ‘buitenscholen’, waar de helft van het onderwijzend personeel kwekeling moest zijn. Het overige deel was vierderangs, met aan het hoofd een onderwijzer met derderangsbevoegdheid. Het onderwijs in de stad was per definitie voor iedereen beter dan dat in de buitendistricten. Op de kosteloze scholen voor lager onderwijs in de stad - de LO-b scholen - werd de samenstelling een volledige trede hoger dan bij de LO-a scholen: voor de helft vierde rang, overige derde en het hoofd tweede rang. Kwekelingen werden hier niet meer toegestaan.²⁰⁶

In de randgebieden tussen buitengewest en stad, maar ook de stad zelf, gaf de naderende invoering van de nieuwe verordening veel beroering. De brief die zuster Françoise naar aanleiding hiervan scheef aan moeder-overste in Schijndel illustreert niet alleen deze beroering, maar geeft ook inzicht in de positie die de ‘missiescholen’ in de stad inmiddels hadden ingenomen naast de ‘burgerscholen’:

‘Op de burgerschool hebben we wel strijd te voeren tegen het overgaan van kinderen van onze school naar de Openbare School. Het lijkt wel, dat er een geheime macht achter schuilt, die de ouders omkoopt, want de kinderen gaan van ons heen met betraande gezichten. Of ‘t soms in verband staat met de komende onderwijsverordening? Je kan niet weten, want ‘t onderwijzend personeel van volgend jaar, hangt daar dan af van ‘t gemiddeld aantal leerlingen van dit jaar. Wat er van zij, we hebben de paters der parochie op de hoogte gebracht, die probeeren zullen om het volk te bewerken. En verder vertrouwen we op den goeden God en doen de zusters haar best om de school te doen bloeien. Onze burgerschool is heusch geen missieschool meer, we moeten hard werken tegen de Wilhelminaschool aan.’²⁰⁷

De bekendmaking van de Ontwerp Onderwijsverordening leverde ook binnen de kring van prominente katholieken kritiek op. De inmiddels gepensioneerd frater Radulphus vond de implicaties van de verordening onverantwoord. Hij schreef in september 1932 een brief aan apostolisch vicaris Verriet waarin hij vrij verbolgen stelde dat ‘het beginsel bezuiniging’ leidend was geweest in de uitwerking, waardoor vooral de salarissen van de ongehuwde leken op een onverantwoord laag niveau waren gekomen.²⁰⁸ Duidelijk wordt uit zijn schrijven dat de nieuwe Onderwijsverordening, die een groot beroep deed op kwekelingen in de buitendistricten, met name tot stand gekomen was door de inbreng van Mr. G.H. Eskes, de bedrijfsjurist van CPIM die vanaf 1928 de aan CPIM toegekende plek in de Koloniale Raad innam. Verriet stond open voor het pleidooi van Radulphus, en verwerkte de kritiek in een brief aan de gouverneur waarin hij stelde dat door de verordening ‘het onderwijs voor de buitenbevolking zoo zeer in de verdrukking [zal] komen, dat het niet meer aan redelijke eischen zal kunnen voldoen.’²⁰⁹ Dit pleidooi lijkt weinig respons te hebben gekregen.

Bij de invoering van de nieuwe Onderwijsverordening hield het katholieke Raadslid J.H. Sprockel in mei 1933 een voordracht in de Koloniale Raad, waarin hij kritische kanttekeningen plaatste bij de wijze waarop alle LO-scholen, maar met name de 'buitenscholen' door de regeling er kwalitatief structureel op achteruit zouden gaan.²¹⁰ Niet alleen was Sprockel bang dat de regeling zou leiden tot een verwaarlozing van de kinderen in de buitendistricten, ook plaatste hij de vinger op twee zere plekken en de relatie tussen die twee: bemensing en financiering. Bij het vaststellen van de regeling zou het gouvernement zich te veel hebben laten leiden door de moeilijkheid om voldoende bevoegde krachten te krijgen. Feitelijk was dit exact de onderliggende vrees die enkele jaren eerder de opstelling van Vuylsteke had bepaald. Deze wist dat hij de blijvende aanwezigheid van de katholieke scholen in de buitendistricten alleen kon garanderen bij lage vereisten aan de leerkrachten. En van die aanwezigheid van de missie, zo stelde Sprockel, was het gouvernement weer afhankelijk, omdat alleen hierdoor het onderwijs betrekkelijk goedkoop was gebleven.²¹¹

Een jaar later, bij de beschouwing eind 1934, was er algemeen veel lof over de veranderingen in het onderwijs, alhoewel de bespreking duidelijk blijf gaf van het naast elkaar bestaan van een conservatieve en een meer progressieve houding ten opzichte van het onderwijs op het eiland. Raadslid Bichon merkte op 'dat in deze verordening de Volksschool eenvoudig is gehouden', hetgeen hij van het gouvernement een goed standpunt vond. Het verslag legt vast: 'Met een dergelijk onderwijs zullen de leerlingen eenvoudig blijven en deze bedoeling leest [Raadslid Bichon] ook in art. 180 van het regeeringsreglement.'²¹²

Naast Sprockel was ook Raadslid Ernesto Martijn duidelijk meer gericht op vooruitgang van het opleidingsniveau van het volk. Martijn hield een pleidooi voor het verstrekken van meer beurzen en voor het stimuleren van arbeidsparticipatie op een hoger niveau. 'Onder de hogere technici hebben de landskinderen nog niet de plaats die hun toekomst; en in een bepaalde tak van de gouvernementdienst schijnt er voor de Curaçaoënaar nog geen plaats te zijn.'

Een ander heikel punt dat in 1934 aan de orde kwam, betrof het niveau van onderwijs aan de randen van de stad. Vier scholen in de randgebieden, Wishi, Santa Maria, Groot Kwartier en Santa Rosa, zouden volgens Sprockel op het niveau van een onbetaalde stadsschool gebracht moeten worden.²¹³ De gemachtigde Schroeder beantwoordde dit pleidooi door de kwestie eenvoudig om te draaien:

‘de oorzaak van die ver doorgevoerde splitsing [is] het gebrek aan leerkrachten. Er is zeer veel voor te zeggen om de scholen in de omgeving van de stad hoger op te voeren. Wanneer men op die scholen de bezetting beter zou kunnen maken, zou die school vanzelf een hoger type kunnen worden en dan zal het bestuur niet aarzelen, om die school ook tot die hoogte te verheffen.’²¹⁴

Uit deze gang van zaken wordt duidelijk dat niet eenduidig was wie nu eigenlijk aan de touwtjes trok, en wie bepaalde welke school op welk niveau functioneerde: de kerk of het gouvernement. Sprockel had eerder in deze vergadering nog aangegeven dat het wat hem betreft een groot voordeel was, dat er geen gelijkstelling maar een gelijkbekostiging was ingevoerd, ‘zodat er voor het bijzonder onderwijs een grote vrijheid blijft.’ En dat was dus exact zoals door Vuylsteke was nagestreefd achter de schermen van zijn conflict met Brantjes: vrijheid om met weinig vereisten ten aanzien van het te leveren niveau, en dus met de flexibele inzet van een relatief grote groep kwekelingen, aan de lage onderklasse onderwijs te kunnen blijven verschaffen. Deze nu wettelijk vastgelegde differentiatie zou uiteindelijk nog bijna twintig jaar, tot 1 september 1953, wettelijk in stand blijven; het zou nog tot 1962 duren voordat het bestaan van vierderangs docenten bij wet werd afgeschaft.²¹⁵

2.3 Maatschappelijke verhoudingen

Door de groei van industriële activiteiten kreeg Curaçao in de jaren ‘20 en ‘30 te maken met een sterke bevolkingsaanwas en een snelle verstedelijking. Deze industrialisatie en verstedelijking hadden als gevolg dat er een stedelijke arbeidersklasse en lagere middenklasse ontstonden. Dit was een nieuw verschijnsel in de Curaçaose samenleving.²¹⁶ De opkomst van de stedelijke volksklasse leverde maatschappelijke spanningen op die het eiland eerder niet had gekend.²¹⁷

Mede als gevolg van deze ontwikkelingen werd ordehandhaving een belangrijke doelstelling voor de gezagsdragers in de Curaçaose samenleving. Dit betrof zowel het in stand houden van onderlinge verhoudingen als het garanderen van maatschappelijke rust. Niet alleen

het overheidsbestuur, maar ook de raffinaderij en de katholieke kerk stelden hier belang in, en droegen hieraan bij. Met name onder gouverneur Van Slobbe werd de greep op ordehandhaving vanuit de wet, justitie en politie versterkt. De kerk ontwikkelde in de stad een scala aan activiteiten ten behoeve van de nieuwe middenklasse en nam een plaats in als bemiddelaar namens deze groep.

Maatschappelijke organisatie

Met de verstedelijking ontwikkelden zich in deze periode verschillende nieuwe initiatieven en organisaties die gericht waren op maatschappelijke en persoonlijke ondersteuning van de stedelijke bevolking. De enige niet-gouvernementele instelling met een meer bestuurlijk karakter in deze periode was de Kamer van Koophandel. Deze kende vanaf haar vroege oprichting in 1828 een gekozen bestuurslidmaatschap, dat aanvankelijk nog diverse regels kende om nieuwkomers te weren. De organisatie bewoog echter gaandeweg met de zich ontwikkelende samenleving mee. Zo werd CPM niet direct toegelaten tot de organisatie, maar kreeg zij uiteindelijk vanaf 1928 een vaste plek in het bestuur van de kamer. Niet alleen via de politiek maar ook via deze weg lukte het de raffinaderij om een invloedrijke positie ten aanzien van het bestuur te krijgen.²¹⁸

Relatief actief in deze periode waren naast de Kamer van Koophandel enkele verenigingen in de stad, die al langer bestonden maar welke een bloeitijd kenden in de periode 1920-1950, met de opkomst van een dynamisch stedelijk leven. Meest bekend waren de oudere *Club de Gezelligheid* (1871) en *Sociëteit Curaçao* (1904), beide gericht op de joods-protestantse elite en alleen voor leden toegankelijk. In de kleine stedelijke samenleving waren deze verenigingen van grote invloed op sociale status en carrière. Datzelfde gold voor de Vrijmetselarij, waar in verschillende loges niet alleen joden en protestanten, maar ook enkele katholieken zich actief inzetten voor ideële maatschappelijke doelen. Een derde cluster van verenigingen vormden de etnische clubs van migranten, zoals de *Portugese Club* en *Justitia, Pietas, Fide* (JPF) van de Surinamers. Voor de migranten uit Brits-West-Indië speelde het kerkelijk verband van de Methodisten, georganiseerd rond hun Lodge, een belangrijke sociale functie.

Alhoewel deze groepen in de jaren '20 en '30 nog erg op zichzelf stonden, werden in deze organisaties de wortels gelegd voor wat zich zou kunnen ontwikkelen als maatschappelijk middenveld. Van een actieve brugfunctie tussen burgers en bestuur was geen of weinig sprake, maar

leden waren wel bezig met het behartigen van collectieve belangen en ontwikkelden daarbij sociale vaardigheden op het vlak van leiderschap en maatschappelijke actie.

Organisaties die steun boden aan minderbedeelden maakten eveneens deel uit van het - rudimentaire - stedelijke maatschappelijke middenveld, zeker in gevallen waarbij sprake was van groepsoverstijgende hulp. Een dergelijke organisatie was het E.L.M. Maduro Trust Fund. In dit in 1911 opgerichte fonds zamelden diverse takken uit de joodse familie Maduro geld in ter nagedachtenis aan de in dat jaar overleden Elias. De jaarlijkse rente die dit kapitaal opleverde werd uitgekeerd aan een groot aantal maatschappelijke organisaties die het welzijn van de bevolking bevorderden, waaronder de Curaçaose katholieke kerk.²¹⁹ Opmerkelijk genoeg was de katholieke kerk niet alleen ontvanger; een pater maakte ook deel uit van het bestuur, net als een dominee overigens.²²⁰ Deze gerichtheid op alle gezindten bleef gehandhaafd; later werd nog een vertegenwoordiger van de Vrijmetselaarsloge toegevoegd.

Een ander voorbeeld van structurele financiële ondersteuning aan de Curaçaose samenleving betrof die van de zakenman Salomon ('Mongui') Maduro. De giften die hij als vertegenwoordiger van S.E.L. Maduro & Sons aan de missie deed moeten omvangrijk zijn geweest. In de protocollen van notaris E.S. Lansberg is een schenking aangetroffen van een aanzienlijk stuk grond van 94 are op Mahuma, in het 2de district, die Salomon A.L. Maduro namens het bedrijf S.E.L. Maduro & Sons deed aan het vicariaat.²²¹ Een jaar eerder had de firma ook een stuk grond in Wishi aan de bisschop geschonken voor de bouw van een kerk in die wijk.²²² In 1927 droeg monseigneur Vuylsteke Salomon Maduro, als 'weldoener van de missie' voor een pauselijke onderscheiding voor.²²³ De voordracht werd door de prefect van de Propaganda Fide Kardinaal van Rossum overgenomen en aan Paus Pius XI voorgelegd. Deze vond de uitreiking van een pauselijke onderscheiding aan de joodse Maduro een stap te ver gaan, en suggereerde in plaats daarvan een mooie medaille ('iets van een orde') te geven. Deze werd op 21 november 1927 aan de bisschop toegestuurd.²²⁴ Aan deze pauselijke onderscheiding aan Maduro werd geen ruchtbaarheid gegeven en ook in de literatuur bleef deze onvermeld.²²⁵ Een korte vermelding werd wel aangetroffen in een herdenkingsartikel uit 1937 dat verscheen op de voorpagina in *Amigoe*:

‘Maar in het bijzonder heeft de firma Maduro zich aan Curaçao verplicht door haar weldadigheid. [...] Hier moet zeker vermeld worden, dat ook de R.K. Missie van de firma Maduro steeds daadwerkelijke steun mocht ondervinden, waarom enkele jaren geleden de oudste firmant door Z.H. Pius XI met een gouden medaille werd begiftigd.’²²⁶

Niet alleen de joodse gemeenschap heeft zich ingezet voor de lagere Afro-Curaçaose volksklasse; ook de Syrische gemeenschap - die zich organiseerde als etnische groep²²⁷ - nam al vroeg na de vorming van deze gemeenschap op Curaçao een maatschappelijke verantwoordelijkheid. Deze uit het Midden-Oosten afkomstige handelslieden kwamen eind negentiende eeuw naar het Caribisch gebied en wisten op Curaçao succesvol zaken te doen. Hun aanbod van exotische waren was aantrekkelijk en al snel bereidden zij hun handelsgebied uit naar de buitendistricten, waar de lokale kooplieden niet kwamen. In de jaren '20 waren enkele van deze Syriërs in staat om hun ambulante handel te verruilen voor een winkel in de stad.²²⁸ Hun organisatie was de *Sociedad de Beneficencia Syria*. Een brief uit 1912, bewaard gebleven tussen de archivalia van de Santa Ana parochie, getuigt ervan dat deze organisatie aan armenzorg deed via de pastoor van Santa Ana in de vorm van een bonnensysteem. Om voor deze financiële bijdrage in aanmerking te komen, diende de door de pastoor verstrekte bonnen persoonlijk ingewisseld te worden bij de Syrische vereniging.²²⁹

In reactie op deze maatschappelijke ontwikkelingen en op de verstedelijking op Curaçao werden in de jaren '20 en '30 onder het begrip ‘modern apostolaat’ tal van nieuwe katholieke sociale activiteiten geïnitieerd die de stad als werkgebied hadden. De activiteiten werden gekenmerkt door een sterk vormend karakter binnen katholieke kaders. Een actief verenigingsleven met jeugd-, zang- en sportclubs bond de opkomende middenklasse aan de kerk en maakte hen tot ambassadeurs van de katholieke levenswijze binnen hun kring. Binnen de clubs bestond op Curaçao echter wel een sociale scheiding: de Zeeverkenners bijvoorbeeld waren voor de hogere middenklasse en leerlingen van betaalde scholen; kinderen uit de lagere middenklasse gingen naar de Jonge Wacht.

Onder monseigneur Vuylsteke was geïnvesteerd in apostolaat via het geschreven woord. Hij zorgde voor de aanschaf van een moderne snelpers, waarop vanaf 1918 zowel de *Amigoe di Curaçao*, *La Cruz*,

La Mañana als *La Union* - het blad 'voor de ontwikkelde Curaçaoënaar' - werden gedrukt. Ook voor de jongeren kwamen er katholieke tijdschriften: het Papiamentstalige *Ala Blanca*, dat bestaan heeft van 1912 tot 1929, en vanaf 1928 de Nederlandstalige tegenhanger *Hou en Trouw* van de Fraters van Tilburg. De kerk was betrokken bij twee vakbonden: San Telmo voor de havenarbeiders en San Cristobal voor de taxichauffeurs. Naast de St. Jozefgezellenvereniging, die in 1882 was opgericht, ontstond in 1919 de Roomsche Katholieke Volksbond.

Toen Petrus Verriet in 1930 Vuylsteke opvolgde als bisschop waren het juist deze stedelijke organisaties die zijn grote belangstelling hadden. Na een periode van geringe activiteit zou de in 1919 opgerichte RK Volksbond onder Verriet een indrukwekkende doorstart maken. Hij organiseerde de bond als een standorganisatie naar Nederlands model, gericht op de algemene verheffing van de arbeidersklasse en het behartigen van haar 'zedelijke' belangen.

Verriet bleek al snel uit heel ander hout gesneden dan zijn voorganger. Hij stelde zich meer dienstbaar op naar 'de gewone man', die de doelgroep was van het modern apostolaat.²³⁰ Een analyse van deze doelgroep is uitgevoerd door Chris van de Woestijne op basis van de ledenpopulatie van de RK Volksbond. Dit gold als de kernorganisatie binnen het moderne stedelijke apostolaat.²³¹ Hij concludeert dat de leden vrijwel uitsluitend Afro-Curaçaose bewoners waren van het stadsdistrict, met een hoge concentratie in Otrobanda, Pietermaai en Berg Altena. Het doorsnee Volksbondlid had enkele jaren een katholieke schoolopleiding genoten en was nu werkzaam in stedelijke ambachten of in dienstverlenende beroepen. De nadruk van de Curaçaose Volksbond werd, net als in Nederland, gelegd op het bestrijden van socialisme en van alcoholmisbruik. Het opkomen voor arbeidersbelangen, zoals Nederlandse katholieke bonden als belangrijk agendapunt hadden, kreeg hier minder aandacht. Het bereik van gedrukt nieuws bleef voor de lager geschoolden beperkt tot *La Cruz*, een Papiamentstalig blad met eenvoudige thema's en teksten.²³² Niet alleen de Volksbond, maar ook het door deze bond uitgegeven weekblad *La Union*, was feitelijk niet voor de mensen buiten de stad bedoeld. Statistisch gezien was de 'gewone man' daarmee een beperkte groep. Van de stedelijke bewoners (ca 45% van het totaal) behoorde in de jaren '30 circa 20% tot deze groep, ofwel circa 9% van de gehele bevolking.²³³

De katholieke initiatieven van Verriet stonden niet op zichzelf, maar pasten in de westerse katholieke beweging die in 1891 door het sociale encycliek *Rerum Novarum* tot ontwikkeling was gekomen. Hierdoor leek het Curaçaose apostolaat, met zijn zich uitwaaierende activiteiten en organisaties, een kopie van het Nederlandse katholieke leven. Deze vergelijking gaat echter niet helemaal op. In Nederland was de *Katholieke Actie*, net als de *Catholic Action* elders in West-Europa en Noord- en Zuid-Amerika, gericht op het activeren van leken onder leiding van de clerus met als doel om een katholieke samenleving tot stand te brengen en deze te versterken en ontwikkelen. Op Curaçao is dit, in elk geval in deze periode, niet het doel geweest. Alleen de stedelijke arbeidersklasse werd betrokken bij de activiteiten; voor de katholieke bevolking in de buitendistricten bleef het aanbod beperkt tot de eredienst, sacramenten en (in vergelijking met de stad beperkt) onderwijs. Van een ontwikkeling van de kerk als missiekerk naar een kerk gericht op sociale ontwikkeling, zoals door Vallier naar voren gebracht werd als een ontwikkeling passend bij de inzet van samenlevingsbrede initiatieven als die van de *Catholic Action*, was in deze periode op Curaçao daardoor geen sprake; de kerk bleef het karakter houden van een missiekerk.

Op Curaçao maakte een groot deel van de bevolking geen deel uit van de nieuwe initiatieven. In de buitendistricten had zich geen verenigingsleven gevormd, en werd in de jaren '30 geen netwerk van katholieke organisaties tot ontwikkeling gebracht. De consequentie hiervan was dat de bewoners hier - de blanke *shons* (plantage-eigenaars) uitgezonderd - op grote afstand tot het seculiere én religieuze gezag leefden. Hier was de ontwikkeling van de samenleving als *civil society* uiterst rudimentair. Als in de buitendistricten al sociale interacties gericht op een gezamenlijk belang plaatsvonden, of indien er sprake was van wederkerigheid gebaseerd op vertrouwen, dan was dat binnen een eigen en relatief besloten kring. De samenwerking binnen deze oikos-verbanden hadden overwegend betrekking op dagelijkse levensbehoeften; uit niets blijkt dat in deze periode in dit deel van de samenleving sprake was van een maatschappelijk of politiek gerichte organisatievorm.

Olie, kerk en arbeid

Met de opkomst van de industrie ontstonden nieuwe maatschappelijke belangen en verhoudingen, niet alleen voor de bevolking en het bestuur, maar ook voor de kerk en het bedrijfsleven. Redelijk snel na vestiging van

de Bataafse Petroleum Maatschappij vonden de katholieke kerk en de raffinaderij elkaar en legden zij de basis voor een constructieve verstandhouding. De man die als kwartiermaker namens de BPM naar Curaçao was uitgezonden, oud-marineman kapitein P. Jansen, rapporteerde in mei 1916 uitvoerig hoe de relatie met de geestelijken op Curaçao tot stand was gekomen. Enkele priesters besloten begin 1916 tot een eerste on-aangekondigd bezoek aan de nog zeer kleine raffinaderij. Vanuit de stad namen ze de veerpont die ze vanuit de St. Annabaai naar de raffinaderij in het Schottegat - het binnenwater dat uitmondt in zee - bracht. Een succes werd dit spontane bezoek niet; na een uiterst korte kennismaking werden de priesters weer op dezelfde boot gezet waarmee ze gekomen waren.

Het effect van deze koele ontvangst was volgens Jansen direct merkbaar. In de katholieke pers verscheen binnen afzienbare tijd een negatief artikel over de druk op de werknemers om ook op zondag te moeten werken. Dit was voor de maatschappij een onwelkome ontwikkeling, aangezien de kans op staking in deze periode volgens Jansen reëel was. 'All the time rumours reached me of our labourers being discontent and planning of strikes etc.'²³⁴ Een brief van een priester volgde, met het verzoek om een nieuw bezoek te brengen aan de katholieke werklieden. De deur ging nu wel hartelijk open en aan het bezoek dat volgde nam zelfs de bisschop deel. De raffinaderij beloofde tijdens dit bezoek alles in het werk te stellen om het geestelijke leven van de werknemers te respecteren en waar mogelijk te ondersteunen. 'After this there were no more strikes or planned strikes and only nice articles about the Bataafsche in the local newspapers', besloot Jansen zijn relaas.²³⁵

De inzet van de katholieke kerk voor de lokale werknemers was in de eerste jaren na de vestiging van de raffinaderij beperkt.²³⁶ In de loop van de jaren '20 kreeg de relatie tussen kerk en raffinaderij een ander karakter: in ruil voor een bijdrage van priesters aan de werving van werknemers van buiten het eiland werd een katholieke kapel aan het bisdom geschonken.²³⁷ Dit gebeurde op initiatief van monseigneur Vuylsteke met instemming van het hoofdkantoor van de raffinaderij in Den Haag.²³⁸ Ook gouverneur Brantjes was bij de regeling betrokken.²³⁹ Uit brieven van het vicariaat aan CPIM blijkt het op initiatief van de kerk zélf te zijn dat een locatie van de kapel op het terrein gezocht werd 'zo dicht mogelijk bij de verblijven des arbeiders.' De reden hiervoor werd kort toegelicht: 'Staat de kapel buiten uwe terreinen dan zal het niet doenlijk zijn de omwonende bevolking te weren.'²⁴⁰ Met deze 'omwonende bevolking' werden mensen

bedoeld van een lagere sociale klasse. De strikte scheiding in etniciteit en klasse was kenmerkend voor de aanpak van de raffinaderij, en werd klaarblijkelijk door de kerk onderkend en gesteund. In het verlengde van de bouw van de Isla kapel kwam al snel een nieuwe samenwerking tot stand tussen CPIM en het vicariaat voor de bouw van een kerk en school in Grootkwartier.²⁴¹ Hiermee faciliteerde de raffinaderij haar arbeiders uit de lagere klasse. Voor de kinderen van de employeés - de hogere klasse - werd in 1930 de Schoolvereniging Negropont opgericht, die passend onderwijs zou bieden als voorbereiding op vervolgonderwijs in Nederland.

De samenwerking tussen bedrijfsleven en bisdom bleef niet hiertoe beperkt. Kennelijk was er ruimte voor het bedrijfsleven om de bisschop te laten bemiddelen en viel er met hem te onderhandelen, niet alleen over financiële zaken, maar ook over het beïnvloeden van katholieke burgers ten gunste van een bedrijf. In 1928 probeerde de Curaçaose zakenman Charles Maduro vanuit zijn kantoor in New York een lans te breken voor zijn Amerikaanse zakenpartner Pan American Petroleum Transport & Co. Dit bedrijf had een belang bij de arbeidsvoorziening voor de nieuwe raffinaderij op Aruba en wilde graag de op Curaçao werkzame Arubanen repatriëren. Op verzoek van Cooke deed Maduro een beroep op de apostolisch vicaris om de onder hem ressorterende Arubaanse geestelijken te bewegen de Arubaanse arbeiders op Curaçao hiertoe te overtuigen.²⁴² Maduro sprak in zijn brief over 'een zeer aangename relatie die tussen uwe Doorluchtigheid en onze firma bestaat', hetgeen hij nog onderstreepte door te verwijzen naar zijn neef Abraham 'Brim' Maduro, die onlangs op Curaçao was en daar de apostolisch vicaris 'in goeden welstand heeft gelaten.'

Maduro was ervan overtuigd dat in zijn huidige voorstel sprake was van een wederkerig belang, aangezien de 'aanwerving van de [...] zich buiten Aruba bevindende inboorlingen, ook in het voordeel uwe kerk zal zijn, aangezien uwe gemeente hierdoor zal worden vermeerderd.' Ook voor de Amerikaanse zakenman Cooke was het kennelijk niet ongebruikelijk om tot zaken te komen met geestelijken: dat was hij in andere vestigingsgebieden van zijn bedrijf zo gewend. Dit wederzijds voordeel zou direct worden geconcretiseerd: mocht de repatriëring slagen, dan zou de maatschappij zorg dragen voor de bouw van een kapel op of in de nabijheid van de Arubaanse raffinaderij. Op Aruba gebeurde het inderdaad zoals de zakenlieden het hadden aangegeven: het merendeel van de Arubanen is gerepatriëerd²⁴³ en het bisdom kreeg een kapel.²⁴⁴

Dat de kerk een actieve rol had in de maatschappelijke machtsverhoudingen wordt bevestigd door het feit dat afstemming en onderhandeling met bestuur en bedrijfsleven klaarblijkelijk geaccepteerde opties waren voor alle partijen. De betrokkenheid bij de nieuwe industriële arbeidersklasse vanuit de kerk heeft zich niet direct vertaald in concrete acties ter bevordering van hun levensstandaard of arbeidsrechtelijke positie. Eerder was de strategie vanuit de kerk gericht op de instandhouding van de bestaande sociale relaties. Een nadere beschouwing van de rol van de kerk bij de havenstaking in 1922 illustreert dit goed. Het verloop van deze staking, die eindigde met geweld en vier doden, laat zien hoe de maatschappelijke verhoudingen en belangen feitelijk lagen in de jaren '20, en hoe weinig flexibiliteit daarin mogelijk of wenselijk geacht werd. Het belang dat de kerkleiding diende was het veiligstellen van de sociale orde; een rol die Lukes schaart onder de derde machtsdimensie.²⁴⁵

De aanleiding van het conflict in de haven in 1922 vormde de aankondiging van een loonsverlaging. Tussen deze mededeling in februari en de geplande invoering op 1 april dreigde voortdurend escalatie, desondanks vond er geen overleg plaats om een conflict te voorkomen. Het aanbod van de gouverneur om te onderhandelen was afgeslagen omdat deze als beschermheer van de RK Volksbond²⁴⁶ niet voldoende onpartijdig werd bevonden. Aanvankelijk trok de RK Volksbond samen op met vakbondsleider Felix Chakutoe, en sprak de bond zich uit voor een minder eenzijdige opstelling van het bedrijf jegens zijn werknemers. Toen de RK Volksbond daarop echter zélf de rol van bemiddelaar aannam, ging hij niet op de bres staan voor een hoger uurloon, maar zette in op een bedrag onder het door de stakers vereiste. Voor de arbeiders was dit onaanvaardbaar. Het conflict sleepte maanden voort; beide partijen hielden vast aan hun standpunt. De werkgevers konden zich deze uitloop permitteren doordat zij arbeiders uit Venezuela hadden aangetrokken die wel tegen het lagere tarief werkten.²⁴⁷

Na een gewelddadige uitbarsting op 17 juli 1922 en daaropvolgend ingrijpen van het garnizoen en de politie werd op 18 juli in een bespreking bij de gouverneur, waarbij alle partijen aanwezig waren, een afronding gerealiseerd. Van overeenstemming was geen sprake. De arbeiders moesten weer aan het werk, tegen slechtere condities dan voorheen. Deze tarieven bleven overigens nog tot in de jaren '40 gehandhaafd. De arbeiders bogen voor het gezag en voor het gegeven dat, zoals de kritische krant *Voz di Pueblo* na afloop als een droog feit vermeldde, in 1922 arbeiders

feitelijk geen recht hadden om een ander loon te eisen.²⁴⁸

Voor de positie van de katholieke kerk bleef de staking niet helemaal zonder gevolgen. Veel bootwerkers onttrokken zich, zo stelt Aart Broek, aan de leiding die eerder nog van de kerk uitging, met name omdat de kerk 'nadrukkelijk tegen demonstraties van enigerlei aard was.'²⁴⁹

Contact tussen bevolking en kerk

De komst van de industrie en de groei van de bevolking legden na 1915 een behoorlijke druk op de religieuze congregaties. De wijze waarop het contact tussen kerk en bevolking plaatsvond, werd na 1920 sterk beïnvloed door de komst van de Zusters van Schijndel. Zij werden aangetrokken om het katholieke onderwijs op de scholen in de buitendistricten en op de niet-betaalde scholen in de stad te versterken. Door hun komst konden de andere onderwijscongregaties zich volledig toewijden op het werken in de stad.

Het meeste contact dat de katholieke kerk in de vooroorlogse decennia had met de volwassen bevolking verliep via het onderwijs. Alleen wanneer er iets aan de hand was, zo vertelde zuster Jeanne d'Arc Donkers, een Zuster van Schijndel die vanaf 1920 in Santa Rosa werkte, werd dit doorgespeeld naar de pastoor.

'In die tijd hadden we nog geen huisbezoek, ook hier niet, dus we maakten nooit iets in het gezin mee. Als er iets was dan gingen ze voor school naar de zusters maar over persoonlijke dingen zullen ze naar de paters gegaan zijn. Over moeilijkheden in het gezin en het huwelijk. In onze tijd... het was allemaal nog zo primitief. Als er moeilijkheden waren dan kwamen de moeders met een touwtje [bedoeld wordt een zweepje, MG]. Daar [dus bij de fysieke afstraffing, MG] stonden wij dan bij. Zo was Curaçao. De paters hadden ook een touwtje. Wij niet.'²⁵⁰

Ook zuster Brigida van Noorwegen bevestigde dat er minimaal contact was tussen de religieuzen en de ouders van de kinderen, waarbij zij wees op het belang van de kwekeling als intermediair:

'Daar [met de ouders] was weinig contact mee hoor, ze waren al blij dat ze geholpen waren. Ik heb op Santa Rosa geen contact met de ouders gehad, dat heb ik niet meer meegemaakt. Ik ben in 1937 naar de stad gegaan. [...] Er waren inlandse dames die als vierderangers bij ons

werkten. Die konden dan wel helpen met het contact met de ouders.²⁵¹

De betrokkenheid van de volwassen bevolking bij de parochie en bij de religieuzen in de buitendistricten was in deze periode relatief beperkt. Alhoewel de religiositeit in de statistieken hoog was, rond de 85% van de bevolking was katholiek, laat een combinatie van gegevens zien dat regelmatig persoonlijk contact tussen priesters, religieuzen en de volwassen bevolking in de buitendistricten voor een meerderheid uitzonderlijk was.

In de welkomstbrief die frater Aurelianus in 1920 schreef aan de eerste groep Zusters van Schijndel gaf hij aan dat het bezoek aan de mis in de kerk van Santa Rosa - een flinke parochie met een grote school - doordeweeks circa 40-60 communicanten betrof. De overige missen, inclusief die op zondag, werden vrijwel alleen door leerlingen en religieuzen bezocht.²⁵² In 1925 woonden 19.287 mensen in de buitendistricten. De scholen - allemaal katholieke LO-A scholen - werden bezocht door 2.469 kinderen, dat is 12,8% van de bevolking in de districten.²⁵³ Bij deze kinderen hoorden naar schatting circa 800-900 ouders of verzorgers, dat is slechts 4-5% van de bevolking in het buitendistrict. Het contact dat de aan het onderwijs verbonden religieuzen in de buitendistricten hadden met de volwassen bewoners zal niet ver boven dit percentage uitkomen.

Als we in ogenschouw nemen dat het kerkbezoek in de buitendistricten zeer beperkt was, en eveneens nauwelijks voor rekening van de mannen kwam, kan de conclusie niet anders luiden dan dat het daadwerkelijke reguliere contact tussen geestelijken, religieuzen en volwassen bevolking in de buitendistricten in deze decennia zeer beperkt is geweest, vermoedelijk onder de 10%. De overige bewoners hadden dit reguliere contact niet, wat inhield dat zij alleen in hun jeugd enkele jaren katholiek onderwijs kregen, en daarna bij bijzondere gelegenheden zoals doop, begraven en wellicht de paasplicht, naar de kerk gingen en in contact stonden met geestelijken.

Het contact van de bevolking met de instellingen werd belemmerd door de leefomstandigheden in de buitendistricten. Het grootste deel van de bevolking leefde hier niet in de woonkern die zich had gevormd rond kerk en school, maar wijdverspreid over een uitgestrekt heuvelachtig landschap. Door beperkt beschikbaar transport en de klimatologische omstandigheden was dit bestaan relatief geïsoleerd. Dit had uiteraard ook gevolgen voor de kinderen, die te voet naar school moesten vaak op grote afstand van hun huis. Vervoer was er tot ver in de twintigste eeuw niet,

ook geen schoolbus op de hoofdwegen. Voor de kinderen in Band'abou was het niet ongebruikelijk om twee tot drie uur lopend onderweg te zijn van huis naar school.²⁵⁴

Deze omstandigheden waren na de afschaffing van de slavernij al generaties lang nauwelijks veranderd. Van een doelbewuste strategie gericht op de pacificatie van de bevolking en het behoud van harmonie - wat 'zachte macht' in de benadering van Nye en Lukes impliceert - is niet echt sprake geweest. Ook wat betreft 'bekering' en het bevorderen van kerkgang werden weinig activiteiten ontplooid.

'Er kwamen heel weinig mannen in de kerk. Als een jongen school afhad en hij bleef thuis dan had de kerk afgedaan. Ze wisten niet beter, ze waren heel weinig ontwikkeld. Er waren allerlei sekten, maar dat gaf geen strijd. Ze kwamen ook naar onze schooltjes die kinderen, maar dat was in de stad. In de buitenwijken was iedereen katholiek. Je hoefde ook niemand te bekeren, want ze waren allemaal katholiek. Gedoopt. Van de sekten hadden we heel weinig last.'²⁵⁵

Veel aanleiding om in deze relatie onderhuidse weerstand bij de bevolking te vermoeden, zoals Nye suggereert, lijkt er op basis van deze observatie niet te zijn. De interactie met de bevolking was relatief beperkt en gemoedelijk.

Helemaal zonder initiatief ten aanzien van deze beperkte interactie met de arme achterhoede bleef de kerk echter niet. In de parochie van Santa Rosa werd in mei 1928 een mannenvereniging opgericht, naar het model van een vergelijkbare organisatie - de Liga - in de stad. Doel was het structureel betrekken van de mannen bij de kerk, waarbij het eenmaal per maand bijwonen van de eucharistie als minimumverplichting voor de leden werd gesteld. Bij de start schreven 102 mannen zich in, maar enkele jaren later was een groepje van 30 mannen over. 'Ze vertrouwen de zaak niet en willen liever vrij blijven om te doen wat ze niet laten willen', noteerde de parochiale kroniekschrijver.²⁵⁶

Een mogelijk strijdpunt tussen bewoners en kerk vormde de geloofsbeleving op Curaçao. De Nederlandse priesters en religieuzen hadden veel moeite met het brede scala aan rituelen en gewoontes waar de Afro-Curaçaoënaars aan vasthielden en deden die af als 'bijgeloof'. Er zijn echter geen aanwijzingen dat tegen deze rituelen in deze periode hard is opgetreden. Een reden hiervoor zou kunnen zijn dat het mogelijk juist de

parochianen waren die meer op afstand leefden van de kerk die dit beleeden, maar hiervoor ontbreekt een concrete aanwijzing. Een andere reden zou gevonden kunnen worden in een grote oprechtheid van (katholiek) geloof en door de mate waarin de bevolking in staat was zich over te geven aan het gezag, waardoor er weinig te winnen viel met het bestraffen van bijgeloof. Dit is althans hoe zuster Jeanne d'Arc Donkers het heeft ervaren:

'Mensen hadden een diep geloof. 'Dios yudami. Dios ta grandi'. [God helpt me. God is groot.] Dat vloeide eruit. Een diep geloof hadden de mensen. Maar niet dat ze de godsdienst zo goed kenden. Dat kenden ze hier [in Nederland, MG] ook niet hoor, maar daar natuurlijk nog minder. Maar wel een grote eerbied voor het geloof en voor de geestelijkheid. En de zusters natuurlijk... oh dat waren heiligen! Het beleven van de godsdienst was sterk met kerst, en rond de heiligen. En er was natuurlijk veel bijgeloof, dat leefde heel sterk, dat was Afrika. Blauws, een koeiekop bij het tuintje, het meenemen en aan het doodskleed prikken van een speldje, op nieuwjaarsdag het hele huis met wierook reinigen. Schreeuwen bij een dode, ook weer voor het verdrijven van de geesten.'²⁵⁷

Deze relatief milde houding ten opzichte van de eigen gewoontes en rituelen van de bevolking stond in schril contrast tot de mate waarin de kerk als instituut haar regels, normen en waarden aan de gelovigen probeerde op te leggen. Een formeel canoniek verbod stond op het aanhangen van de vrijmetselarij.²⁵⁸ Dit betrof een universeel verbod, dat op Curaçao in deze periode vanuit de geestelijkheid zeer werd benadrukt. Wie zich had bezondigd aan ontrouw aan de kerk diende bij het tonen van berouw een document te tekenen in bijzijn van de bisschop, alvorens weer in de parochie opgenomen te worden. Dat gold ook voor diegenen die een overstap hadden gemaakt naar een evangelische kerk. Evangelisten van nieuwe kerken, door de katholieke kerk 'sekten' genoemd, waren in deze periode overwegend in de stad actief.²⁵⁹ Dat een dergelijk overstap niet incidenteel voorgekomen is lijkt geconcludeerd te kunnen worden uit het feit dat een 'herintredingsformulier' voorbedrukt in het Papiamentu aan de pastoor ter beschikking stond.²⁶⁰

Een ander formulier dat ingevuld moest worden in het bijzijn van de bisschop of zijn vertegenwoordiger betrof een huwelijk tussen een katholiek en een protestant. Voor deze huwelijken moest dispensatie gevraagd worden in Rome. Getuige de stapel ingevulde formulieren

aangetroffen in het archief kwam dit op grote schaal voor. De komst van protestantse raffinaderij-medewerkers uit landen als Suriname en de Bovenwinden lijkt een belangrijke impuls gegeven te hebben aan gemengde huwelijken. In dit geval diende de protestantse huwelijkspartner - meestal was dit de man - ervoor te tekenen dat deze een katholiek leven van zijn vrouw niet in de weg zou staan en dat hij instemde met de katholieke opvoeding van toekomstige kinderen.²⁶¹ Een gevolg hiervan was dat de stedelijke katholieke middenklasse zich via deze huwelijken uitbreidde.

Met name ten aanzien van gezinsrelaties en ouderschap werd het canoniek recht onverbiddelijk toegepast. Tot 1951 kon een onwettig kind wel gedoopt worden, maar golden diverse beperkingen. De doop mocht niet op zondag, niet samen met wettige kinderen en niet na zonsopgang of voor zonsondergang plaatsvinden. Ook feestelijke rituelen als het aansteken van kaarsen en het luiden van de klok bleven achterwege.²⁶² Deze voor de moeder negatieve consequenties van ongehuwd moederschap had echter weinig effect, in die zin dat er geen verschuiving zichtbaar werd in de mate waarin het door de kerk ongewenste gedrag plaatsvond. Van de Woestijne concludeert in zijn studie dat het de kerk niet goed lukte om de magisch-religieuze denkbeelden te bestrijden en katholieke waarden te doen internaliseren bij de bevolking.²⁶³ Abrahams-Van der Mark veronderstelt in haar dissertatie *Yu'i mama* (1969) dat de katholieke kerk op Curaçao grote invloed gehad moet hebben op de bevolking, maar wijst er tegelijkertijd op dat niet met cijfers is aan te tonen dat het aantal huwelijken door de invloed van de kerk is toegenomen.²⁶⁴ Deze positieve correlatie werd wél zichtbaar toen de olie-industrie het huwelijk als samenlevingsvorm ging belonen in de vorm van secundaire arbeidsvoorwaarden, zoals huisvesting en pensioen.²⁶⁵

Uit deze ontwikkeling kan afgeleid worden dat de katholieke bevolking het vermogen had om de toepasbaarheid, en misschien ook de juistheid, van een door de kerk gepresenteerde norm te relativiseren. Ondanks de ogenschijnlijke trouw aan het kerkelijk gezag in deze periode, die tot uiting kwam in het volgen van de sacramenten als doop en vormsel en het nakomen van de paasplicht, bleek de bevolking ook op grote schaal in staat om de richtlijnen van de kerk selectief te absorberen. Waarschijnlijk vrijwel elke katholiek die trouwde, trouwde in de kerk, maar dat sloot concubinaat niet uit, althans niet zolang dat geen directe financiële gevolgen had. Eenmaal getrouwd hadden de echtlieden, maar ook een kind van

getrouwde ouders, het vele malen makkelijker in het bereiken van doelen dan een kind van een ongehuwde of gescheiden, moeder. Hiermee werd het beschavingsoffensief krachtig doorgevoerd binnen de katholieke middenklasse.

Bij de stedelijke katholieke middenklasse bestond een hoge mate van acceptatie ten aanzien van de kaders en regels die door de kerk aan de bevolking werden opgelegd. Die vanzelfsprekendheid werd met name in het onderwijs ervaren, waar cognitieve vorming hand-in-hand ging met morele vorming, sociale ontwikkeling en het werken aan discipline. Auteur Jules de Palm schrijft in zijn in 1986 verschenen memoires *Kinderen van de Fraters* hierover:

‘Onze ouders hadden zo’n grenzeloos vertrouwen in de fraters dat zij onze vorming graag aan hen overlieten. De moeders hadden er geen enkel bezwaar tegen dat de fraters de hiaten opvulden temeer daar de vaders in het opvoedingsproces een marginale rol speelden en veelal bij voorbaat accoord gingen met wat het gezag voorschreef.’²⁶⁶

De scheidslijn tussen afhankelijkheid en dankbaarheid zal bij de ouders, die vaak zelf weinig of geen onderwijs hadden genoten, dun zijn geweest. Dat betekende niet dat er geen kritiek was, ook niet bij de leerlingen zelf. Onderling spaken zij over dit soort zaken, zo stelde Serapio Pinedo (1922), maar dit leidde niet tot openlijke aanklachten, want: ‘niemand zag hoe ze dat zouden kunnen veranderen.’²⁶⁷ Wat daarbij in de buitendistricten een belangrijke rol speelde was dat er überhaupt heel weinig perspectief was voor veel kinderen. Zij leefden relatief geïsoleerd, met een structureel gebrek aan werk en hadden als gevolg hiervan weinig middelen. Dit maakte hen in grote mate afhankelijk van externe factoren, zoals de hulp van anderen. Ook voor kennis van alles wat buiten hun eigen directe levenssfeer viel, waren zij in grote mate, zo niet geheel, afhankelijk van de kleine groep geestelijken en religieuzen van wie zij vorming ontvingen. Toegang tot niet-katholieke kranten of boeken zal voor de meeste jongeren buiten de middenklasse niet bestaan hebben.

In de sterk veranderende samenleving van de late jaren ’20 bezocht schrijver Jules de Palm het St. Thomascollege, een katholieke ‘betaalde school’ waar in alle klassen lesgegeven werd door bevoegde leerkrachten. In zijn memoires geeft hij een levendig beeld van deze samenleving in verandering. Het feit dat zijn school grensde aan een katholieke gratis school,

het St. Vincentiuscollege²⁶⁸, droeg bij tot de jonge ontwikkeling in het bewustzijn van een klassenverschil. Tussen de kinderen van deze scholen, zo vertelt De Palm, was geen enkel contact. 'Het heeft lang geduurd voordat het tot me doordrong dat armoede beschouwd werd als een soort pek waarmee je maar beter niet om kon gaan.'²⁶⁹ Kennelijk waren niet alleen de kinderen in de beleving van de bovenklasse hier anders, ook de methoden van onderwijs weken af:

'Soms hoorde je er ook een belletje gaan en de hele klas keihard schreeuwen; GOD ZIET MIJ! Ik heb nooit begrepen waar dat nou goed voor was. Het was daar toch al een raar zootje, vond ik: sommige van die pikzwarte jongens kwamen op blote voeten naar school met de schoenen in de hand, die zij pas aantrokken als ze de klas binnen gingen. Op de speelplaats speelden ze ook altijd blootsvoets. Ze zagen er trouwens allemaal zo armoedig uit, met van die verstelde kleren aan.'²⁷⁰

Een tijdgenoot is de Curaçaose kunstschilder Hipólito Ocalia (1916-1984). Zijn jeugdherinnering werd in 1981 vastgelegd in een boekje uitgegeven door het Curaçaosch Museum.²⁷¹ Ocalia groeide op in het buitendistrict aan de oostzijde van het eiland, op loopafstand van de school van Montaña. Zijn relaas geef ik hier in grote delen weer, omdat het een indrukwekkend inkijkje geeft in de leefomstandigheden in de buitendistricten, het regime op de scholen en het effect daarvan zowel op het kind als op de omgeving.²⁷²

'Ma nanse na ana 1916 23 di Julio. [...] Tempu cu ma jega na edat di bai school, tabata dat di 7 ana. Wel cu e baimentu school aki a kostami masta sota tur mainta, komo cu mi no kera bai school i laga mi tapadera di bleki na cas. Ora cu ma sigi bai ma bin costumbrá, pero a keda mes un kos komo cu mi cabes no keda tuma lesnan di ningun sorto di som. Ta pinta mi ta pinta den tur sentido. Mi tabata kome sota malamente tur dia. Mi sinta den promé klas 2 ana sin jefrou nan a saca nada for di mi. Ni mi tampoko na a saca nada for di mi. Ni mi nomber mi no a sinja scirbi. Asina despues di e 3 ana, nan a pasa mi un pasá te den di tres klas caminda cu ta ser nan ta duna les. Ser nan tabata bati mi cu un palu di leele. Nan tabata hinka mi den un bodega sucú for di 3 or di atardi te mitar di 7 or di anochi. Ora cu nan sakami mi ta kore grita jora te kas. Ora cu mi jega cas, nan te bolbe batimi.

Tabata duel mi pero ta para mes nada no ta para den mi cabes. Mi ke sinja pa mi no hanja sota pero tabata lastima, cu bon cu mi ta lubidá tur kos prome cu 3 menit cu nan sinja mi. Asina ma bin cuminsá huí school, ke meen cu mi ta Sali cas pa bai school i mi ta keda sin bai i subi mondi. [...] Asina ma keda komo algun dia, i tur dia mi ta baha for di e seru nan net ora cu school ta kaba i mi ta brua den nan bini kas. Riba un bon dia pastoor Van der Paver²⁷³ a bin blo den su waha cu su cabai. I etabatin dos mucha Rubiano seca dje. Un jama Chinu i e otro jama Dominiko. Aki mi mama cu mi tata a sa cu mi tin luna cu mi no ta bai school. Aki pastoor a papiami pa mi bini katisashi cu masha cariño. E promé diamars cu mi i mi ruman a bai e katisashi, nos no por a kontestá su pregunta di 3 debino persona cu e a puntra nos. Pa tal motibo e pastoor a duna nos tur dos un ala di sota di garoti di palu di leele na su smaak i nos a Sali na un sorto di kareda, cu esta nos a Sali cu e porta di school. Cuel cu mi tata mester bai cu un tio di mi su manisé pa drecha e porta. Resultado di e saki ta cu nunca mas e school no a mira mi pia den nan.²⁷⁴

'Ik werd op 23 juli 1916 geboren. [...] Ik was zeven toen ik naar school moest. In het begin kreeg ik elke morgen een pak slaag omdat ik mijn dek-sel [van een bliken trommel, als tekengerei, MG] niet wilde thuislaten. Na een tijdje aanvaardde ik de nieuwe situatie, maar het maakte niet veel verschil omdat ik de rekenlessen niet begreep. Eigenlijk wilde ik alleen maar zoveel mogelijk tekenen en als gevolg daarvan kreeg ik elke dag een flink pak slaag. Ik zat twee jaar in de eerste klas, zonder dat de juffen in staat waren iets uit me los te krijgen. Ik kon trouwens ook niets uit hen loskrijgen. Ik leerde zelfs niet eens mijn eigen naam te schrijven.

Na het derde jaar tenslotte lieten ze me naar de derde klas overgaan, waar de nonnen lesgeven. Daar waren de straffen nog strenger. De nonnen sloegen me met een 'pal'i lele' [stok], waarna ze me van 's middags drie tot zeven uur 's avonds in een donkere kelder stopten. Als ze me er dan uit lieten rende ik schreeuwend en huilend naar huis, om daar nog eens een pak voor m'n broek te krijgen. Ik vond het allemaal erg vervelend en probeerde wel m'n best te doen maar het leek wel of niets van wat ik leerde in mijn hoofd bleef zitten. Ik wilde leren, zodat ik ook niet meer geslagen zou worden maar hoe ik ook mijn best deed, ik vergat alles weer binnen drie minuten nadat ik het geleerd had. Uiteindelijk begon ik de school te mijden. Ik ging van huis alsof ik naar school ging, maar in plaats daarvan

ging ik naar buiten en zwierf rond in de heuvels. [...] Ik hield dit vrij lange tijd vol, terwijl ik ervoor zorgde precies op het moment dat de school uitging uit de heuvels terug te zijn, zodat ik samen met de andere kinderen naar huis terugkeerde. Op een dag echter kwam pater Van der Paver in zijn koetsje naar ons huis. Er waren twee Arubaanse jongens - Chinu en Dominiko - bij hem en hij vertelde mijn ouders dat ik al sinds maanden niet op school was geweest. Hij was overigens erg aardig tegen me en vroeg me de catechismuslessen te volgen. Maar de eerstvolgende dinsdag toen mijn broer en ik naar die les gingen, konden we de vraag van de pater wie de heilige Drie-eenheid was niet beantwoorden. En daarom begon hij ons zo stevig met een 'pal'i lele' af te rossen. We renden zo hard weg dat we bij het verlaten van de school de deur beschadigden, die de volgende dag door mijn vader en oom gerepareerd moest worden. Het uiteindelijke gevolg was dat ik nooit meer naar school ben teruggeweest.²⁷⁵

Uitingen van kritiek

Het openlijk uiten van kritiek op de rol, de houding of het handelen van priesters of religieuzen werd door katholieke Curaçaoënaars in deze decennia nog zeer weinig gedaan, althans nauwelijks in tastbare vormen die bewaard zijn gebleven. Tot ver in de jaren '20 had maatschappijkritiek een sterk indirect karakter; alleen toespelingen en bedekte vormen van kritiek zijn bekend, zoals in de vorm van humor, liedjes en banderita's.²⁷⁶ Meer publieke en directe uitingen van kritiek die bewaard zijn gebleven dateren van eind jaren '20 en uit de jaren '30, maar ook hier gaat het om een fenomeen van beperkte omvang.

Vanaf 1922 werd onder redactie van enkele paters Dominicanen *La Union* uitgegeven, het weekblad van de RK Volksbond. In het tijdschrift was veel ruimte voor kunst, cultuur en literatuur. De literaire auteurs deelden de overtuiging dat zij met hun bijdragen een didactisch doel dienden, gericht op de intellectuele, morele en sociale verheffing van de Afro-Curaçaose bevolking.²⁷⁷ Toen zich in de jaren '30 in de stad onder de meer progressieve monseigneur Verriet ook op literair vlak een 'modern apostolaat' ontwikkelde, gaf de kerk via haar krant *La Union* een platform aan lokale schrijvers voor de plaatsing van literaire Papiamentstalige teksten. Ook dit gaf een podium aan kritische geluiden.

Eén van de auteurs die vanaf de jaren '20 aan de krant bijdragen leverde was Willem Kroon. Zijn stukken, die in de eerste verschijningsjaren de katholieke moraal uitdroegen, veranderden in de

jaren '30 van toon. Al in 1930 haalde hij in *La Union* flink uit naar de geestelijkheid:

'Ik weet al geruime tijd dat de clerus de 'negers' en 'armen' voor een verzameling nullen houdt en wij de clerus alleen dienen om zijn macht in stand te houden.'²⁷⁸

Volgens Broek was hetgeen Kroon verwoordde 'naar alle waarschijnlijkheid niet een zeer persoonlijke opvatting, maar een op dat moment nog nauwelijks openlijk uitgesproken ongenoegen van een groeiend aantal katholieke Curaçaoënaars.'²⁷⁹ Dat Broek hier het woord nauwelijks gebruikt, heeft een reden. Een jaar eerder was een zeer kritisch pamflet verschenen met de titel: *Ignorancia o educando un pueblo* [onwetendheid of de vorming van een volk], van Pedro Pablo Medardo de Marchena (1899-1968).²⁸⁰ De Marchena was kritisch naar de hele samenleving, inclusief de grote volksmassa die de achterstand en onderdrukking passief onderging. Daarbij zou hij volgens letterkundige Aart Broek geïnspireerd zijn door het werk van Marcus Garvey waarmee hij tijdens een reis naar de Verenigde Staten in aanraking was gekomen.²⁸¹ De Marchena hield zich bezig met de instituties en patronen die ongelijkheid in stand hielden. Hij wees op de beperkte mogelijkheden voor persoonlijke ontwikkeling voor Afro-Curaçaoënaars en hun afwezigheid in hogere maatschappelijke posities, waarbij hij geen twijfel had over de oorzaak:

'Kende tin culpa cu nos ta falta tur es Rangonan alto, necesario pa duna prestigio na raza negra? [...] Ta es hombernan blanco I wowo blauw, cu ta parce muher na nan forma di bestir, cu ta pertenece na dos Patria diferente, es decir Roma I Hulanda, ta nan tin culpa di es situacion atraza di Corsouw, awor ku nos pueblo di color, ta goza di casi cuater generacion for di Emancipacion.'²⁸²

'Wie is er schuldig aan het ontbreken van onze Afro-Curaçaoose mensen in de hogere maatschappelijke posities, die zo hard nodig zijn om het zwarte ras aanzien te geven? [...] Die blanke mannen met blauwe ogen, die op vrouwen lijken door hun manier van kleden, die zowel Rome als Nederland als vaderland hebben. Zij zijn schuldig aan de achterlijke toestand van Curaçao, terwijl de gekleurde bevolking nu al bijna vier generaties

van de afschaffing van de slavernij geniet.'²⁸³

De Marchena stopte na dit eerste pamflet niet met publiceren, later gaf hij nog twee ongedateerde kritische pamfletten uit: 'Mi carta pastoral' [Mijn pastorale brief] en 'Mi segunda carta pastoral' [Mijn tweede pastorale brief] en in 1934 het pamflet 'Muher i vida moderna' [De vrouw en het moderne leven].²⁸⁴ Het leverde hem de reputatie op van iemand die een gevaar voor de samenleving kon worden en die daarom door de autoriteiten in de gaten werd gehouden. In 1933 schreef gouverneur Van Slobbe in een notitie aan de minister over de aanwezigheid van 'onrijpe elementen' in de samenleving die probeerden 'vat op de massa' te krijgen.²⁸⁵ Dit had duidelijk ook betrekking op De Marchena.

Aanwijzingen dat het standpunt van De Marchena openlijk steun kreeg vanuit de samenleving, zijn niet gevonden; daarentegen bestaan er wel enkele uitingen van publieke verontwaardiging jegens hem. In een anonieme repliek die verscheen in *La Cruz* werd De Marchena afgedaan als iemand die enorm overdreef.²⁸⁶ Op de kwestie van ras of andere vormen van ongelijkheid die door De Marchena waren benoemd werd in het ingezonden stuk niet ingegaan. Ook andere replieken, zoals een anonieme reactie in *La Cruz*, twee ingezonden brieven van Jacobo Hernandez in *La Union* en een gedrukte repliek van de onderwijzer J. Muller, gingen niet inhoudelijk in op de verwijten, maar gaven uiting aan afschuw over de respectloze aanval die De Marchena durfde te doen op de kerk.²⁸⁷

In 1935 werden kort achter elkaar twee ingezonden brieven in *La Prensa*²⁸⁸ geplaatst waarin de opstellers zich zeer kritisch uitten ten aanzien van het gedrag van een pastoor. Onder de kop "Opgepast katholieken" beschreef Enrique Moesker het gedrag van de pastoor van Santa Maria tijdens een begrafenis, dat hij aanstootgevend vond. De pastoor wilde eerst betaling zien, voordat er begraven kon worden, en had geen begrip voor de haast die de familie had om eerst te begraven, aangezien het al schemerde. Hij beschreef dit incident kort, om er vervolgens een veel bredere boodschap aan te verbinden:

'E Sta Religion Católica no ta maloe ma ta nos mes ta tuma e abuso ridiculonan ei na Muy Referendo Pastoor [...] Mi ta triste pa nos mes, religion catolica ta duna otro religion forza contra nos religion catolica mes, no ta bon pa nos mes. [...] Católiconan (esta di parta di cunucu) biba bosonan fé, abri bosonan wowo weita kiko ta pasando koe boso mi amigonan.'²⁸⁹

‘De katholieke kerk is niet slecht maar wij zelf accepteren het ridicule misbruik van de Hooggewaardeerde Pastoor [...] Ik heb verdriet om onszelf, want zo versterkt de katholieke kerk de positie van andere kerken, en dat is niet goed voor ons. [...] Katholieken, en ik doel hier op die uit de kunuku²⁹⁰, leef je geloof, maar open je ogen en zie wat er met jullie gebeurt mijn vrienden.’

Kort hierna verscheen opnieuw een kritische ingezonden brief met hetzelfde karakter: een incident over een onprettige opmerking van de pastoor - in dit geval over de kleding van een dame tijdens een doopplechtigheid - werd met veel uitingen van verontwaardiging gepresenteerd. Net als in de brief van Moesker was het incident slechts een aanleiding om een groot statement te maken. De anonieme auteur vroeg de redactie om plaatsing van zijn brief:

‘sperando koe esaki lo por resultá na restriccion di padernan catolico su brutalidad bien conoci pa henter pueblo di nos isla, koe hopi tempo caba ta mas koe cansá e indigná di casosnan semejante koe diariamente ta toema lugar den nos gremio catolico.’²⁹¹

‘in de hoop dat dit zal resulteren in het terugdringen van de brutaliteit van de katholieke paters, bekend bij iedereen op het eiland, en die we al lange tijd moe zijn en waarover we verontwaardigd zijn omdat vergelijkbare zaken dagelijks plaatsvinden in katholieke kringen.’

Of inderdaad sprake was van een verontwaardiging die bij ‘iedereen op het eiland’ bekend was, en die zo ervaren werd, lijkt overtrokken. In de stad echter was wel sprake van een groep die, zoals in het volgende hoofdstuk zal blijken, in de loop van de jaren ’30 in toenemende mate uiting gaf aan ongenoegen.

2.4 Ontwikkeling van de samenleving

De groei van de industrie bracht voor een deel van de bevolking in de jaren ’20 niet direct verandering, maar wel het perspectief van vooruitgang. Met

name de lichtgekleurde middenklasse in de stad kwam op verschillende wijzen in aanraking met modernisering, waardoor een verlangen naar participatie in de hogere segmenten van de samenleving voor de hand lag. De raffinaderij had daarmee in de jaren '20 en '30 niet alleen een materiële impact op het eiland, maar ook een niet-materiële.²⁹²

Kansen en ongelijkheid

Een duidelijk gezamenlijk belang van kerk en raffinaderij bestond uit het bevorderen en garanderen van de sociale orde.²⁹³ Dat de handhaving van de sociale orde voor de raffinaderij van groot belang werd geacht, blijkt uit de organisatie die zij heeft opgezet. Deze was volledig gebaseerd op een doordachte sociaaleconomische stratificatie op basis van klasse en etniciteit.²⁹⁴ Dit had in de eerste plaats tot gevolg dat een strikte scheiding werd doorgevoerd tussen de werklieden en employees. De laatstgenoemde groep bestond uit de leidinggevenden, hoger geschoolden en het geschoolde kantoorpersoneel. Deze employees en de overige werknemers werden fysiek van elkaar gescheiden gehouden. Zo mochten alleen employees gebruikmaken van bepaalde recreatieve voorzieningen en van de goed geoutilleerde toiletten. Daarnaast werd de werving en tewerkstelling sterk door etniciteit bepaald. CPIM nam consequent bepaalde bevolkingsgroepen aan voor een bepaald type werk. Zodoende ontstond een matrixorganisatie waarbinnen minimale interactie was tussen etnische groepen.²⁹⁵

Voor de Europese Nederlanders en beter opgeleide migranten die de hogere posities op de raffinaderij bekleedden, werden vanaf eind jaren '20 speciale wijken gebouwd, waaronder het meest prestigieuze Julianadorp en de iets minder luxueuze, maar nog steeds hoog in aanzien staande wijk Emmastad. De wijken werden uitgerust met moderne faciliteiten, zoals een eigen elektriciteitsnetwerk en sport- en recreatievoorzieningen, maar ook met bewaking aan de poort. Deze luxe, gecombineerd met de fysieke afzondering, had een welbewust geïntroduceerde uitstraling: een nieuwe elite had zijn intrede gedaan op het eiland.

In zijn studie *Curaçao zonder/met Shell* (1982) laat Jeroen Dekker zien dat niet alleen de participatie in de economische stijging als gevolg van de nieuw gevestigde industrie ongelijk verdeeld was, maar ook de verbetering van de levensstandaard als gevolg daarvan. Materiële verbeteringen zoals watervoorziening werden in eerste instantie gericht voor de witte bovenlaag ter hand genomen. Op soortgelijke voet ontwikkelde zich ook

de gezondheidszorg.²⁹⁶ Hier was wel sprake van een verbetering, maar niet primair met de brede bevolking voor ogen. Dat een aanzienlijke discrepantie bestond in het niveau van zorg en hygiënische voorzieningen die verschillende bevolkingsgroepen ontvingen is zichtbaar in de aanhoudend hoge zuigelingensterfte in de buitendistricten.²⁹⁷

Voor het protestantse sanatorium in de stad kwam enige verlichting toen CPM in 1921 een samenwerkingsverband aanging. Hierdoor kon efficiënter gewerkt worden, bijvoorbeeld door het gezamenlijke gebruik van apparatuur.²⁹⁸ Nadat het personeel in de jaren 1924-1927 in omvang sterk was toegenomen, vond de raffinaderij het niveau van de kwaliteit van zorg echter niet langer verantwoord. In 1927 kocht ze een groot aandeel in het sanatorium, waarmee zij niet alleen een kapitaalinjectie gaf, maar ook haar zeggenschap uitbreidde.²⁹⁹ De overwegend katholieke volksklasse bleef aangewezen op het St. Elisabeth Gasthuis.

Voor de laaggeschoolde arbeiders die een baan hadden verworven bij de raffinaderij werden woonvoorzieningen gecreëerd in de nabijheid van het Schottegat, het centraal gelegen op het eiland binnenwater, waar de industrie zich omheen had gevestigd. De Curaçaoënaars die hier naartoe verhuisden waren afkomstig uit leefomgevingen waar sprake was van een grote mate van onderlinge afhankelijkheid, zoals in de buitendistricten. Om deze reden noemt socioloog Peter Verton deze wijken, zoals Suffisant, Grootkwartier en Muizenberg, een 'symbool van toegenomen onafhankelijkheid'.³⁰⁰ Enige relativering is echter op zijn plaats. De groep lokale arbeiders die in deze eerste decennia bij de raffinaderij in een dienstverband aan de slag ging was relatief klein. Op het hoogtepunt van haar arbeids-populatie, eind 1929, werden door de CPIM ruim 10.000 werknemers geregistreerd. Slechts 1765 werknemers (16,2%) waren oorspronkelijk afkomstig van Curaçao.³⁰¹ Op een bevolking van 44.344 was dat 4%.

Naast de opkomende industrie was een andere mogelijkheid om vooruit te komen een carrière in het onderwijs. Het onderwijs op de *skolnan por nada* werd overwegend verzorgd door lokale onderwijsassistenten die aangeduid werden als 'kwekeling'. Vrijwel alle kwekelingen gingen op de scholen van de zusters werken; alleen jonge vrouwen kwamen hiervoor in aanmerking. De hiervoor geselecteerde leerlingen werden vanaf 1918 opgeleid aan het St. Martinusgesticht in de stad. Bij de plaatsing op een school na afloop van de opleiding ging de voorkeur uit naar inzet in de eigen wijk.³⁰²

Het worden van kwekeling betekende een kans op persoonlijke ontwikkeling, financiële vooruitgang en waarschijnlijk ook enige status binnen de gemeenschap. Een opgave van de school van Santa Rosa voor 1932 laat zien dat de salarissen van de kwekelingen op jaarbasis tussen fl. 650,- en fl. 840,- bedroegen.³⁰³ De vierderangers verdienden tussen fl. 1200,- en fl. 1470,- per jaar en het hoofd, een derderanger, fl. 2325,- per jaar. In deze opgave hebben alleen de kwekelingen Curaçaose achternamen, zoals Con en Francisca, alle derde- en vierderangers hebben Nederlandse namen. Dit stemt overeen met de indruk verkregen uit de briefwisselingen vanuit deze school aan het moederhuis, waarin incidenteel wordt gesproken over een kwekeling die probeerde de vierderangs bevoegdheid te verkrijgen, hetgeen in de jaren '20 zelden lukte.³⁰⁴

Van structurele sociale mobiliteit - dus van een beweging naar een hogere klasse en hogere-inkomensgroep - was voor deze groep vrouwelijke kwekelingen geen sprake. In de opzet van de selectie en opleiding tot kwekeling lag in elk geval tot in de jaren '50 ook geen ideaal besloten om een maatschappelijke carrière mogelijk te maken. De kwekelingen werden als 'hulp' beschouwd, behaalden zelden een hogere rang, traden niet toe tot de beroepsgroep en werden geen lid van een onderwijsbond. Door het streven van plaatsing in de eigen wijk was het systeem ook relatief gesloten.

Bij de mannelijke onderwijzers was de situatie iets anders. Alleen religieuzen en in Nederland opgeleide leerkrachten beschikten in deze periode over een hogere bevoegdheid.³⁰⁵ Tot deze groep van in Nederland opgeleide leerkrachten behoorde een aantal Curaçaose mannen, zoals Enrique Goilo, Pieter van Koetsveld, Nechi Pieters en Tirso Sprockel, allemaal afkomstig uit de katholieke middenklasse. Ook voor deze groep, die voor de Fraters van Tilburg ging werken, betekende een carrière in het onderwijs geen wezenlijke sociale stijging. De jonge mannen waren overwegend of uitsluitend afkomstig uit de middenklasse en waren in het bezit van een mulodiploma; hierdoor was het vinden van een goede baan op hun niveau ook buiten het onderwijs voor deze groep in deze periode geen probleem.³⁰⁶ Het beroepsperspectief in het onderwijs had zodoende, anders dan in de regio, op Curaçao geen wezenlijke betekenis als structureel instrument voor sociale mobiliteit, althans niet in deze decennia.³⁰⁷

Dat sprake was van beperkingen in sociale mobiliteit voor bepaalde groepen bleef in deze periode niet onopgemerkt. Het pamflet van De Marchena uit 1929 bracht op dit punt enkele feitelijke zaken naar

voren die meer inhoudelijke repliek zouden hebben verdiend. Zijn opmerkingen over ongelijkheid en beperkte sociale mobiliteit overstegen het niveau van een aanklacht en gaven concrete onderbouwing:

'Cuminza bo conta es añanan di Libertad , cual ta suma Sesenta y Seis, i kita for di bo wowo e panja cu nan a mara bo wowo nan [...] anto tira un bista riba e Colonia Inglesnan i Surinam, tambe mes victima di Esclavitud ku Corsouw i cuminza conta es gran numero di Hombenan di Consideracion i Titulo ku ta forma un ehercito di inteligencia, hende nan sabi manera Doctornan, Hueznan, Abogadonan, Ingenieronan, Etc, tur es hendenan cubri cu es Cuero Pretu, Neger Puru, i compara nos Corsouw awor camina tin riba 20.000 hende pretu i alrededor di 35.000 di Color, i bo no ta hanja ni un 100 parti di 1 por Ciento o sea 3 (Tres) hende cu tin tal grado i pa bisa mihor ainda den algun di es puestonan ta dos sol ta jená cu uno (1) i di es otronan ningun. Huzga mi querido Lector i kita bo brel di Ciego i bo ta mira cuantu Civiliza nos Hendenan di Color ta.'³⁰⁸

'Begin eens met de jaren van vrijheid, welgeteld zesenzestig jaar, onder ogen te zien en haal de doek voor uw ogen weg [...] en bekijk de Engelse koloniën en Suriname, net als Curaçao slachtoffer van slavernij, en tel het grote aantal mannen van aanzien en met titels dat een leger van intelligentie vormt, wijze mensen als artsen, rechters, advocaten, ingenieurs enzovoorts. Zij hebben allen een zwarte huid, zijn volbloed negers. Vergelijk ons hedendaags Curaçao, waar 20.000 zwarte mensen en ongeveer 35.000 kleurlingen wonen, daarmee en u zult nog geen honderdste deel van 1 procent ofwel drie (3) mensen tegenkomen, die een dergelijke graad hebben, om nog nauwkeuriger te zijn, van dergelijke hoge posten worden er maar twee vervuld door elk één kleurling en verder niet één. Oordeel zelf, mijn geachte lezer, doe uw blindenbril af en u zult zien hoe beschaafd onze gekleurde mensen zijn.'³⁰⁹

Inderdaad was het aantal landskinderen op Curaçao met een hogere opleidingsgraad op één hand te tellen. De verwijzing die De Marchena hier maakte was in de eerste plaats naar Dr. W.Ch. de la Try Ellis (1881-1977), gepromoveerd jurist, in 1917 benoemd tot lid van het Hof van Justitie op Curaçao en van 1929 tot 1934 president van het Hof. De ander was John Horris Sprockel (1892-1970), hoofd van de Openbare Hendrikschool en

onder andere voorzitter van de Staten van Curaçao van 1938 tot 1945. Naast deze twee mannen - geen van beiden 'volbloed negers' zoals De Marchena dat stelde, maar 'lichtgekleurd' - waren er geen andere gekleurde landskinderen die een dusdanige opleiding hadden genoten en daarmee waren doorgestroomd naar de hogere klassen.

In Suriname was dat wel het geval; hier vormde zich in de negentiende eeuw een groep Afro-Surinaamse bevoegde leerkrachten. Al in 1912 probeerde een bevoegde leerkracht, J.H.N. Polanen, een stap verder te gaan om de hoofdakke te halen, hetgeen hem ook lukte.³¹⁰ Daarmee liep Suriname vele tientallen jaren voor op Curaçao, waar de Afro-Curaçaose leerkrachten pas in de jaren zestig en zeventig doorstroonden naar de hogere rangen.³¹¹ Ook de uitspraken van De Marchena ten aanzien van de Britse gebieden waren op feiten gebaseerd. Al waren ook deze koloniën niet vrij van uitsluitingsmechanismen, door een beurzenstelsel konden jaarlijks een beperkt aantal getalenteerde kinderen ongeacht hun afkomst op gerenommeerde universiteiten terechtkomen en carrière maken, hetgeen ook gebeurde.³¹²

Stigmatisering: een vicieuze cirkel

Op de scholen in de buitendistricten was het onderwijs vanaf de jaren '20 in handen van de Zusters van Schijndel. In de praktijk hadden de kinderen op scholen in de districten in de lagere klassen alleen te maken met kwekelingen, en in de hogere klassen met vierderangers en religieuzen. De school die de eerdergenoemde Hipólito Ocalia in de jaren '20 bezocht, die van Montaña, was aanvankelijk van de Zusters van Roosendaal, maar werd begin jaren '20 overgenomen door de Zusters van Schijndel. In een in 1979 afgenomen interview met zuster Brigida geeft zij een schets van deze school:

'In ik denk de jaren '30 verving ik in Montaña het hoofd op een zogenaamde A-school. Daar waren helemaal geen vakken als geschiedenis, dat was echt heel laag-bij-de-grond. Toen zaten wij nog niet in de stad, wij hadden alleen nog de buitenscholen. Ja, de Fraters niet te na gesproken, maar die wilden alleen in de stad - mag ik eigenlijk niet zeggen. [moet hard lachen] Dus de zusters kregen de scholen in de kunuku. Dat was de wildernis. Het viel me op toen ik daar kwam, dat de kinderen toch zo lui waren. Toen zei ik dat eens tegen het hoofd van de school. Je moet niet vergeten, zei Jeanne d'Arc, die jongens zijn al vroeg met de geiten

uitgestuurd. Ze waren al moe als ze in de school kwamen. Met als gevolg dat er niet veel animo bij zat. Bij de meisjes was het iets beter.³¹³

Uit de archivalia, interviews en egodocumenten met betrekking tot het onderwijs in de buitendistricten in deze periode komt overwegend het beeld naar voren van uitzichtloosheid en moedeloosheid. De leerlingen moesten veel barrières overwinnen en een groot doorzettingsvermogen hebben om een maximum van zes jaren onderwijs op een zeer beperkt niveau te genieten. Niet alleen de door het KomMissieMemoires (KMM) project geïnterviewde Zusters van Schijndel, maar ook de vele brieven die in deze periode naar het moederhuis zijn geschreven, getuigen van een overwegend zorgelijk beeld ten aanzien van de ontwikkelingsmogelijkheden van de lokale bevolking.

Tot 1953 bestond krachtens de wet het overgrote deel van het personeel op alle *skolnan por nada* uit kwekelingen en vierderangers. Dit waren overwegend lokaal geworven jonge vrouwen. De vraag dringt zich op of die keuze werkelijk alleen samenhang met een gebrek aan middelen en geschikt personeel. Het begrijpen en het in het gareel houden van de kinderen viel de Nederlandse zusters, zo blijkt uit hun correspondentie met het moederhuis, veelal zwaar. De hulp van de lokale kwekelingen en vierderangers was klaarblijkelijk niet alleen goedkoop, maar ook essentieel. Dit waren de door de Zusters van Roosendaal opgeleide lokale krachten, die weliswaar niet, of niet op een hoog niveau, bevoegd waren, maar wel zoals Zuster Jeanne d'Arc het stelde 'invloed hadden op de kinderen en overwicht'.³¹⁴

In het kader van dit onderzoek zijn vijf oudere bewoners van Band'abou en Band'ariba geïnterviewd, waarbij is gesproken over het onderwijs dat zij in de jaren '20 en '30 hebben ontvangen.³¹⁵ Voor hen was hun school 'de school van de zusters', al kregen ze in de lagere klassen les van 'juffrouwen'. Volgens geen van de geïnterviewden was er verschil in aanpak tussen de juffrouwen en de zusters. Alle leerkrachten spraken Nederlands en waren zeer gedisciplineerd; orde was heel belangrijk. De kwaliteit van het onderwijs werd als goed beschouwd, alhoewel dat oordeel later in het leven soms bijdraaide, zoals bij Pablo Pinedo (1913): 'Op school vertelden ze ons niets, alleen catechismus. Pas toen ik ouder werd begon ik mij te realiseren dat deze leraren en priesters waarschijnlijk zelf niks wisten'.³¹⁶ Dit scherpe oordeel is uitzonderlijk. Over het algemeen spraken oudere geïnterviewden met waardering over het genoten

onderwijs. Met name discipline werd door geïnterviewden genoemd als belangrijke bagage die zij op de katholieke scholen hadden meegekregen. Ook had het op hen als kind indruk gemaakt om uit hun eigen omgeving te zijn en op school in een nieuwe wereld te stappen.

Door de inzet van de lokale kwekelingen was het onderwijs in de buitendistricten voor de leerlingen laagdrempelig, maar het bleef mede hierdoor ook op een relatief laag niveau. Dat maakt het onderwijs op zich echter niet tot de belangrijkste oorzaak van de beperkte ontwikkelingsmogelijkheden; dat lag eerder in het sociale systeem dat het onderwijs omringde. De mate waarin het denken over, en de aanvaarding van, de veronderstelde inherente beperkingen van de Afro-Curaçaose bevolking heeft bijgedragen aan het instandhouden van beperkte mogelijkheden tot ontwikkeling moet niet onderschat worden. *Onze missiën in Oost- en West-Indië* schreef in 1919 over de scholen in de buitendistricten:

‘De negers hebben graag met de Zusters te doen en de zwarte krullenkopjes houden veel van de “Soeurs”, de arme stumpertjes brengen graag eens een kleinigheidje mee voor “Soeur”, een ei of een klein zakje zout is in hun oog een prachtgeschenk. Het leven van de Zusters op die buitenparochies is waarlijk een Missieleven in den vollen zin des woords. Het afmattend tropisch klimaat, armoede en ontbering van allerlei aard, het gemis van al het genoeglijke en vertroostende, dat het gemeenschappelijk leven in het klooster te genieten geeft, de traagheid, de lusteloosheid en de geringe bevattelijkheid der negerkinderen, de verplichting het onderwijs te geven in het Nederlandsch, dat den leerlingen een vreemde taal is, die zij buiten de school niet hooren, ziedaar eenige der dingen, die den last zwaar en den arbeid uiterst moeilijk maken.’³¹⁷

Wanneer nu dit propagandamateriaal van de missie vergeleken wordt met het relaas van Ocalia en dat van de brieven die de zusters naar het moederhuis schreven, wordt een consistentie zichtbaar in zowel de woordkeuze, de opgeroepen beelden als in de aannames ten aanzien van de omstandigheden. Op 9 oktober 1932 schreef zuster Maria aan Moeder-Overste in Schijndel:

‘Ik heb nog altijd ’n 40 kinderen in de zesde klas [...] Lastig zijn ze niet en de roede heb ik ook nog niet hoeven te gebruiken, maar vergeetachtig zijn ze verschrikkelijk. Als je ze iets zegt dan nemen ze dat goed aan en ze

maken naar 't schijnt dan ook goede voornemens, maar een oogenblik later zie je niets meer van al die goedigheid. Een groot geduld is erbij nodig.'³¹⁸

Een paar maanden later tekende zuster Wilhelmina op:

'Het zijn geen kinderen zoals in Holland, dat ondervinden we maar al te goed. Het volk is hier over het algemeen lui en laksch. Men kan de kinderen ook bij het minste werk niet alleen laten.'³¹⁹

Ook zuster Waltrudis maakte de vergelijking met Nederland, en zag de achterstand als een gegeven:

'[...] want u begrijpt dat 't leeren hier veel meer moeite kost dan in Holland. 't Zijn toch leuke zwartjes, er zijn er van goede huishoudens, maar nog meer van echte rommel.'³²⁰

In de klaarblijkelijk vigerende beeldvorming hadden de kinderen uit de districten niet alleen een ontwikkelingsniveau dat nog ver achter was, ook hadden zij niet veel aanleg voor leren. De moeilijke omstandigheden, zoals de onbekendheid met de Nederlandse taal, werden wel genoemd, maar in de eerste plaats werd het geringe bevattingsvermogen, de slechte concentratie en het slechte geheugen toegeschreven aan hun aanleg en afkomst. De schoolprestaties bleven achter, waardoor de verwachting ten aanzien van een mogelijke structurele verbetering laag bleef en niemand aanleiding zag om te investeren in een structurele verbetering. Hiermee werd een vicieuze cirkel decennialang in stand gehouden.

In het *Koloniaal Verslag* 1925 werd de problematiek van de beperkte schoolgang aangestipt, die volgens het verslag het gevolg was van het ruime aanbod van werk. De koloniale verslaggeving legde niet alleen direct de schuld bij de bevolking, ook werd geconcludeerd dat deze bevolking de investering in onderwijs feitelijk niet waard was:

'Door het ontijdig verlaten van de school, een verschijnsel, dat toeneemt naarmate er meer gelegenheid wordt gesteld om reeds vroegtijdig te gaan verdienen, beantwoorden de uitkomsten van het onderwijs bij de meerderheid der leerlingen niet voldoende aan de geldelijke offers, die ten behoeve van het onderwijs worden gebracht, noch ook aan de inspanning van het personeel, dat te vergeefs klaagt over dit ontmoedigend verschijnsel.

Zijn er onder de bevolking percentsgewijze nog veel analphabeten, dan is het in hoofdzaak daaraan te wijten, dat de groote massa te kort voordeel trekt van het onderwijs en de school verlaat vóór dat de leerstof blijvend is opgenomen.’³²¹

Tegenover dit dominante beeld van stigmatisering, achterstand en de instandhouding van een laag verwachtingspatroon, staan enkele voorbeelden van individuen die kansen zagen en die deze aangrepen om vooruit te komen. In de praktijk betekende dit dat zij hun eigen omgeving of zelfs het eiland moesten verlaten.

Het eerste voorbeeld is dat van ‘E.Q.’, geboren in 1908 in de wijk Silberie. In 1992 sprak antropoloog Rose Mary Allen met hem. In zijn relaas wordt zichtbaar dat autonome ontwikkelingsdrang zeker bestond, maar dat sprake was van een hoge mate van afhankelijkheid. In dit geval speelde de plantage-eigenaar, de shon, waar de familie van E.Q voor werkte een cruciale rol, en daarnaast het feit dat het eiland zelf weinig opties voor opleiding of werk bood.³²²

‘E.Q.: Shon tabatin hopi poder. Nan a eksigí pa mi kita skol promé ku mi tempu pa mi traha na nan lugá na Otrobanda.

R.A.: Traha komo kiko?

E.Q.: Traha komo nan kriá. Mi a kere ku si mi bai Punda (stat), nan ta mandami skol. Despues mi a kuminsá yora i mi no tabata ker keda serka e shon. E shon a bisami, nò, bo tin ku keda. Mi a bai, bai traha serka un bas di karpinté. Despues mi a bai for di e isla.’

‘E.Q.: De shon had veel macht. Zij lieten mij voortijdig de school verlaten zodat ik kon werken in hun zaak in Otrobanda.

R.A.: Wat voor werk?

E.Q.: Om te werken als bediende. Ik dacht dat als ik in de stad zou gaan werken, zij me naar school zouden sturen. Later heb ik daarom gehuild en wilde ik niet meer bij de shon blijven. De shon zei me, nee, je moet blijven. Ik ben weggegaan en ging werken op een timmerwerkplaats. Later heb ik het eiland verlaten.’

De hoop die E.Q. had op meer onderwijs in de stad, en die ijdel bleek, werd voor Pedro Pinedo (1913) wel werkelijkheid.³²³ Anders dan E.Q.

hoefde Pinedo het eiland niet te verlaten voor nieuwe kansen. Nadat school in Barber voor hem was afgerond leefde hij naar eigen zeggen een 'zwervend bestaan' op Band'abou. Totdat hij besloot naar de stad te lopen - een wandeling van een dag - en bij een tante aan te kloppen voor onderdak. Eenmaal daar hing hij vaak rond op het St. Thomascollege, waar een vriend werkte als boekbinder. Dit deed hij net zo lang tot een frater ervoor zorgde dat hij op het St. Vincentius zijn opleiding kon vervolgen. Zijn ervaring laat zien dat vooruitgang mogelijk was. Hij was waarschijnlijk niet de enige, maar niets wijst erop dat er een substantiële instroom was in de B-scholen in de stad uit de A-scholen, of van de B-scholen naar de betaalde scholen.³²⁴ Begin jaren '30 lukte het Pinedo vervolgens om bij de raffinaderij te gaan werken, hetgeen ook weer uitzonderlijk was; pas vanaf eind jaren '30 ging CPIM op grotere schaal laaggeschoolde Curaçaoënaars aannemen.

In de praktijk moet Pinedo geconfronteerd zijn met het feit dat afkomst alles bepaalde, waarbij jongens als hij helemaal onderaan stonden. Over stigmatisering, tegenwerking of discriminatie sprak Pinedo niet tijdens ons interview; elke vraag daarnaar herleidde hij tot zichzelf: 'Als ik iets anders wilde doen vroeg ik erom.' Het werken bij de raffinaderij droeg onmiskenbaar bij tot persoonlijke groei, zelfverzekerdheid en een zekere mate van trots die ook andere 'vroege sociale klimmers' typeert.³²⁵

Kerk als gezagsdrager: invloed en effect

In de jaren '20 en '30 ontstonden nieuwe samenwerkingsvormen tussen overheid en katholieke kerk. Historicus Marit Monteiro geeft aan dat de nieuwe middenklasse hierin als doelgroep centraal stond. 'De overheid', zo stelt zij, 'had baat bij de pacificatie van een nieuw geschoolde middenklasse, die geleidelijk uitgroeide tot de ruggengraat van de Curaçaose samenleving.' Op zijn beurt had de apostolisch vicaris de overheidssteun hard nodig voor de missie en haar 'steeds verder uitwaaijende werkzaamheden.'³²⁶ Het beeld van de missie kreeg hiermee twee gezichten, maar het karakter veranderde niet fundamenteel: het bleef een op missie, en niet op sociale ontwikkeling, gerichte kerk.

Van buitenaf gezien was de Curaçaose katholieke kerk als missiekerk in de eerste plaats begaan met de activiteiten die zij verrichtte aan de onderzijde van de samenleving. Dit was en bleef strategisch gezien van groot belang; het aanzien in Nederland en de financiële steun die dit opleverde werd primair hierdoor bepaald. De omstandigheden in de

buitendistricten van Curaçao sloten aan op het verwachtingspatroon van een missiegebied, hetgeen strookte met de beeldvorming in Nederland. In 1919 werd in *Onze missiën in Oost- en West-Indië* daarover het volgende opgetekend:

‘Men stelle zich die Missieparochiën voor: een klein eenvoudig kerkje, een school, die door jongens en meisjes bezocht wordt; een huisje voor de priesters Missionarissen, een woninkje voor de Zusters, meestal slechts uit een zit- en een slaapvertrek bestaande, en een aantal negerhutten, soms in een groep bij elkander gebouwd en door een cactushaag omgeven, doch meestal zeer verspreid liggende over het eiland heen. De negers zijn arme, onbeschaafde lieden, afstammelingen van de in 1863 vrijgemaakte slaven. Hun taal is het Papiementsch, een mengsel van Spaansch, Portugeesch, Nederlandsch en Indiaansch; de beschaafde klasse op Curaçao spreekt Spaansch, Engelsch of Nederlandsch.’³²⁷

Dit beeld zal lange tijd op het netvlies gebrand zijn geweest van de Nederlandse katholieken, en getalsmatig was daar ook voldoende reden voor. In 1929 was de bevolking van Curaçao circa 45.000 zielen groot.³²⁸ Daarvan was circa 80% Afro-Curaçaos³²⁹, dat is 36.000 personen.³³⁰ Op dat moment werkten 1.765 Curaçaoënaars bij CPIM. De ‘nieuw geschoolde middenklasse’, inclusief de Curaçaoënaars die zich hadden kunnen opwerken in andere sectoren, zal optimistisch geschat misschien voor 4.000 zielen uit katholieke Afro-Curaçaoënaars hebben bestaan. Ter vergelijking: de katholieke betaalde scholen hadden begin jaren ‘30 circa 600 leerlingen en de RK Volksbond had in 1935 circa 3.000 leden.³³¹ Dat betekent dat op de totale bevolking van het eiland aan het eind van de jaren ‘20, begin jaren ‘30 nog minimaal 70% gerekend dient te worden tot de lagere volksklasse. Deze groep participeerde niet in de sectoren die vanaf 1920 in de lift zaten. Hooguit profiteerde deze klasse daar indirect van, bijvoorbeeld door een groeiend aantal banen in de huishouding van de midden- en bovenklasse. Ook woonde nog steeds circa 55% van de totale bevolking in de buitendistricten. Tot 1936 had de Nederlandse katholieke kerk in de kolonie nog volledig het karakter van een missiekerk. Door monseigneur Verriet ging na 1930 een nieuwe wind door het kerkelijk-maatschappelijk werk waaien. De Curaçaose Amado Römer, de wereldheer die in 1946 op Curaçao door monseigneur Verriet tot priester werd gewijd, zag in de apostolisch vicaris zijn grote voorbeeld en inspiratiebron. Römer wees in vele interviews en

publicaties consequent op de rol van Verriet als vernieuwer.³³² Hij zag in de aanpak van Verriet een breuk met het verleden, hetgeen hij als volgt samenvatte:

‘Vanaf de vorige [negentiende] eeuw heeft de kerk bepaalde, lichtgekleurde élite-families de hand boven het hoofd gehouden. Zij waren degenen die ook in de Sociëteit [de hogere klasse, MG] geaccepteerd werden. Verriet brak met de hele zaak. Hij ging met de gewone man om. Hij was tegen de hele gang van zaken, had een heel andere kijk op de kerk dan zijn voorgangers. Hij wenste geen hiërarchie, hij wilde zich ten dienste stellen van het volk.’³³³

Het volk dat na 1930 door het nieuwe apostolaat bereikt werd was de stedelijke arbeidersklasse. Dat is, zoals al eerder naar voren kwam, een andere groep dan de ‘achterhoede’ waar de Curaçaose missie ook nog in de twintigste eeuw haar bestaansrecht op baseerde, namelijk de Afro-Curaçaoënaars, in het model van Vallier de *campesinos* en de stedelijke armen. Deze groep Afro-Curaçaoënaars had in de jaren ’30 nog vrijwel dezelfde omvang, nauwelijks verbeterde leefomstandigheden en nog steeds zeer geringe kansen voor sociale stijging. De wijze waarop de kerk deze groep ondersteunde bleef in deze jaren ongewijzigd, namelijk primair gericht op de kinderen, via het onderwijs. Uiterst beperkt was voor deze doelgroep het aanbod van sociale activiteiten voor volwassenen en het huisbezoek.

In de jaren ’30 werd de focus van de kerkelijke activiteiten verlegd naar de stad. De toon en aanpak van de nieuwe apostolisch vicaris Verriet zal ongetwijfeld moderner geweest zijn dan die van menig geestelijke ‘van de oude stempel’, maar van een wezenlijke verwijdering tussen de twee was geen sprake; Verriet werkte constructief samen met katholieke sleutelfiguren. Duidelijk had Verriet, zoals we later nog sterker zullen zien, weinig op met elitisme. Toch kan niet onderbouwd worden dat de kerk in 1936 in zijn totaliteit een andere, bredere, rol in de samenleving speelde dan in 1915. Wél is duidelijk dat de katholieke kerk in 1936 een intensievere rol in de samenleving speelde dan enkele decennia eerder, met meer katholieke instellingen en activiteiten, en met meer financiële steun van het koloniaal bestuur.

Conclusie 1915-1936

Met de komst van industrie op Curaçao ontstond vanaf de jaren '20 een aanzienlijk maatschappelijk belang bij het bestendigen van de bedrijfsmatige en economische ontwikkeling, en bij de handhaving van maatschappelijke rust en sociale orde. Op diverse momenten speelde de kerkleiding een invloedrijke rol in zaken met betrekking tot de sociale ontwikkeling op het eiland, zoals in de havenstaking in 1922, bij de invoering van de nieuwe onderwijsverordening tussen 1919 en 1935 en bij de ontwikkeling van een netwerk van stedelijke verenigingen na 1930. In al deze gevallen was de apostolisch vicaris de initiatiefnemer, gesteund door enkele katholieke kernspelers zoals frater Radulphus of het katholieke Statenlid John Horris Sprockel. De paters, fraters en zusters stonden overwegend op afstand van de koloniale betrekkingen.

Vanaf 1930 versterkte de kerk haar focus op stedelijke activiteiten gericht op de nieuwe groep arbeiders in de middenklasse. Monseigneur Verriet stond open voor het zoeken van aansluiting bij deze bevolkingsgroep en toonde zich in zijn aanpak progressiever dan zijn voorganger Vuylsteke. Binnen de nieuwe organisaties was de ruimte voor inspraak of lekenparticipatie beperkt en bleef het karakter sterk bevoogdend. De activiteiten, zoals die van de Volksbond en de vakbonden, droegen uiteindelijk bij aan de instandhouding van sociale orde en het pacificeren van de nieuwe stedelijke middenklasse. Dit nieuwe apostolaat was daarmee een exponent van 'zachte macht', waarbij beïnvloeding gestalte kreeg door het versterken van de betrokkenheid bij de kerk en het aanbieden van vorming en informatie op katholieke grondslag.

Voor de instandhouding van sociale orde speelde niet alleen dit scala aan activiteiten, maar ook de onderwijsdifferentiatie een belangrijke rol. Deze differentiatie was tot stand gekomen met steun van zowel de kerkleiding als het koloniale bestuur, en was van cruciaal belang voor het grote bereik van de katholieke kerk op het eiland. Alhoewel er in deze periode meer ruimte ontstond voor persoonlijke ontwikkeling, met name voor een kleine groep geëngageerde katholieke jongeren in de stad, was er geen sprake van structurele bevordering van de ontwikkeling van lekenparticipatie of gerichte ondersteuning van sociale mobiliteit. Katholieke maatschappelijke participatie vond uitsluitend plaats onder auspiciën van de geestelijkheid.

Een aanzienlijk deel van de bevolking leefde in deze periode buiten de stad in omstandigheden die na de afschaffing van de slavernij

nauwelijks waren verbeterd. Het contact van de geestelijken en religieuzen beperkte zich hier tot de schoolgaande kinderen en een relatief kleine kring van volwassenen. Met het merendeel van de volwassen bevolking in de buitendistricten was zeer weinig contact. Deze relatief geïsoleerde bevolkingsgroep vormde geen risico voor de samenleving en was in deze periode geen doelgroep voor gerichte kerkelijke inspanningen. Datzelfde gold voor de stedelijke lagere volksklasse. De kerkelijke positionering op Curaçao sloot zodoende in deze periode geheel aan bij de missionaire fase in het ontwikkelingsmodel van Ivan Vallier. De volwassenen in de buitendistricten stonden niet alleen beperkt in contact met de geestelijken en religieuzen, maar evenzo met de zich moderniserende stedelijke samenleving. Tegenover deze geringe mate van aansluiting stond een relatief sterk intern sociaal verband, en een relatief grote vrijheid om eigen religieuze rituelen en gewoonten in stand te houden. Dit was geen uiting van het zich bewust onttrekken aan de kerkelijke normen, maar een gevolg van het geringe belang dat de kerk in deze periode had bij het beïnvloeden van het leefpatroon van dit deel van de bevolking.

Dat de mate van beïnvloeding van de leefwijze van deze Afro-Curaçaoënaars door de katholieke gezagsdragers beperkt is gebleven, is zodoende niet verwonderlijk. Met name ten aanzien van zaken rond huwelijksmoraal en gezinsvorming bereikte de kerk in de praktijk relatief weinig. Dit viel eens te meer op toen de raffinaderij en andere nieuwe bedrijven aan de huwelijksse staat materiële voordelen verbonden, met als gevolg dat bij deze groep een opwaartse trend zichtbaar werd in het aantal huwelijken. Ten aanzien van de stedelijke katholieke middenklasse betekende dit dat de kerk haar beschavingswerk met succes kon voortzetten, nu bovendien gesteund door het bedrijfsleven. Voor de lagere klassen buiten en aan de randen van de stad, die buiten deze invloedssfeer vielen, veranderde weinig. De katholieke bevolking was klaarblijkelijk goed in staat tot het selectief absorberen van normen, al naar gelang deze voordeel brachten. Impliciet verzet, in de terminologie van Tilly, kan dit niet genoemd worden, aangezien de druk die op dit deel van de bevolking door de kerk gelegd werd relatief gering was.

3 Globalisering en democratisering: 1936-1954

3.1 Inleiding: de Curaçaose samenleving rond 1936

Het *Curaçaosch Verslag* rapporteerde optimistisch over het jaar 1936. Na de economische terugval in de periode 1931-1933 was de situatie in de industrie geleidelijk weer verbeterd. Als gevolg hiervan nam de behoefte aan arbeid toe. Schulden konden worden afbetaald en het jaar werd met een positief saldo afgesloten.

De bevolking van het eiland Curaçao had op 31 december 1936 een omvang van 58.233; hiervan woonde 31% in het stadsdistrict. De beweging van mensen die uit de oude binnenstad naar nieuwe stadswijken verhuisden nam nu dusdanige vormen aan, dat het *Curaçaosch Verslag* van een 'uittocht' sprak.³³⁴ De enorme bevolkingstoename vanaf 1915 leidde tot veel bouwactiviteit. Niet alleen betrof dit huizen, maar ook infrastructuur en andere voorzieningen. Arbeiders, zowel voor CPIM als voor de scheepvaart, wegenbouw en huizenbouw, werden in deze jaren in toenemende mate aangetrokken van buiten het eiland. Kennelijk lag dit nog gevoelig; het verslag voerde ter verdediging aan:

'Dit verschijnsel wijst op een tekort aan inheemsche arbeiders. Zoveel mogelijk toch betrekken de maatschappijen hun los personeel uit de bevolking; voor sommige werkzaamheden wordt de voorkeur gegeven aan buitenlandsche arbeiders; voor montage en boekhouding heeft de Curaçaosche arbeidsmarkt of geen krachten meer beschikbaar of ontbreken deze tengevolge van onvoldoende opleiding.'³³⁵

De behoefte van bedrijven aan flexibiliteit bij de inzet van arbeid, en de angst voor een te grote afhankelijkheid van arbeiders, speelden een belangrijke rol op het eiland. Voor bedrijven was het beheersbaar houden van de kosten van arbeid een factor van cruciaal belang. Dit gaf regelmatig spanningen. Het jaar 1936 begon onrustig met stakingen, eerst van de chauffeurs en kort daarna onder de laaggeschoolde medewerkers van de raffinaderij, die een structurele loonsverhoging eisten. Formeel duurde deze staking bij CPIM slechts vier dagen, maar hierna bleven 'zeer vele'

arbeiders nog lange tijd van het werk weg en hield het conflict aan. Het *Curaçaosch Verslag* meldde hierover dat deze uiteindelijk wel weer waren aangenomen door de raffinaderij.³³⁶ Wat het niet meldde is dat achter deze maandenlange impasse een fundamentele maatschappelijke verandering schuilging: arbeiders kregen daadwerkelijk invloed. In 1936 gingen CPIM-arbeiders zich organiseren. Dit gebeurde op instigatie van de directie, die niet met medewerkers individueel wilde spreken maar met een vertegenwoordiging en daartoe een 'contactcommissie' instelde. Wie in deze commissie zitting had, bepaalde de directie zelf.³³⁷ Ontevreden met deze aanpak zocht een groep medewerkers hulp bij de oprichting van een eigen werknemersorganisatie op katholieke grondslag. Deze bond kwam er, met naast pater A.A.J.M. (Iraeus) de Bruyn ook een jonge net in Amsterdam gepromoveerde Curaçaose staatsjurist: Dr. Moises F. da Costa Gomez, in dienst als griffier bij het Hof van Justitie. Zijn sterke rol in de staking zou een dusdanige invloed hebben en krachtenverschuiving opleveren, dat zijn herplaatsing kort daarna naar St. Maarten algemeen als een verbanning werd aangemerkt.³³⁸

1936 was ook het jaar waarin vast kwam te staan dat een beperkte vorm van kiesrecht in het Gebiedsdeel Curaçao werd geïntroduceerd. Bij de verkiezingen in 1937 zouden 10 van de 15 leden gekozen worden, zij het door een zeer klein deel van de bevolking. De andere vijf werden aangesteld door de gouverneur. Dat in het staatsdeel gekozen was voor een voorzichtig begin met beperkt kiesrecht, zou te maken hebben met het matige enthousiasme onder de bevolking. In de *Beurs- en Nieuwsberichten* verscheen in april 1937 een artikel waarin werd aangegeven dat de aanstaande verkiezingen niet eens onderwerp van gesprek vormden:

'Pas langzaam aan zal het Curaçaosche volk dit thans aan haar geschonken stuk democratie gaan waardeeren. Wanneer inderdaad gesproken kan worden over een politiek leven in Curaçao, weten wij niet. [...] Zelfs mensen, die op het oogenblik nauw met het Curaçaosche gebeuren op de hoogte zijn, hebben den dag van 1 April [de dag dat de nieuwe Staat-regeling in werking trad, MG] niet bijzonder gewichtig gevonden. Ook bij hen ontdekte men een onverschilligheid en gematigdheid, die waarlijk verwonderlijk is.'³³⁹

3.2 Bestuurlijke verhoudingen

De invoering in 1936 van het beperkt kiesrecht voor het gebiedsdeel Curaçao luidde het begin in van de vorming van politieke stromingen en organisaties.³⁴⁰ De katholieke kerk nam hieraan deel door haar directe betrokkenheid bij de oprichting van de Katholieke Partij Curaçao (KPC) in januari 1936. Net als met de katholieke sociale activiteiten baseerde het vicariaat deze organisatie ook op het voorbeeld van de katholieke maatschappelijke organisatie in Nederland.³⁴¹ Helemaal gelijk was de situatie niet. In Nederland tekende de verzuiling in deze decennia het maatschappelijke veld vrijwel volledig, met als gevolg dat loyaliteiten en belangen in de samenleving consistent verdeeld en daarmee in grote mate voorspelbaar waren. Op Curaçao lagen de verhoudingen anders en was de samenleving door de voortdurende instroom van migranten volop in beweging.

Niet alleen door deze migratie, maar ook door de betrokkenheid van het Koninkrijk in de Tweede Wereldoorlog, brak voor Curaçao een periode aan die gekenmerkt wordt door de invloed van globalisering. Het eiland was door diverse aspecten van modernisering - op het gebied van communicatie en transport, maar ook handel - uit een eilandelijk isolement aan het komen. Ook in het dagelijks leven werd dit merkbaar en speelden belangen en invloeden van buiten het eiland een steeds prominentere rol. In deze paragraaf worden de veranderende bestuursverhoudingen in deze context van globalisering en democratisering nader onderzocht. Eerst wordt naar het maatschappelijk krachtenveld gekeken, en naar hoe kerkelijk gezag en koloniaal bestuur reageerden op de snel opeenvolgende veranderingen en uitdagingen. Vervolgens wordt naar de Ronde Tafel Conferentie van 1948 gekeken - een cruciale episode in de vorming van nieuwe naoorlogse bestuurlijke relaties, waarbij ook de katholieke kerk betrokken was. Tot slot wordt de institutionele positie van de Curaçaose kerk onderzocht die - zo zal duidelijk worden - in deze jaren flink onder druk kwam te staan.

Een veranderend krachtenveld

De verkiezingen van 1937 leverde de Katholieke Partij Curaçao een goede politieke startpositie op, met drie gekozen zetels voor de KPC naast twee katholieke door de gouverneur aangestelde statenleden.

Haar belangrijkste uitdager, de Curaçaose Politieke Unie (CPU), stond maatschappelijk sterk als verdediger van de Nederlandse belangen en de industrie, maar zij had een kleinere achterban. Op dat moment leverde dit gegeven nog geen grote bedreiging op, maar met een bevolking die voor ruim 85% uit katholieken bestond zou de invoering van het algemeen kiesrecht desastreus kunnen worden voor alle andere groeperingen. Dit vooruitzicht van een groeiend katholiek machtsblok bepaalde in belangrijke mate het politieke spanningsveld in deze eerste partijpolitieke jaren.³⁴²

De katholieke kerk reageerde op deze ontwikkelingen door haar inzet voor de groeiende arbeidersklasse te verstevigen. Vrij snel na de verkiezingen van 1937 werd besloten tot de oprichting van het Bureau voor Sociale Actie Curaçao, een initiatief van de apostolisch vicaris monseigneur P.J. Verriet. De leden van dit bestuur waren naast de voorzitter, pater de Bruyn, enkele prominente katholieken zoals het KPC-statenlid en voorzitter van de RK Volksbond J.H. Sprockel, enkele andere afgevaardigden van de RK Volksbond en twee afgevaardigden van de Arbeidersbond. Hieraan toegevoegd was het lid Mr. S.W. van der Meer.

Het verslag van de eerste vergadering van het Centraal Bestuur noteerde uit het openingswoord van de bisschop:

‘Ons doel is te komen tot een flinke arbeidersbeweging op Curaçao. [...] De goeie wil is een voorname factor, maar niet alles. Het prachtige resultaat van het werken der sociale organisatie blijkt o.a. uit het succes van de Kath. Partij bij de laatstgehouden verkiezingen; dit was alleen mogelijk doordat de mensen eenheid na streven en discipline hebben geleerd. Om nu voort te gaan, menen wij te moeten komen tot een dubbele organisatievorm, nl. de stands- en de vakorganisatie. [...] Boven stands- en vakorganisatie staat een Centraal Bestuur.’³⁴³

Het Centraal Bestuur kwam gedurende anderhalf jaar regelmatig bijeen. De verslagen van de bestuursvergaderingen geven een bijzonder inkijkje in hoe in deze jaren op Curaçao zaken geregeld werden. De lijnen tussen katholieke vertegenwoordigers en de gouverneur waren bijzonder kort. Dat bleek bijvoorbeeld toen in het bestuursoverleg in juni 1938 naar voren werd gebracht dat enkele jongens die net hun mulodiploma hadden behaald afgewezen waren bij de overheid, terwijl er wel behoefte was aan werknemers met dit diploma. ‘De motieven laten zich slechts raden’³⁴⁴, noteerde het verslag vaag. Waarschijnlijk werd hier bedoeld op

de achtergrond van de kandidaten; dit was door Sprockel en Martijn in 1935 ook al in de Koloniale Staten gesignaleerd.³⁴⁵ Of het hier ging om de 'Curaçaose herkomst', wat in 1935 de reden was voor de gesignaleerde achterstelling, of om meer specifieke etnische kenmerken, wordt niet duidelijk. Naar aanleiding van dit concrete incident in 1938 sprak John Horris Sprockel met de gouverneur en kon hij een maand later melden dat 'alles in orde' was; de jongens waren aangesteld door het gouvernement.³⁴⁶ Hier werd in de praktijk duidelijk dat de sociale mobiliteit van bepaalde groepen, zoals de statenleden hadden gesignaleerd, in deze periode vanuit de koloniale overheid beperkt, of op zijn minst afgeremd werd.

Het contact van de katholieke organisatie met de gouverneur was ook op een meer beleidsmatig niveau laagdrempelig en voor beide partijen effectief. In 1937 was de ontwikkeling van een lokaal overheidsapparaat in gang gezet. In dat kader verscheen in 1938 een voorbereidend rapport van Ir. R.A. Verwey over de sociale noden op het eiland.³⁴⁷ Direct kwam het Centraal Bestuur naar aanleiding van de observaties in dit rapport met de gouverneur tot concrete afstemming:

'De voorzitter deelt mede met den Gouverneur gesproken te hebben over het rapport van Ir. Verwey. De Gouverneur heeft toen alle medewerking³⁴⁸ toegezegd. Tevens werd door hem medegedeeld, dat er een katholiek zou komen aan het hoofd van de op te richten sociale afdeling. De secretaris, die later ook met den Gouverneur heeft gesproken, bevestigt een en ander. Het schijnt de bedoeling te zijn, een nieuw Departement op te richten, bestaande uit een sociale en uit een economische afdeling.'³⁴⁹

De ontwikkeling van sociaal en economisch beleid was een belangrijk onderwerp in het politieke debat dat zich in de loop van de jaren '30 ontwikkelde. Een tweede kwestie die in deze periode maatschappelijke en politieke aandacht kreeg was de monopoliepositie van de katholieke kerk in het onderwijs. Een eerste duidelijk signaal dat de katholieke positie niet onomstreden was, werd al in 1933 gegeven met de opening van de Willem de Zwijgerschool in de stad. Deze school voor lager onderwijs was met een startsubsidie van de overheid opgericht op initiatief van de Loge Igualdad, de oudste vrijmetselaarsloge op het eiland.³⁵⁰ Deze subsidie was mogelijk gemaakt door de nieuwe onderwijswet.³⁵¹ Een expliciet doel van deze school was in de herinnering van Henry Prince (1921), zelf afkomstig uit een protestants vrijmetselaarsgezin, een alternatief te bieden aan

mensen die 'geen zin meer hadden in de missiescholen', zoals hij het formuleerde. Als dat inderdaad het geval was, was het niet de eerste keer: ook de eerste privéschool op Curaçao werd in 1845 opgericht om tegenwicht te bieden aan het monopolie van de katholieke kerk in het onderwijs.³⁵² Prince voegde hier nog een vermoeden aan toe:

'Onze instellingen fungeerden misschien ook als middel om van de katholieke onderdrukking los te komen. Ik kan dat niet onderbouwen, maar ik denk dat dat wel heeft meegespeeld.'³⁵³

Deze vermeende 'onderdrukking' betrof het feit dat de gehele middenklasse, dus ook de protestanten en joden die zich geen betaald onderwijs konden permitteren, aangewezen was op de katholieke scholen. Alhoewel deze scholen een zekere mate van onafhankelijkheid moesten garanderen, voelden de niet-katholieke leerlingen zich toch aangekeken op hun niet-katholiek zijn. De Willem de Zwijgerschool voorzag kennelijk in een behoefte en werd een succes: het aantal leerlingen groeide snel, van 60 in 1933 naar 147 twee jaar later.³⁵⁴

Een andere onderwijskwesitie die in deze periode speelde betrof het vervolgonderwijs. Tot dat moment was goed onderwijs na afronding van de mulo alleen mogelijk in Nederland of in de regio. Vanaf eind jaren '30 werd gestart met de voorbereiding voor de oprichting van een lokale openbare HBS. De mogelijkheid dat Europa ontoegankelijk zou worden door oorlogsdreiging was hiervoor een belangrijke aanleiding, maar de wens reflecteerde ook de veranderingen in de Curaçaose samenleving.³⁵⁵ Hier wilde een groeiende middenklasse haar kinderen niet alleen naar een goede, neutrale en betaalbare middelbare school kunnen sturen, maar liefst ook nog tot de studietijd op het eiland houden.³⁵⁶

Deze ontwikkelingen resulteerden in de oprichting in 1941 van de eerste Curaçaose Algemene Middelbare School (AMS), die verder zou gaan onder de naam Peter Stuyvesantcollege. Weliswaar werd de katholieke kerk actief betrokken bij de oprichting van deze openbare school en werden ook afspraken gemaakt over de levering van katholieke docenten, toch was het initiatief expliciet gericht op het bouwen van een niet-katholieke instelling. In het monopolie dat de katholieke kerk op Curaçao al een eeuw had ten aanzien van onderwijs en de vorming van de bevolking, werden in deze oorlogsjaren de eerste scheuren zichtbaar.

Tijdens de Tweede Wereldoorlog kwam Curaçao in een vrijwel volledig isolement ten aanzien van Nederland terecht. Mede hierdoor kenden de jaren 1940-1945 op het eiland een sterke interne politieke dynamiek. Deze dynamiek voedde niet alleen het zelfbewustzijn, maar ook het verzet tegen de 'oude' heersende orde.³⁵⁷ Hiermee hing eveneens de opkomst van anti-Nederlandse sentimenten samen. Het politieke engagement van de meer kritische groeperingen werd bevestigd door de rede die Koningin Wilhelmina in december 1942 hield en waarin met de nodige voorzichtigheid zelfbeschikking voor de koloniale gebieden van het Koninkrijk in het vooruitzicht werd gesteld.

In dit klimaat werd in 1944 op Curaçao door Efraïm Jonckheer de Democratische Partij (DP) opgericht. Inhoudelijk weken de programma's van de Katholieke Partij Curaçao (KPC) en de DP niet veel van elkaar af; het verschil tussen de partijen lag in de achterban en in de stijl van aanpak. Waar de KPC de behoudende katholieke middenklasse vertegenwoordigde, was de DP een meer progressieve partij van blanke protestanten maar ook migranten, zoals Surinamers. Centraal in het partijprogramma van de DP stond het streven naar meer invloed van de bevolking op het bestuur. In haar partijblad *De Democraat* trok de partij fel van leer tegen het koloniale bestuur en tegen de invloedrijke en bevoorrechte positie van Europese Nederlanders (de makamba's) in de samenleving.³⁵⁸ Deze kwestie van de 'makamba's' op het eiland, en wie daarmee bedoeld wordt en wie niet, is op het eiland altijd gekenmerkt geweest door ambiguïteit. Dat bleek in het geval van de DP ook uit de eigen kieslijst: op nummer twee stond de in Nederland geworven psychiater Willem de Regt.

Kort voor de verkiezingen van 1945 kreeg de DP een zware slag te verduren met het ontslag van De Regt. Het ontslag door gouverneur Kasteel - eervol maar op staande voet - hield in dat De Regt per direct het eiland diende te verlaten. De onderbouwing voor dit besluit werd enkele dagen later bekend gemaakt, nadat via de pers grote publieke druk op de gouverneur was uitgeoefend om openheid van zaken te geven.³⁵⁹ De ingezonden brief van de gouverneur die hierna in diverse lokale kranten verscheen bevatte de integrale tekst van de ontslagbeschikking.³⁶⁰ De Regt zou al in augustus 1945, twee maanden voor het ontslag, in een publieke vergadering kritiek hebben geuit op zowel de Nederlandse regering als het gouvernement, hetgeen niet toegestaan was voor een ambtenaar. Deze kritiek betrof voor een groot deel het monetaire beleid van Colijn en de impact daarvan op Suriname en de Antillen. Waar zijn kritiek direct de

gang van zaken op Curaçao aanging werd de positie van de katholieke kerk in een kwalijk daglicht gesteld, hetgeen waarschijnlijk het grootste pijnpunt voor de katholieke gouverneur was. De Regt zou in de vergadering gezegd hebben:

‘dat de kerk op Curaçao en het gouvernement dat ook half en half de kerk is, tezamen met het groot kapitaal, steeds te keer zijn gegaan tegen redelijke lonen.’³⁶¹

Dat de kwestie niet op zichzelf stond, maar een rol had in de groeiende maatschappelijke kritiek op de gezagsverhoudingen in de kolonie, bleek uit de grote publieke verontwaardiging over het ontslag. In ingezonden brieven werd kritisch gereageerd op dit ontslag, maar ook zorg uitgesproken voor het uit dit voorval blijkende geringe respect dat in katholieke kringen en bij de gouverneur bestond ten opzichte van het prille democratisch stelsel.³⁶²

In deze periode begon de anti-Nederlandse stemming de kerk steeds meer te treffen. In november 1945 schreef de van oorsprong Arubaanse pater L.J.T. (Antoninus) van der Veen Zeppenfeldt een brief aan pater provinciaal H.J.J. (Basilius) Swaab, waarin hij aangaf dat altijd wel sprake was van een ‘anti-makamba geest’, maar dat deze nu zeer ernstige vormen begon aan te nemen.

‘De toekomst ziet er niet geruststellend uit voor ons Nederlandsch Gouvernement, noch voor de Kath. Zaak. Er was altijd een enigszins anti-makamba geest hier en op Aruba, die echter in de oorlogsjaren vooral sterk is ontwikkeld door oorlogsfactoren en nu nog altijd groeiende is en tot een climax gestegen [...] De geestelijkheid is ook Nederlandsch (ik word als een Judas beschouwd, die zijn land verraden heeft), doch werd enkele jaren geleden nog uitgesloten uit de anti-Nederlandsche stemming; thans niet meer: men zegt ronduit, dat de paters enz. OOK macambas (nederlanders) zijn. Daarom is tot onze verbazing, althans ietwat, in de dagen der verkiezingspropaganda en op den verkiezingsdag zelf, grof tegen de geestelijkheid gescholden en tegen de kath. kerk. Zoo heeft men b.v. publiek op straat uitgeschreeuwd: weg met de kath, vlag, weg met die fanatieken, weg met de slavernij. Ik moet U zeggen, een en ander heeft indruk gemaakt op ons.’³⁶³

De verkiezingsuitslag van 1945 bevestigde het bestaansrecht van de nieuwe DP overtuigend. Waren de katholieken sinds 1937 in de meerderheid, nu eindigden DP en KPC gelijk met elk drie zetels.³⁶⁴ In welke mate dit herleid kan worden tot de kwestie De Regt is moeilijk te zeggen, maar dat de KPC schade had opgelopen was overduidelijk.³⁶⁵

Een ander probleem dat zich in het politieke krachtenveld manifesteerde was de strijd tussen de oude kern van de KPC en Da Costa Gomez. Zijn relatie met de KPC begon al in 1943 scheuren te vertonen.³⁶⁶ Een verwijdering was al enige tijd gaande, toen in 1946 de KPC een verklaring uitgaaf waarin zij zich distantieerde van de standpunten van de autonomiecommissie, waarin Da Costa Gomez namens de KPC zitting had. Deze verwijdering hield nauw verband met de oprichting van een eigen politieke beweging die weliswaar een beweging 'vanuit de KP' werd genoemd, maar feitelijk de vorming van een nieuwe politieke beweging inhield. Vanaf begin 1947 opereerde deze beweging onder de naam Volkscomité. Van een openlijke breuk met de KPC kwam het echter nog steeds niet; die vond pas plaats met de oprichting van de Nationale Volks Partij (NVP) uit het Volkscomité in de zomer van 1948. Hieraan ging nog een belangrijke episode aan vooraf: de eerste Ronde Tafel Conferentie.

De Ronde Tafel Conferentie 1948

In oktober 1945 werd door de Nederlandse regering de Commissie ter voorbereiding der Rijksconferentie aangesteld, met als opdracht 'wensen en opvattingen in het Staatsdeel Curaçao' ten aanzien van eventuele staatkundige aanpassingen te onderzoeken. Voorzitter was de katholieke jurist De la Try Ellis, gepensioneerd oud-president van het Hof en onderlid van de Raad van Advies. Alle andere leden, naast de vertegenwoordigers uit Aruba en Bonaire, waren afkomstig uit het Curaçaose bedrijfsleven (CPIM en een zelfstandig koopman), de overheidsfinanciën (Belastingdienst en ministerie) en tot slot de katholieke kerk. Dit laatste lid was de pastoor van de parochie Jan Doret, Van der Veen Zeppenfeldt.

De belangrijkste conclusie van de Commissie De la Try Ellis was dat er nauwelijks animo in dit gebiedsdeel leek te bestaan voor een loskoppeling van verbanden in het Koninkrijk.³⁶⁷ In plaats daarvan pleitte de Commissie voor een relatie gebaseerd op zelfstandigheid en strevend naar gelijkwaardigheid binnen het Koninkrijk. Daarnaast ging veel aandacht in het rapport uit naar de verbetering van het interne bestuur. Opvallend progressief en gedetailleerd waren de aanbevelingen ten aanzien van

cultuur en onderwijs. Zo stelde het rapport, opmerkelijk genoeg slechts tien jaar nadat de differentiatie tussen onderwijs in de stad en in de buitendistricten was ingevoerd:

‘[na de vestiging van de oliemaatschappijen] heeft het economisch leven evenwel een dergelijke ontwikkeling doorgemaakt, dat thans ook de jeugd van de buitendistricten moet voldoen aan de eischen van “de stad”. Dit beteekent dus, dat met het bijbrengen van de eerste kundigheden aan de kinderen uit de buitendistricten niet meer volstaan kan worden. Verbetering van het onderwijs in de buitendistricten is daarom dringend noodzakelijk. [...] Zoolang de wet genoeg neemt met de helft of de grootste helft “Kweekelingen” als zelfstandige onderwijskrachten aan deze scholen [in het buitendistrict], valt in dit opzicht niks te bereiken.’³⁶⁸

In het verlengde van het werk van deze commissie kon nu de eerste Ronde Tafel Conferentie (hierna: RTC) worden voorbereid. Deze zou in februari en maart 1948 in Den Haag plaatsvinden en het fundament leggen waarop de nieuwe staatkundige structuur binnen Koninkrijksverband gebouwd zou worden. In de aanloop hier naartoe werd door de Staten op Curaçao in 1946 besloten om de zogeheten ‘autonomiecommissie’ samen te stellen die de inhoudelijke voorbereiding verder op zich zou nemen. Deze commissie kwam onder voorzitterschap van Moises da Costa Gomez, die vervolgens in maart 1947 ook werd aangesteld als Vertegenwoordiger van Curaçao bij het Ministerie van Overzeese Gebiedsdelen in Den Haag. De vorming en invulling van deze functie werd door de Staten gemotiveerd door de behoefte snel te kunnen handelen in het nu volgende proces.³⁶⁹

Ook vanuit Nederland werden voorbereidingen getroffen voor het traject waarin een nieuwe staatkundige structuur zou worden gevormd. Als onderdeel hiervan werd in 1946 een bezoek van een parlementaire commissie aan De West voorbereid en een dossier opgebouwd van rapporten die achtergrondinformatie verschaften aan de betrokken parlementariërs en ambtenaren.³⁷⁰ In juli 1947 schreef beleidsambtenaar voor Overzeese Gebiedsdelen Han Friedericy, een ambtenaar en diplomaat die veel ervaring had in Nederlands-Indië, aan zijn minister, de PvdA-er Jan Jonkman, een vertrouwelijk rapport met informatie ‘van belang bij de uitwerking van een nieuwe koers ten opzichte van de beide Amerikaanse staatsdelen, waarbij naar het voorkomt aan het Katholieke volksdeel in Nederland een belangrijke taak is toegewezen.’³⁷¹ De taak die hij voor de

Nederlandse KVP en de katholieke vakbonden van belang achtte was om Curaçaose leiders op te leiden, waarmee een serieus tegenwicht geboden zou kunnen worden voor het op de loer liggende gevaar van een brede steun voor antikatholieke en anti-Nederlandse sentimenten. Daarmee erkende hij dat de achterban van Da Costa Gomez een politiek gevaar zou kunnen vormen wanneer zij werkelijk in verzet zou komen tegen de heersende gezagsrelaties. Daarnaast liet dit voorstel zien dat Friedericy goed begreep dat de politiek-maatschappelijke kennis en ervaring op het eiland nog zeer beperkt was. Over de rol van de Nederlandse katholieke geestelijken en religieuzen in de Antilliaanse samenleving werd nergens gesproken.

Kort na de vaststelling van de commissie³⁷² in december 1947 nam Da Costa Gomez het initiatief om C.P.M. (Carl) Romme, de politiek leider van de Nederlandse KVP, te benaderen met een strikt vertrouwelijke brief.³⁷³ De brief van Da Costa Gomez was bedoeld om Romme, zoals hij schreef 'bekend te maken met de moeilijkheden' die op Curaçao speelden. Als eerste moeilijkheid kwam de samenstelling van de commissie naar voren. Da Costa Gomez betoogde in zijn schrijven dat de keuze voor De la Try Ellis als adviseur van de minister beschouwd werd als 'een daad van perfide kwade trouw.' De reden hiervoor was dat De la Try Ellis in de naar hem genoemde voorbereidende commissie een 'anti-autonomie-standpunt' naar voren had gebracht als de wens van heel Curaçao, terwijl van een breed gedragen standpunt geen sprake was. Ook de veel te machtige positie van de gouverneur in de staatsregeling bracht Da Costa Gomez als moeilijkheid naar voren, waarbij hij vermeldde dat deze positie 'de belangrijkste oorzaak voor verzet' was geweest in de afgelopen jaren.

Met deze beide punten stelde Da Costa Gomez, die op dat moment nota bene Statenlid was voor de KPC, zich kritisch op ten aanzien van zijn eigen katholieke politieke kring. Verwarrend genoeg echter, voor wie de bevolkingssamenstelling en situatie op Curaçao niet kende, kan de positie die Da Costa Gomez in de brief innam feitelijk evengoed als 'pro-katholiek' beschouwd worden, namelijk: gericht op de grote katholieke volksmassa, die nu nauwelijks politiek gebonden was maar binnenkort stemrecht zouden verwerven. Hier werd duidelijk waar de loyaliteit van Da Costa Gomez lag: niet bij de katholieke elite, maar bij de katholieke volksmassa. Die massa was op dat moment niet verenigd tot een front, en dat zou wat Da Costa Gomez betreft ook niet binnen de KPC gaan gebeuren. Zeer zelfverzekerd stelde hij zich in de brief op als de

toekomstige leider van deze katholieke volksmassa, niet vanuit de KPC maar vanuit zijn eigen beweging:

‘De plaatselijke politieke verhoudingen worden beheerscht door de laatste verkiezingen van 1945 en thans wacht het Volkscomité, de associatie van de katholieke bevolking (82%), en de constructieve groepeerings op nieuwe verkiezingen om zich uit te spreken. [...] Om werkelijke uitspraak van de bevolking te krijgen, is het noodzakelijk, dat nieuwe verkiezingen worden gehouden.’³⁷⁴

Per ommegaande reageerde Romme instemmend op het voorstel tot een ontmoeting, maar verdere verslaglegging ontbreekt.³⁷⁵

Dat de rol van Da Costa Gomez in Nederland in de aanloop naar de RTC door het Curaçaose katholieke establishment als bedreigend werd ervaren, had deels te maken met zijn opstelling als katholiek. Zij vreesden dat door politiek Den Haag voetstoots aangenomen zou worden - volledig langs de lijnen van de verzuiling redenerend - dat Da Costa Gomez het merendeel van de Curaçaose bevolking al representeerde.³⁷⁶

Net als Da Costa Gomez was ook De la Try Ellis direct gestart met activiteiten ter voorbereiding op de conferentie. In december 1947 schreef hij een brief aan pater provinciaal H.L.J. (Laurentius) Teeuwen om zijn zorg te uiten over de mogelijke consequenties voor de positie van de katholieke kerk, gegeven de samenstelling van de delegatie en de verwachte glansrol hierin voor Da Costa Gomez. ‘Het RK bijzonder onderwijs, de doorn in hun oog, kunnen zij nu naar hartelust plagen.’³⁷⁷ Vanaf dat moment was de pater provinciaal, zo zou later blijken, nauw betrokken bij de vervolgacties die De la Try Ellis zo vertrouwelijk mogelijk op poten zette. Net aangekomen in Den Haag schreef hij eind januari 1948 een noodkreet aan vicaris provinciaal Constantinus Gallé op Curaçao om ‘de missie te redden.’³⁷⁸ De bedreiging van de missie, zo schreef De la Try Ellis, was ontstaan door de ruimte die de Antilliaanse delegatie leek op te eisen om de positie van de gouverneur te verzwakken.³⁷⁹ Met het verzwakken van de positie van de gouverneur, zo was de redenering, zou het fundament van de positie van de katholieke kerk wegvallen. De grootste bedreiging voor het katholieke belang, zo stelde hij, was de persoon van Da Costa Gomez, ‘die hier paradeert als vertegenwoordiger van de Katholieken.’³⁸⁰

Als gevolg van de noodkreet van De la Try Ellis werd door vicaris provinciaal Gallé besloten om pater Van der Veen Zeppenfeldt in het diepste geheim naar Nederland te sturen, om in nauwe samenspraak met De la Try Ellis de Nederlandse katholieke politici te informeren en te bewerken.³⁸¹ De strikte geheimhouding was noodzakelijk aangezien De la Try Ellis in de neutrale rol van adviserend commissielid deelnam aan de conferentie. Degene die de lobby echter al snel verraadde was monseigneur Verriet. Deze was klaarblijkelijk geheel buiten de besluitvorming gebleven en vond het nodig om Da Costa Gomez - met wie hij op goede voet stond - op de hoogte te stellen van de reis van Van der Veen Zeppenfeldt.³⁸²

De lobby in Nederland werd medio februari gevoerd door De la Try Ellis en Van der Veen Zeppenfeldt. Zij zorgden ervoor dat met alle katholieke kernspelers correspondentie of een gesprek aangegaan werd. Daarnaast besloten zij om een krachtig publiek signaal af te geven door een petitie op te zetten waarin de bevolking zélf zich kon uitspreken voor de bescherming van het katholieke onderwijs.³⁸³ De gesprekken en de petitie zouden het draagvlak moeten vergroten voor het standpunt dat het voortbestaan van het bijzonder onderwijs in De West gegarandeerd moest worden door een uitspraak van de RTC. Begin maart werd de petitie op Curaçao uitgevoerd met als resultaat 26.623 handtekeningen, een enorme hoeveelheid op een bevolking van circa 60.000 bewoners waarvan circa 50.000 katholieken.³⁸⁴

In de weken voor de RTC-vergadering vonden diverse gesprekken plaats met Nederlandse katholieke politici en journalisten, te beginnen met de politicus Carl Romme.³⁸⁵ Het inhoudelijk verslag van Van der Veen Zeppenfeldt geeft een gedetailleerd inkijkje in de aanpak en het verloop van de lobby.³⁸⁶ Inhoudelijk stonden daarbij twee zaken centraal. Het belangrijkste gespreksonderwerp was delegatielid Da Costa Gomez. Het sterke vermoeden bestond bij hen dat Da Costa Gomez een verborgen agenda had om onder de noemer van nationalisme een communistische beweging op Curaçao van de grond te krijgen, en dat hij daardoor mogelijk staatsgevaarlijk was. Zij baseerden zich op een 'ondergrondse' groep die Da Costa Gomez al langer schaduwde en zijn vermeende communistische netwerk in kaart had gebracht. Van der Veen Zeppenfeldt speelde deze informatie direct door aan de gouverneur en de voorzitter van de Kamer van Koophandel in Curaçao. In zware termen werd niet alleen de ware aard van Da Costa Gomez, maar ook het gevaar voor de missie omschreven:

‘Aan de hand van die feiten kan men er zeker van zijn, dat niet alleen onze hospitalen, gestichten en scholen (op de allereerste plaats de financiële gelijkstelling) gevaar lopen, maar ook de geestelijkheid in het algemeen: paters, fraters en zusters kunnen de consequente vervolging verwachten, indien zulke heeren het heft in handen krijgen.’³⁸⁷

Elke gesprekspartner ontving een gesloten envelop met, zoals Van der Veen Zeppenfeldt in zijn verslag schrijft, ‘geheime inhoud.’ In de gesprekken werd met bezorgdheid gesproken over de steun die Da Costa Gomez volgens hen had van de huidige bisschop, monseigneur Verriet. Deze machtskwestie, die alleen in deze archivalia naar voren komt, had de primaire aandacht van de twee lobbyisten; over het ideologische of maatschappelijk belang van het katholieke onderwijs werd nauwelijks gesproken.³⁸⁸ Dit werd kennelijk als vanzelfsprekend beschouwd.

Van der Veen Zeppenfeldt was, zo blijkt uit zijn verslag, de mening toegedaan dat Verriet er de voorkeur aan gaf om de invloed die Gomez had te gebruiken in plaats van te bestrijden. Voor de lobbyisten stond vast dat Verriet niet gericht was op het ‘uitschakelen’ van Da Costa Gomez, hetgeen voldoende reden was om Verriet volledig buiten de communicatie te plaatsten. De hele kwestie zette een rem op hun lobby, aangezien zij niet wilden riskeren dat het feit dat Verriet niet betrokken was naar buiten zou komen. Lang duurde deze voor de lobby lastige situatie niet. Op 11 maart 1948, exact een week voor de afsluiting van de RTC, kwam monseigneur Verriet na een kort ziekbed onverwacht te overlijden.

De resultaten van de lobby vielen uiteindelijk erg tegen. In de Memorie van antwoord van 1 maart 1948 kwam naar voren dat minister J.A. Jonkman (PvdA) van Overzeese Gebiedsdelen de voorgestelde artikelen met betrekking tot gelijkbesteding niet overnam, met als argumentatie dat dit als inwendige aangelegenheid bij landsverordening geregeld moest worden.³⁸⁹ De resolutie die uiteindelijk op 18 maart 1948 werd aangenomen ging ook niet verder dan te stellen dat:

‘het beginsel van de financiële gelijkstelling en de uitwerking daarvan door de landen nader gemeenschappelijk onder de ogen behoort te worden gezien.’³⁹⁰

Een maand na afloop schreef Romme een uitvoerige brief aan pater provinciaal Teeuwen in Nijmegen, waarin hij het voorstel deed om op

korte termijn Curaçao te bezoeken. Doel van de reis zou zijn om 'de daar bestaande politieke verdeeldheid tussen de katholieken bij te leggen.'³⁹¹ Niet uitgesloten kan worden dat, zoals Marit Monteiro suggereert, monseigneur Verriet kort voor zijn dood de voorzet voor dit initiatief heeft gedaan.³⁹² De verdeeldheid binnen het bisdom kan hem niet ontgaan zijn, nu hijzelf was buitengesloten van de lobby in Den Haag. Volgens Monteiro had Verriet in deze periode het plan opgevat om een nieuwe katholieke partij naar het model van de Nederlandse KVP op te richten, en was dat de motivatie om in 1948 het contact met Romme te leggen.³⁹³

Net als Monteiro gaf ook Amado Römer aan dat het Verriet is geweest die Romme in 1948 naar Curaçao had willen halen. Volgens hem was dat met als doel om de KVP en de NVP samen te laten gaan.³⁹⁴ Dat lijkt niet waarschijnlijk; Verriet overleed nog voordat beide politieke partijen werden opgericht. De opvolger van Verriet, Van der Veen Zeppenfeldt, richtte direct na het vertrek uit de KPC van Da Costa Gomez in 1948 een eigen Curaçaose KVP op met een kleine groep vanuit de 'oude' katholieke elite waar Verriet geen deel van had uitgemaakt. Deze groep van conservatieve katholieken bleef met Da Costa Gomez op slechte voet staan tot het vertrek van Van der Veen Zeppenfeldt in 1956.

Uiteindelijk ging de reis van Romme naar Curaçao in 1948 niet door.³⁹⁵ Degene die een stokje voor zijn komst had gestoken was de voor Romme niet onbekende Van der Veen Zeppenfeldt. Over de weigering door de apostolisch vicaris om hem te ontvangen was Romme duidelijk verbolgen. Ook was hij bezorgd over het gebrek aan politieke eenheid in de katholieke achterban op Curaçao:

'Ik hoop, dat ik mij bedrieg, maar ik heb het gevoel, dat in het staatkundige de boel aan de katholieken in Curaçao leelijk uit de hand loopt. God geve, dat ik mij grondig vergis.'³⁹⁶

Waar Romme wellicht aan voorbij ging was dat de grote massa van nieuwe stemgerechtigden zich politiek nog moest vormen, en dat de samenleving geen historisch gevormd fundament had met betrekking tot politieke kennis en politiek bewustzijn. Loyaliteit aan de katholieke politiek, zoals in Nederland, was voor een deel van de bevolking helemaal niet zo vanzelfsprekend.

Voorbij de vanzelfsprekendheid

De positie van de katholieke kerk als instituut was eind jaren '40 in veel opzichten sterk. Vanaf het midden van de jaren '30 ging het haar financieel behoorlijk voor de wind. Niet alleen de economische en demografische groei, maar ook een aantal regelingen droeg specifiek bij aan de financiële en institutionele versterking. De inkomsten van de katholieke kerk namen in de eerste plaats toe door de gelijkbesteding van het onderwijs, die met de Onderwijsverordening van 1935 was ingevoerd en in 1943 werd verbeterd. Daarnaast ontvingen de katholieke geestelijken, van wie een toemend aantal al vanaf 1857 uit de staatskas werd betaald, in 1933, in 1937 en opnieuw in 1943 een substantiële verhoging van salaris en/of emolumenten.³⁹⁷

De financiële voorspoed in het vicariaat zette zich vanaf de late jaren '30 onverminderd voort. 'We hadden teveel', oordeelde Zuster Jeanne d'Arc in een interview in 1977 over de groeiende rijkdom van de Curaçaose katholieke kerk tijdens en na de oorlog.³⁹⁸ De financiële jaaroverzichten van het apostolisch vicariaat, alhoewel incompleet, laten inderdaad een substantiële groei van inkomsten zien, die veel groter is dan noodzakelijk voor de dekking van kosten. Van de jaren 1938 en 1950 is de informatie volledig beschikbaar. Een vergelijking laat zien, dat het overschot op de jaarrekening van het apostolisch vicariaat nog 18% was in 1938; in 1950 was dat opgelopen naar 56%.³⁹⁹

	Inkomsten	Uitgaven	Saldo	Overschot
1938	7.351	5.999	1.352	18%
1950	41.805	18.262	23.543	56%

Overzicht inkomsten en uitgaven vicariaat, 1938 en 1950

In oktober 1945 stelde de administrateur van financiën op Curaçao de gang van zaken rond de bezoldiging van de RK-geestelijken in een brief aan de gouverneur aan de kaak. Kennelijk, zo veronderstelde hij, was het in de loop der jaren zo gegroeid dat de apostolisch vicaris zelf nieuwe priesters aanwierf, aanmeldde en daarbij vaststelde voor welke bezoldigingsrang de kandidaat in aanmerking kwam. Hij bepaalde dit zonder overleg of controle. 'Het is dit laatste, dat bij vorige gelegenheden reeds mijn aandacht had getrokken, omdat dit kan leiden tot ongewenste

toestanden', merkte de administrateur in 1945 voorzichtig op. Bij aanvang van de regeling in 1857 was het aantal geestelijken bepaald op maximaal 12, waarvan één eerste rang en de rest tweede. Nu waren er 45 geestelijken en vier rangen. De administrateur drong er bij de gouverneur op aan dat hierover een gesprek moet komen met de apostolisch vicaris. Na deze bespreking werd spoedig een nieuwe bezoldigingsregeling van kracht waarin een maximum werd gesteld van 45 priesters, dat alleen in overleg kon worden overschreden.⁴⁰⁰

Het aantal religieuze zusters en fraters op Curaçao nam in de periode 1936-1954 toe met circa 24%. Het aantal priesters steeg in die jaren met 41%. De bevolking in zijn totaliteit maakte meer dan een verdubbeling mee, tussen 1935 en 1955 was sprake van een toename met 114%.⁴⁰¹ In 1954 waren slechts vier lokale priesters op het eiland actief, onder wie de in het parochiewerk populaire Julio Henriquez en de jonge priester Amado Römer, beide wereldheren. Een lokaal seminarie zou pas in 1955 starten; tot dat moment was er nauwelijks sprake van het stimuleren en ondersteunen van roepingen bij Curaçaose jongeren. Het zwaartepunt lag nage-noeg volledig op de bemanning van de lokale kerken door Nederlandse priesters, sinds 1868 vrijwel exclusief verzorgd door Nederlandse en in Nederland opgeleide Paters Dominicanen.⁴⁰² Dat dit zo was stond ook in deze meer roerige jaren niet ter discussie, noch binnen de kerk, noch binnen de samenleving.⁴⁰³

Dat alleen met een nieuwe, jonge, aanwas van priesters de katholieke kerk op Curaçao haar positie zou kunnen redden was zeker de overtuiging van de leider van de Katholieke Partij op Curaçao, Isaac Debrot.⁴⁰⁴ 'Alles is dood', schreef hij in 1946. 'Vanaf de jeugdbeweging tot de arbeidsorganisaties. [...] Jonge paters, goed onderlegde paters, idealistische paters, sociaal ervaren paters, dat is wat wij nodig hebben. Niet wat men in Holland kwijt wil, maar de besten uit het klooster, anders loopt het mis.'⁴⁰⁵

Vanuit Curaçao was direct na afloop van de jaren '40 een roep uitgegaan naar de Nederlandse provincie om meer geestelijken. Niet alleen de bevolkingsgroei gaf daar aanleiding toe, maar ook de toename van het aantal uitdagingen waar de priesters zich voor gesteld voelden. Dit waren, zoals pater Holterman in een rapport in 1951 schreef, met name de grote verlokkingen van het moderne leven en de beginnende concurrentie van evangelische kerken uit de regio.⁴⁰⁶ Een substantiële belasting vormde het verzorgen van godsdienstlessen, minstens eenmaal per week per klas.

Ook het verenigingswerk vroeg veel tijd, waarbij Holterman in dik onderstreepte zinnen aangaf dat dit vooral ook kwam omdat de medewerking van leken zo gering was.⁴⁰⁷

In de gezondheidszorg werd de situatie voor de religieuzen in deze jaren zorgelijk. De Zusters van Breda werden al snel na het aantreden van de nieuwe regering geconfronteerd met het principiële streven om publieke taken, zoals gezondheidszorg, volledig bij de overheid te leggen.⁴⁰⁸ In juni 1947 meldde het bestuur van het St. Elisabeth Gasthuis aan de Directeur van de Openbare Gezondheidsdienst te Curaçao dat het aan zijn eerder gedane belofte om uit te zien naar een tweede congregatie voor de gezondheidszorg op Curaçao niet meer kon én wilde voldoen.⁴⁰⁹ Als reden gaf het bestuur aan dat het hiervoor onder de huidige politieke en bestuurlijke omstandigheden geen verantwoordelijkheid kon nemen. Deze omstandigheden maakten het werken voor alle zusters op dat ogenblik zwaar, en betroffen volgens de overste drie zaken: een vijandige antiklerikale houding op de werkvloer, bestuurlijke tegenwerking en het politieke streven naar neutraliteit in de gezondheidszorg. De huidige organisatie leed daar dusdanig onder, dat besloten werd tot opzegging van het contract dat de Zusters van Breda hadden voor de zorg in krankzinnigengeesticht Grootkwartier. Bovendien werd hetzelfde overwogen voor het melaatsengesticht Zaquito.

Vanaf de vroege jaren '50 werd gewerkt aan de vorming van de Nederlandse Antillen als nieuwe staatsvorm, waarvan Curaçao het bestuurscentrum werd. Op basis van de contouren zoals vastgesteld tijdens de Ronde Tafel Conferenties werd een definitieve structuur met eigen wet- en regelgeving ontwikkeld. Dit voltrok zich tussen 1948 en 1954. Een belangrijk gevolg van deze overgangsfase was dat maatschappelijke organisaties in snel tempo verzakelijkten en veelal in enkele jaren tijd meer op afstand kwamen te staan van de kerk. De eindverantwoordelijkheid bij de overheid kreeg een sterkere invulling door juridische en bestuurlijke kaders. In de uitvoering kwam meer regelgeving en controle.⁴¹⁰

Voor de kerkelijke organisaties die actief waren in het in welzijns- werk, zoals de voogdijraad, de weeshuizen alsmede het onderwijs had dit uiteraard praktische gevolgen. Overheidstaken die werden uitgevoerd door een niet-gouvernementele organisatie kregen een rechtsvorm, meestal een stichting, met een bestuur waarin ook wel geestelijken zitting konden hebben, maar waarvan de voorzitter of directeur niet meer *per definitie* een geestelijke was. Wetgeving maakte ook expliciet over welke

bevoegdheid een medewerker moest beschikken. In het kader hiervan vond in het onderwijs en de gezondheidszorg een flinke opmars plaats van beroepsopleidingen en de bijscholing en diplomering van krachten. Deze bijscholing ging op langere termijn gepaard met een instroom in de beroepsgroep van meer bevoegd, en meer lokaal, lekenpersoneel.⁴¹¹

Ook de als ambtenaren uitbetaalde geestelijken ontkwamen niet aan een heroverweging van hun positie door het nieuwe bestuur. In februari 1952 werd door een Landsbesluit op voordracht van Da Costa Gomez als Lid van de Regeringsraad een commissie ingesteld die zich moest buigen over de bezoldiging van geestelijken uit de overheidskas. De commissie kreeg drie taken: uit te zoeken welke bijdragen nu werden uitgekeerd en hoe dit historisch zo gegroeid was, aan te geven wat de rechtspositie van de ontvangende kerkgenootschappen was en voorstellen te doen voor een nieuwe regeling binnen de bepalingen van de Landsregeling.⁴¹² Als voorzitter werd W.Ch. de la Try Ellis aangesteld.⁴¹³ Het zou ruim negen jaar duren voordat de commissie De la Try Ellis verslag uit zou brengen.⁴¹⁴ Waarom dat zo lang duurde, welke aanbevelingen werden gedaan en hoe deze werden ontvangen, komt in het volgende hoofdstuk bij de bespreking van de periode 1954-1973 aan de orde.

3.3 Maatschappelijke verhoudingen

Bestuurlijke instanties op het eiland stonden vóór 1936 op relatief grote afstand van de samenleving. Na 1936 veranderde dat, niet alleen onder invloed van de democratisering van het bestuur, maar ook door economische en internationale ontwikkelingen. In een interview analyseerde pater Amado Römer deze verandering in de samenleving in globale lijnen.⁴¹⁵

‘Met die economische boom kreeg je een heel interessant geval. De gewone man gaat zich nu helemaal zelfstandig voelen. [...] Dus wat merk je nou - men raakt een beetje los van het vreselijk paternalistisch gedoe van de kerk en wil op eigen benen staan. [...] De geestelijkheid gaat tekeer tegen de mensen van Verriet, want die nam mensen die niet aan het handje liepen.’

Römer doelt op de groep stedelijke jongeren, leken dus, zoals Willem

Kroon en Hendrik Pieters Kwiers, die in katholiek verband de kans kregen om zich te ontwikkelen en bijvoorbeeld in *La Union* te publiceren, ook als dit betekende dat ze een kritisch geluid tegen de gevestigde orde lieten horen. Volgens Römer wilden de conservatieve geestelijken Verriet afremmen, en dit aanhoudend paternalisme gaf wrevel bij de nieuwe generatie:

‘Dus ja dan krijg je een groep die dat niet nemen, zoals Da Costa Gomez, en die begint met mensen een beweging, ondergronds, en die kristalliseert in een nieuwe partij. Men onderschat dat, maar de geestelijkheid begint dan Gomez te beschuldigen van verraad en [zij] stellen als de bisschop sterft een priester aan die is voortgekomen uit die oude elite, Van der Veen Zeppenfeldt, en die gaat vreselijk tekeer tegen die nieuwe partij. Hij richt een eigen nieuwe partij op, samen met een man uit de oude groep: Sprockel. Die nieuwe partij is in geen velden of wegen te bekennen en natuurlijk wint Gomez. En dan krijg je dus de tegenstelling.’

Na de dood van Verriet in 1948 was het een bewuste keuze van de ‘oude’ katholieke elite om de voorzichtig progressieve lijn die was ingezet onder Verriet terug te draaien. De nieuwe bisschop Van der Veen Zeppenfeldt en zijn kring probeerde terug te grijpen naar oude machtsstructuren en gezagspatronen. Daarin was geen ruimte voor kritische jongeren om zich te ontwikkelen en zich uit te spreken. Sterker nog: die geest moest weer in de fles, nu duidelijk werd hoeveel mogelijkheden sommige Curaçaoënaars inmiddels hadden gekregen, en ook aangrepen, om onafhankelijk van de kerk te leven, zich te uiten en zich verder te ontwikkelen.

Openlijke kritiek op macht en gezag

In de loop van de jaren '30 kreeg kritiek op de positie en het handelen van de geestelijken op Curaçao een sterker en openlijker karakter. Deze kritiek betrof niet zozeer de katholieke religie of het uitvoerende werk van de religieuzen, maar was gericht op het instituut van de katholieke kerk en de rol die de kerk had in de koloniale gezagsverhoudingen. Willem Kroon was een van de eerste schrijvers die zich verzette tegen de in zijn beleving wel erg brede taakopvatting van de kerk. De kerkelijke activiteiten waren in zijn opinie gericht op het behoud en de vergroting van macht en invloed.⁴¹⁶

In de jaren '40 en '50 volgde de publicatie van twee andere opmerkelijk kritische pamfletten, die door de Curaçaose schrijver en

taalkundige Frank Marinus Arion worden beschouwd als ‘gebroeders’ van het kritische werk van De Marchena.⁴¹⁷ Van een eenheid in aanpak of boodschap was echter geen sprake; ook was geen van de pamfletten gericht op het mobiliseren van verzet. Wel liet de publicatie van deze geschriften zien dat van aanvaarding steeds minder sprake was. In zoverre kunnen in de twee latere pamfletten een niet te missen echo gehoord worden van het pioniersgeluid van De Marchena.

In 1949 verscheen *Tragedia di nos rasa i su resurekshon*, aanvankelijk gepubliceerd met Fil Brion als auteur, maar later toegeschreven aan José Candido (‘Djòs’) Anthonia.⁴¹⁸ Drie jaar later volgde in 1952 de publicatie van *De sociale wensdromen van het landskind in de gelijke delen van het nieuwe Koninkrijk* van Amador Nita.⁴¹⁹ Wat de pamfletten van Anthonia en Nita gemeenschappelijk hebben is dat zij de onderdrukking van het Afro-Curaçaose volk belichten op een manier die erop gericht is daar juist kracht uit te putten.⁴²⁰ Anders dan *Ignorancia di un pueblo*, dat veel aandacht besteedde aan de koloniale en kerkelijke instituties en machtsconstructies, spreken Anthonia en Nita over existentiële kwesties zoals economische ongelijkheid en over de mogelijkheid voor de zwarte bevolking om vanuit onderlinge solidariteit een betere positie te verwerven.

Het pamflet van José Anthonia, *Tragedia di nos rasa i su resurekshon*, was expliciet politiek van aard, niet alleen gericht op het kweken van politiek bewustzijn maar ook bedoeld als stemadvies voor de NVP.⁴²¹ Anthonia haalde daarbij hard uit naar de priesters:

‘nan a neglishá nan deber pa ku nos, ku e konfiansa, ku ta un fabor nan ta hasi na un pueblo tapá ku no sabi mihó i ku semper bai lo no sabi di hasi otro kos.’⁴²²

‘zij veronachtzamen het feit dat ze ons iets verschuldigd zijn, vanuit het vertrouwen dat ze een gunst verleend hebben aan een onwetend volk dat niet beter weet en dat niet weet wat het anders zou kunnen doen.’

In *Sociale wensdromen* stond ook de achterstelling van de Afro-Curaçaoënaar centraal, maar dan met name in een sociaaleconomische context. Nita schreef het pamflet in 1952 voor een Nederlandstalig publiek om, zoals hij het zelf uitdrukte:

‘aan te tonen dat voor de verwezenlijking van de sociale wensdromen van het landskind in de gelijke delen van het Nieuwe Koninkrijk, absoluut noodzakelijk is, dat de alhier woonachtige Hollanders, de grote Hollandse maatschappijen, een einde moeten maken aan de bevoorrechtiging van Hollanders boven landskinderen.’⁴²³

Bovenal deed Nita een appel aan de Nederlandse ondernemingen om de Curaçaose werklieden minstens een redelijk salaris en fatsoenlijke basisvoorziening te verstrekken. Veel bedrijven waren in Nederlandse handen en de arbeidsomstandigheden waren overal vrijwel gelijk. De ongelijkheid in de samenleving werd volgens Nita in stand gehouden omdat de lokale werknemer wist dat hij het elders niet beter zou krijgen. De resulterende houdgreep waar de bevolking in zat noemde hij de ‘hongerloon-politiek’: een bewust in de jaren ’30 gekozen strategie om de arbeidsrust te bewaren.⁴²⁴

Zonder de naam van De Marchena te noemen verwees Nita in *Sociale wensdromen* duidelijk naar deze eerdere criticus, naar zijn lot en de gevolgen daarvan voor andere critici:

‘Velen zullen opmerken dat ik op machtige firma’s, maatschappijen en groepen critiek heb uitgeoefend en zullen natuurlijk mijn onverstandigheid betreuren. Hun gedachte gaan naar mijn voorgangers die jaren in het concentratiekamp op Bonaire hebben doorgebracht. Men zegt dat dit allemaal de gevolgen waren van ondoordacht geschrijf.’⁴²⁵

Met Medardo de Marchena, die na *Ignorancia* nog een aantal kritische pamfletten publiceerde, liep het inderdaad niet erg goed af. Toen bij het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog alle potentieel ‘staatsgevaarlijke’ aanwezigen in het Nederlands Caribische gebied op Bonaire werden geïnterneerd, was ook De Marchena onder hen. De opruiende teksten waarin hij mensen had opgeroepen massaal in verzet te komen hadden hem het predicaat ‘communist’ opgeleverd, hetgeen nu aangewend werd als voldoende grond om hem te verplaatsen en interneren.⁴²⁶

Bijna drie jaar nadat De Marchena was opgepakt gaf de procureur-generaal begin 1943 opdracht aan psychiater Willem de Regt om de kritische antiklerikale auteur aan een grondig onderzoek te onderwerpen. Deze kwam tot een behoorlijk uitgesproken oordeel, dat begon met zijn inschatting van de maatschappelijke positie en invloedskring van De Marchena:

‘Marchena is slechts weinig bekend in kringen waarmede ik in aanraking kom en de enkele anderen die ik vroeg noemden hem een anticlericaal die ruzie met de pastoors maakte. Van eenige politieke richting bleek niets.’⁴²⁷

Dit was een opmerkelijke observatie. De Regt was geen onbekende in de Curaçaose midden- en bovenklasse. Zo was hij politiek actief in de nieuwe Democratische Partij. Hier zou hij een jaar later zelfs als tweede geplaatst worden op de kieslijst. Niet alleen in deze positie moet hij een breed netwerk hebben gehad, maar ook vanuit zijn werk als psychiater in overheidsdienst. De Marchena opereerde waarschijnlijk dus vrij geïsoleerd, in elk geval ten opzichte van de midden- en hogere klasse die hij mede wilde beïnvloeden. De Regt analyseerde zijn persoonlijkheid als volgt:

‘Mijn indruk is die van een meer dan gewoon intelligente Curaçaoënaar met belangstelling voor politiek (hetgeen voor de Curaçaoënaar uitzonderlijk mag heeten). Zijn intelligentie heeft zich niet kunnen ontwikkelen; de hem gegeven leiding bij het onderwijs is niet de juiste geweest en later waren er voor hem als kleurling geen mogelijkheden om zich verder te ontwikkelen. Zijn intelligentie, schoon boven het gemiddelde Curaçaose peil, is niet voldoende voor een regelmatige zelfopleiding geweest. De luitenant Seppen schrijft in het rapport, afd. Recherche, No. 14- 1940: “het type van den half intellectueele creool met alle nadeelen van dien.” Met deze meening kan ik mij vereenigen, maar zoo zijn er zeer velen. Primaire psychiatrische symptomen zijn afwezig. De geïnterneerde is nerveus en geprikkeld, dat is alles, vermoedelijk is hij dit altijd geweest en is het door zijn interneering versterkt. Waarschijnlijk is het een deel van zijn geestelijk Joodsche erfdeel, dat hem én zijn grootere intelligentie, én zijn grootere nerveusheid heeft gegeven. Zijn gekleurd zijn met bijkomende gevoelens van minderwaardigheid hebben Marchena zijn geheele leven dwarsgezeten. Zijn verzet tegen alles is hier de uiting van. Indien men eenige jaren op Curaçao verblijft, is dit een dusdanige algemeene eigenschap, dat deze als zoodanig geen verwondering baart.’

De theorie over de genetische herkomst van intelligentie zoals De Regt deze in dit verslag toepast was in deze periode in het Westerse denken niet heel ongebruikelijk; vanaf eind negentiende eeuw werd onderzoek onder andere in de Verenigde Staten verricht dat claimde een statistische relatie aan te kunnen tonen tussen ras en schoolprestaties.⁴²⁸ Op Curaçao

waren deze gedachten en deze discussies niet onbekend. De Regt schreef hier in 1929 een artikel over in het weekblad *Curaçao*. In de katholieke pers werden zijn uitlatingen gekwalificeerd als een belediging van de katholieke bevolking.⁴²⁹ Zodoende was De Regt zelf ook in meerdere opzichten - door zijn betrokkenheid bij de DP én gezien dit schrijven - een doorn in het oog van de katholieke kerkleiding. Zijn rapport over De Marchena was waarschijnlijk voor de kerk ook niet wat deze ervan gehoopt had.

Uiteindelijk werd eind augustus 1944 aan De Marchena beperkte vrijlating op Bonaire gegeven, wat inhield dat hij - in elk geval zolang de oorlog duurde - het eiland niet mocht verlaten. Daarnaast gold de speciale voorwaarde dat hij zich diende te onthouden van 'politiek geschrijf in tijdschriften'.⁴³⁰ Na het einde van de oorlog vestigde hij zich definitief op Bonaire. Een excuus of rehabilitatie van overheidswege is altijd achterwege gebleven.

Kerk, democratie en de nieuwe kiezers

In de antiklerikale stemming die in de jaren '30 en '40 aan kracht had gewonnen was het verwijt richting de geestelijkheid tweeledig. De katholieke gezagsdragers waren Nederlandse paters, en alleen daarom al - ook in de ogen van hun eigen parochianen⁴³¹ - in toenemende mate een niet meer vanzelfsprekende en ook niet altijd geliefde factor in een zich moderniserende en democratiserende samenleving. Ook was het de houding van de Nederlandse geestelijken, het immer 'beter weten' vanuit een volstrekt andere culturele context, die wrevel opleverde. Deze houding is door kritische tijdgenoten en in de literatuur veelal gekarakteriseerd als 'paternalistisch', maar deze term lijkt niet adequaat. Vanuit het blikveld van de sociale stijgers en de nieuwe middenklasse was inderdaad bij de oude generatie sprake van paternalisme: een betweterigheid zoals die past, maar ook klemmt, in een vader-zoon relatie rond volwassenwording. Voor een ander deel van de bevolking gaat deze duiding echter niet op. De kerk nam hier eerder de houding aan als in een ouder-kind relatie die vooralsnog als oneindig beschouwd werd, met de grote onderlaag van de Afro-Curaçaose bevolking - door Verton de 'achterhoede' genoemd⁴³² - als structureel 'kinderlijk' en voorlopig of misschien helemaal niet in staat tot maatschappelijke volwassenwording.

Met de naderende politieke emancipatie, ook voor deze groep, kwam dit defaitisme ten aanzien van de achterhoede gaandeweg meer,

en pijnlijker, aan het licht. Publicaties, met name van de hand van pater W.C. (Michael) Möhlmann, secretaris van de KVP, rechterhand van apostolisch vicaris Van der Veen Zeppenfeldt en later rector van het ziekenhuis, waarschuwden ervoor dat grote delen van de bevolking van Curaçao (nog) niet klaar zouden zijn voor een bestuur dat gedragen wordt door een brede volksvertegenwoordiging. Latere bronnen citeren een artikel uit augustus 1945 in het tijdschrift *Curaçao*, waarin Möhlmann expliciet zou hebben aangegeven dat het openstellen van het stemrecht voor de bevolking desastreuze gevolgen zou hebben voor de ontwikkeling van het eiland.⁴³³ Zeer abstract geschreven, maar met een niet mis te verstane lokale relevantie, was zijn publicatie in 1945 in het Curaçaose tijdschrift *Lux*. Hierin betoogde Möhlmann dat democratie niet in alle gevallen op een relatief korte termijn kon worden nagestreefd, waarbij hij een vergelijking trekt met een gezin:

‘Het geestelijk onvolgroeid karakter van de massa is oorzaak, dat de maatschappij een frappante overeenkomst vertoont met het gezin, en deze overeenkomst leert ons veel over de ware aard van het maatschappelijk gezag. [...] Het vaderlijk gezag is absoluut. Het vindt zijn oorsprong niet in den wil der kinderen en het valt niet onder hun controle. Zij hebben zich eraan te onderwerpen, zonder meer. De reden hiervan is, dat kinderen onvolgroeide, en dus onvolmaakte personen zijn. [...] Dit is de wortel van het vaderlijk gezag en van zijn absoluut karakter tevens: het ontbreken van doelbewustheid in het kind en het ontbreken van doelmatige zelfwerkzaamheid.’⁴³⁴

Möhlmanns artikelen waren buitengewoon negatief over de vermogens en mentaliteit van grote delen van de lokale bevolking. Toen deze in 1951 gebundeld werden uitgegeven in *Het spiegelbeeld van de Antillen*, ontving de bundel het imprimatur van de nieuwe bisschop Van der Veen Zeppenfeldt.⁴³⁵ Waar Möhlmann in *Spiegelbeeld* over schreef was, al benoemde hij het nergens expliciet zo, de gekleurde Curaçaose onderklasse, feitelijk de groep Afro-Curaçaoënaars aan wie de katholieke missie ‘beschaving’ had moeten brengen. Niet alleen de lichtgekleurden, maar ook andere Afro-Caribische groeperingen zoals de Surinaamse middenklasse, stonden feitelijk op afstand hiervan, hetgeen kleur een zeer complex fenomeen maakt op Curaçao.⁴³⁶ In de ogen van de Curaçaose filosoof/historicus Alejandro (Jandi) Paula schoot Möhlmann met zijn publicatie zijn

kennelijke doel om bij te dragen aan een helingsproces voorbij. Hij verweet de auteur dat hij het (Afro-)Curaçaose gedragspatroon enkel analyseerde op raciale gronden, en voorbijging aan de specifieke Afro-Curaçaose ervaring met kolonialisme, en de wijze waarop deze bevolkingsgroep is omgegaan met achterstand en onderdrukking.⁴³⁷

De studie van Möhlmann paste in de verhoogde aandacht in de jaren '40 voor sociale vraagstukken in relatie tot de ontwikkeling van politiek bewustzijn in de samenleving. Enkele jaren later werd ten behoeve van de katholieke betrokkenen in Nederland het rapport 'Kerk en Politiek op Curaçao' opgesteld. Het anonieme stuk maakte deel uit van de informatie die was verzameld voor de Parlementaire Commissie die in 1947 ter voorbereiding op de RTC van 1948 Curaçao en Suriname bezocht, en heeft in die hoedanigheid waarschijnlijk een rol gespeeld in de beeldvorming van de Nederlandse politici. Ook dit stuk heeft in wezen een antidemocratische boodschap. Het rapport betoogt dat vóór 1936 het belang van de katholieke massa veel beter beschermd was dan daarna. Nu het volk zélf stemrecht zou krijgen, zo nam het rapport aan, zou het niet in staat zijn de eigen belangen goed te behartigen. Ook werd gesteld dat het volk datgene waar het niet voor gevochten heeft, wat het 'cadeau heeft gekregen', niet genoeg zou waarderen om het te verdedigen. Problematisch was daarbij het feit, zo stelt het rapport, dat een niet gering deel van de 80% katholieke bevolking slechts in naam katholiek was en weinig of in het geheel niet praktiserend. 'Zij zijn geboeid door voor de godsdienst gevaarlijke raciale sentimenten.'⁴³⁸ Hiermee verwees de auteur waarschijnlijk naar Da Costa Gomez, die in zijn benadering van de Afro-Curaçaose bevolkingsgroep nadruk legde op de menselijke waardigheid die elke burger bezat. Dat was een nieuwe boodschap; de oudere generatie gezaghebbers, onder wie, zoals we in hoofdstuk twee zagen, ook de geestelijken en religieuzen, waren veelal de mening toegedaan dat de Afro-Curaçaose bevolking in aanleg, met andere woorden: op raciale gronden, minder ontwikkeling aankon en ook minder ontwikkeling nodig had.

Op strategisch niveau werd met deze publicaties onderbouwing geboden om de ongelijke verhouding tussen het gezag en de bevolking in stand te houden. Al was de ontwikkeling naar democratisering en zelfbestuur een feit, toch leek het moment voor de gezagsdragers niet aangebroken om in deze beweging mee te gaan en een andere houding ten opzichte van de Afro-Curaçaose bevolking na te streven. Als een deel van de bevolking inderdaad blij zou geven niet toe zou zijn aan verandering,

terwijl er wel sprake was van asymmetrische verhoudingen, dan zou dat in lijn met de theorie van Lukes kunnen wijzen op een door de bevolking omarmde staat van harmonie en berusting. Van berusting lijkt in deze jaren '40 bij een toenemend deel van de bevolking echter geen sprake geweest te zijn, zoals zou gaan blijken bij de verkiezingen van 1949. Van beïnvloeding van de zijde van de kerk was daarentegen onverminderd sprake.

In de jaren '30 en '40 vond katholieke beïnvloeding plaats via de kansel en het onderwijs, het huisbezoek en via de katholieke pers. Belangrijk waren de ver- en geboden die een goed katholiek zich diende aan te trekken. Al decennialang betekende dit: geen lid worden van de vrijmetselarij en geen actieve deelname aan onkuisheden zoals de Tambúdans. Lid worden van de Rotary of vergelijkbare serviceclubs werd in 1949 aan leken sterk ontraden vanwege hun 'godsdiensstige onverschilligheid en godsdienstloze moraal'.⁴³⁹

Ook de politiek ontkwam niet aan de strenge toepassing van 'geen verboden' van katholieke hogerhand. De overgang van de meer progressieve bisschop Verriet naar de meer conservatieve bisschop Van der Veen Zeppenfeldt had hier waarschijnlijk een aandeel in. In 1948 had Verriet nog enkele maanden voor zijn dood een geheim overleg gevoerd met de NVP'ers Davelaar en Pieters Kwiers.⁴⁴⁰ Onder de nieuwe bisschop werd deze partij echter direct geheel in de ban gedaan. Voorafgaand aan de verkiezingen van 1949 werd in februari een herderlijk schrijven uitgegeven dat zeer expliciet stelling nam en richting gaf aan de katholieke kiezer. Niet alleen de Democratische Partij, maar ook de Nationale Volkspartij kon door de nieuwe bisschop niet worden goedgekeurd. De NVP, zo werd het negatieve stemadvies onderbouwd, zou een scheiding van politiek en kerk voorstaan en andere 'onkatholieken principiën' van de DP hebben overgenomen, zoals het streven naar een overheidsaansturing van maatschappelijke taken zoals gezondheidszorg en onderwijs.⁴⁴¹ In de begintijd van de NVP was de afwijzing van deze partij door de kerkleiding buitengewoon fel. Later zou dit veranderen, maar in 1949 lagen de tijdens de RTC uitgevochten strijd tegen Da Costa Gomez en zijn vertrek uit katholieke partij nog vers in het geheugen van de bisschop.

Bij de verkiezingen in maart 1949 bleek het stemgedrag van de nieuwe kiesgerechtigden echter nauwelijks door de katholieke kerk beïnvloed te zijn; de NVP won royaal van de door de kerk gereorganiseerde en aanbevolen katholieke partij, nu opererend als Katholieke Volks Partij, KVP (niet te verwarren met de Nederlandse KVP). De machtsdynamiek

zou voorgoed veranderd blijken. Medio maart 1949 werd in de parochiale kroniek van Pietermaai stilgestaan bij de verkiezingen en bij het dramatische verlies voor de KVP.⁴⁴² De kroniekschrijver, op dat moment pastoor Menno Brada, noteerde dat de verkiezingen mensen dol hadden gemaakt. Vervolgens stond hij stil bij het feit dat veel parochianen zich niet hadden gehouden aan het gegeven stemadvies:

‘De goede katholieken waren zeer terneergeslagen, maar hebben de moed niet verloren. [...] De weerslag is te merken aan het biechten in de cuaresma [vasten- of lijdenstijd, MG]. Ze durven niet goed en wachten veelal tot de laatste week.’⁴⁴³

Nationale beweging wint aan kracht

Tijdens de oorlogsjaren was Da Costa Gomez gestart met een geleidelijke losmaking van de KPC en met de ontwikkeling van een eigen politieke beweging.⁴⁴⁴ In het geheim belegde hij bijeenkomsten waarin hij zijn plannen voor een nieuwe partij ontvouwde. De bijeenkomsten organiseerde hij bij mensen thuis die in hun buurt een zeker aanzien genoten - *baluarte* in het Papiamentu: mensen met letterlijk genomen een zekere waarde (*balor*). In een later stadium zouden zij als *lider* - leiders in een uitgebreid netwerk - de basis vormen van de nieuwe partijorganisatie.

Aanvankelijk opereerde Da Costa Gomez met een zeer strenge discipline om de beweging geheim te houden. In de geestelijkheid zag hij de grootste risicofactor voor de ontwikkeling van zijn ‘ondergrondse’ operatie. Wanneer mensen de priesters in vertrouwen zouden nemen zou het snel afgelopen kunnen zijn met zijn plan om een politieke beweging uit de grond te stampen met een overwegend katholieke achterban. In een (inderdaad!) aan de kerk geleeke brief komt naar voren dat Da Costa Gomez de aanwezigen bij zijn bijeenkomsten, voor dat deze van start konden gaan, eerst ondervroeg:

‘Er is toch niemand bij die meent, dat dit dingen zijn, die je moet gaan biechten? En toch niemand, die denkt dat hij dit tegen zijn Pastoor moet gaan vertellen? Goed, ik veronderstel van niet.’⁴⁴⁵

Of dit werkelijk zo gegaan is, is moeilijk vast te stellen, maar kennelijk wilde Da Costa Gomez elk risico vermijden om de betrokkenheid van deze groep te verliezen. Klaarblijkelijk veronderstelde hij dat de katholieke

bevolking sterk loyaal was aan de priesters.

In de ondergrondse beweging werd met een kerngroep een uit-treding uit de katholieke partij voorbereid. De naam 'ondergrondse' was bewust gekozen en betrof een verwijzing naar de *Underground Railroad*; de geheime organisatie van Harriet Tubman die in de VS honderden tot slaaf gemaakten vanuit het Zuiden naar de vrijheid in de Noordelijke staten had gebracht.⁴⁴⁶ De politieke vorming werd in deze periode ondersteund door een tijdschrift getiteld *Nos Lucha*, onze strijd, een naam waarmee ook de beweging in totaliteit werd aangeduid. In 1948 gingen deze beweging en die van het Volkscomité over in een politieke partij, de Nationale Volkspartij (NVP, later hernoemd tot PNP).⁴⁴⁷

In maart 1948 vond in Curaçao de formele invoering van het algemeen kiesrecht plaats.⁴⁴⁸ Een maand later volgde de definitieve afscheiding van de KPC met de oprichting van de Nationale Volkspartij (NVP).⁴⁴⁹ De NVP - in de volksmond bekend als 'Nashonal' - positioneerde zich als dé partij van de grote Afro-Curaçaose volksmassa, waarvan een meerderheid in de buitendistricten leefde.⁴⁵⁰ Het streven van de nieuwe partij was het verwezenlijken van 'Zelfbeschikkingsrecht der Nederlandse Antillen binnen het verband van het vernieuwde Koninkrijk der Nederlanden.' De NVP nam in haar hoofddoelen eveneens op de gelijke bescherming van kerkgenootschappen, en de erkenning van het recht van de kerken om 'hun stem te doen horen ten aanzien van het staatkundig en maatschappelijk leven.' Daarnaast streefde de partij gelijkheid na, onafhankelijk van godsdienst, stand, kleur of ras, onder andere op het gebied van onderwijskansen en sociale ontwikkeling.⁴⁵¹

De oprichting van de NVP betekende in de praktijk het snelle einde van de 'oude' KPC. In 1948 werd een doorstart gemaakt met de nieuwe Katholieke Volkspartij (KVP). Dit was echter nog steeds, met de sterke betrokkenheid van de conservatieve vicaris Van der Veen Zeppenfeldt en pater Möhlmann, een partij van de 'oude' katholieke elite. Deze op positiebehoud gerichte KVP kreeg zware concurrentie van de nieuwe partijen DP en NVP, die beide een progressieve nationalistische lijn voorstonden. De nationale beweging waarvan deze nieuwe partijen deel uitmaakten hield niet zozeer een streven naar volstreekte autonomie in, maar wel een streven naar een vergaande mate van zelfbestuur en het terugdringen van de Europees-Nederlandse inbreng in het bestuur.

De verkiezingsuitslag van maart 1949 liet overtuigend zien dat de loyaliteit van de volksmassa meer bij de nieuwe politieke leiders uit de

nationale beweging lag dan bij de conservatieve katholieke partij. De NVP behaalde in de kieskring Curaçao, goed voor acht zetels, een eclatante overwinning met vier van de acht zetels, direct gevolgd door de DP met drie zetels. Grote verliezer werd de KVP met slechts één zetel.

De door Da Costa Gomez gevreesde loyaliteit van de nieuwe kiezers aan de katholieke gezagsdragers bleek in de praktijk in politiek opzicht geen enkele basis te hebben. De veronderstelde 'zachte' machtspositie was er wellicht wel, maar dan op andere terreinen, niet ten aanzien van politieke participatie. Geheel verwonderlijk was dit niet: de KVP of de geestelijkheid nam een overwegend bevoogdende houding aan ten aanzien van de parochiaan als stemgerechtigd burger, en deed weinig met het gegeven dat de politiek-maatschappelijke ontwikkeling op het eiland in deze tijd van democratie en zelfbestuur álle burgers aanging.

In contrast hiermee spande de NVP zich intensief in om het bewustzijn en de kennis van de bevolking op het gebied van politiek, democratie en burgerschap te vormen. De DP had weliswaar net als de NVP een partijorganisatie die eropuit trok om mensen in allerlei gebieden te ontmoeten, maar haar inspanningen gingen minder ver dan die van de NVP. Bij een groot deel van de katholieke bevolking werd deze partij in deze periode enorm populair. Vier elementen hebben in het bijzonder invloed gehad op de impact van de beweging van Da Costa Gomez.

Ten eerste legde de partij zich toe op het bewust vormen van een *grassroots* organisatie, dus een beweging van onderaf. Dat hier bewust voor gekozen is blijkt uit een notitie die Da Costa Gomez in 1957 schreef aan de Nederlandse KVP-leider Carl Romme:

'De katholieken van de Nederlandse Antillen kennen geen andere organisatie dan die van het gemeenschap van het geloof. [...] De invloed van de katholieke groeperingen is uitermate gering ten gevolge van het gemis aan organisatorisch vermogen, hetwelk in burgerlijke zin niet werd ontwikkeld. De katholieke volksgroep vormt om deze redenen een gemakkelijke prooi voor materialistische esoterische organisaties. De groepering die thans de Nationale Volkspartij vormt heeft 12 jaren geleden deze gevaren onderkend. Om deze gevaren te bestrijden werd in het nationalisme, breed opgevat, een binding gezocht en gevonden; fondsen gevormd en gebouwen gekocht; tijdschriften uitgegeven, daarna leiders gevormd; waarna arbeiders en politieke organisaties in het leven werden geroepen.'⁴⁵²

In Band'abou was de partij oppermachtig: hier waren alle betrokkenen bij de oude katholieke partij en vrijwel alle stemgerechtigden overgestapt naar de NVP.⁴⁵³ De DP'ers hier waren op enkele handen te tellen en bij iedereen bekend; het ging om de plantage-eigenaren en bewoners die zich sociaaleconomisch, en daarmee kennelijk ook in ruimere zin, los hadden gemaakt van het buitendistrict. Door de stedelijke middenklasse en hogere klasse werd de beweging vooral gezien als iets van de arme plattelandsbevolking. Zowel binnen de witte elite, de migrantenbevolking⁴⁵⁴ als in de katholieke (licht)gekleurde middenklasse had men om die reden moeite met Da Costa Gomez. Dit kwam bij de lichtgekleurde middenklasse tot uitdrukking in uitspraken die in deze kringen gebruikt werden zoals '*ki mishi mi vota pa un neger meskos ku mi*' [hoe kom ik erbij om te stemmen op een neger net zoals ik], of: '*un blanku ku mi ta atmirá so por manda riba mi*' [alleen een blanke waar ik tegenop kijk kan mij iets vertellen].⁴⁵⁵

Een tweede aspect dat de invloed van de NVP in belangrijke mate heeft bepaald is het feit dat deze partij in staat bleek door de grenzen van de vertrouwde sociale structuren heen te breken, en daardoor een brede partij te worden. Met name binnen de katholieke stedelijke middenklasse - een wat conservatieve groep die zich algemeen zeer gehecht toonde aan de door de kerk instand gehouden ordepatronen - wekte dit wrevel op. Gezag moest zich als gezag gedragen, zoals een achterlicht van John Horris Sprockel uitlegde:

'Da Costa Gomez kreeg mensen voor zijn partij, want hij ging naar Band'abou, ging daar kadushi met funchi eten, dingen doen zoals de mensen daar deden. Iemand als bijvoorbeeld John Horris Sprockel zou dat nooit hebben gedaan, daar was hij *too high* voor.'⁴⁵⁶

De aanpak van de NVP werd in bestuurskringen in Nederland en op Curaçao als een bedreiging ervaren, niet alleen van de bestaande sociale patronen, maar ook van politieke stabiliteit. In een waarschuwende brief die in 1948, dus aan het begin van de onderhandelingen over staatkundige hervorming, werd doorgespeeld aan Den Haag schreef de adjudant⁴⁵⁷ van de Curaçaose gouverneur:

'Wat G. achter zich heeft zijn boertjes en proleten. Deze snappen het niet. Op het moment, dat Nederland aan Curaçao gelijke rechten toekent, heeft G. geen mensen om een regering te vormen. Hij heeft geen enkele

intellectueel achter zich staan. Hij vist momenteel om die te krijgen, ook uit de Nederlanders, maar hij krijgt ze niet. Wil men hier geen tyrannie hebben, dan voorzichtig met Gomez.’⁴⁵⁸

In de praktijk echter schaarden zich niet alleen ‘boertjes en proleten’ achter Da Costa Gomez, maar ook een deel van de joodse gemeenschap.⁴⁵⁹

Het derde aspect dat de invloed van de NVP in de beginjaren mede heeft bepaald betreft de sociaal-psychologische kant van de gebeurtenissen. Dit aspect is in deze periode waarschijnlijk minstens zo belangrijk geweest als het politieke aspect, zeker in de buitendistricten:

‘Ze [Da Costa Gomez c.s.] gingen op pad met Curiel, Cohen Henriquez, Moron - blanke ‘shons.’ Hij liet de mensen in hun ogen kijken: kijk, dit is de shon en je mag hem gewoon aankijken. Het zijn ook mensen! Dat heeft zo’n indruk gemaakt. Hij heeft mensen geholpen om zichzelf te ontdekken.’⁴⁶⁰

Voor de bewoners in de buitendistricten gingen de maatschappelijke veranderingen in deze periode snel en waren ze - mede door een enorme kennisachterstand - voor hen soms bijna niet te bevatten.⁴⁶¹ Het werken in de stad werd steeds meer bereikbaar en doorbrak de traditionele afhankelijkheid van de plantage-eigenaren. Tegelijkertijd richtte de *grassroots* organisatie van de NVP zich op het verspreiden van informatie en het bevorderen van inzicht. Niet alleen werd hierdoor het maatschappelijk isolement van de bewoners in de buitendistricten doorbroken, ook kwam de bevolking in aanraking met elementaire kennis over de Curaçaose samenleving - zoals de werking van het bestuur, overheid en rechtspraak - die voor velen volstrekt nieuw was.⁴⁶²

Een vierde aspect dat van invloed is geweest op de populariteit en impact van de NVP in de beginjaren is haar structurele en duurzame aanpak. In de eerste jaren waren de bezoeken van de NVP-delegatie in de wijken een vast ritueel, zoals het zondagse huisbezoek bij José Lourens, *bario-lider* van Westpunt.⁴⁶³ Binnen de wijken was een netwerk van *lidere* actief. Dit netwerk had een gelaagde structuur en bestond uit mensen die in staat waren om de kennis die Da Costa Gomez bracht goed te begrijpen en verwoorden, en die ook benaderbaar waren voor mensen met relatief weinig scholing. Deze laatste groep, die wat verderaf van de woonkernen leefde, kwam ook doorde-weeks langs bij deze *lidere*, zowel met vragen als met problemen:

‘De hele tijd kwamen mensen thuis om te luisteren en te vragen. In die tijd was het zo dat mensen heel veel vragen hadden. Naar hoe-en-wat. Ze moesten andere mensen waarmaken [duidelijk maken MG] waar ze mee bezig zijn. Andere mensen vragen kunnen beantwoorden. Hoe en wat ze moeten zeggen. Dan kwamen ze bij mijn vader en ik mocht er niet bij zijn, maar ik hoorde wel alles. Het was een hele goede en leerzame tijd. De liefde voor de partij groeide in die tijd. [MG: wat was ‘het hoe en wat’?] Ook meer praktische dingen. Wat ze nodig hebben, waar geholpen moet worden. Niet alleen maar politiek, maar ook de nood van de mensen. Daarvoor kwamen ze naar mijn vader. Dus het was sociale hulp eigenlijk.’⁴⁶⁴

Ook Carmelita Paula (1923) ervoer de opkomst van Da Costa Gomez, door haar Dòktor genoemd, als een kentering in haar leven en in dat van haar directe omgeving. De grootste impact daarvan lag voor haar, in deze jaren een jonge huismoeder in Montaña, op een zeer praktisch niveau:

‘Dòktor ta hopi bon pa pueblo. Baki awa pa tur bario. Awa pa nos, lus pa nos.’⁴⁶⁵

‘Dòktor was heel goed voor het volk. Watervoorziening voor alle wijken. Water voor ons, licht voor ons.’

Over stemrecht en andere grotere politiek-maatschappelijke veranderingen sprak Carmelita Paula in ons interview niet, wel over het feit dat de bevolking eindelijk gezien en geholpen werd. Haar herinnering aan de komst van Dòktor en de duiding van het verschil dat zijn komst in haar beleving maakte, was zeer expliciet.

‘Si ku Dòktor e alivio a bin. Pa tur hende el’a bin. Despues tur a hala rosea.’⁴⁶⁶

‘Ja, met Dòktor kwam de opluchting. Hij kwam voor alle mensen. Daarna kon iedereen weer ademhalen.’

Opvallend en betekenisvol aan deze uitspraak was, dat de vraag die hieraan voorafging over de tevredenheid ging waarmee Carmelita terugblikte op dit deel van haar leven. Gedurende vrijwel het hele interview sprak zij

met dankbaarheid en met blijk van een groot vermogen tot aanvaarding over haar jongere jaren. Armoede, beperkte opleidingsmogelijkheden en andere uitdagingen werden erkend, maar niet naar voren gebracht als onrechtvaardig. Zodra over Dòktor gesproken werd, veranderde dit volstrekt en liet Carmelita zich fel uit over de klaarblijkelijk toch wél als penibel ervaren situatie. Ook hieruit kan afgeleid worden dat de invloed van de katholieke kerk weliswaar op persoonlijk niveau diep zat, maar ook een begrenzing had. Hoe belangrijk en invloedrijk de kerk ook was in het persoonlijke leven, op maatschappelijk-politiek gebied speelden de geestelijken nauwelijks een rol.

In een interview met de dochter van een leider uit Barber, Dito Francisco, zette Crisma Francisco (1939) dit aspect van ogenschijnlijke gespletenheid helder uiteen. De families in haar directe omgeving waren gewend dat de priester regelmatig bezoek aan huis bracht. Met de priester spraken zij over aan het gezinsleven gerelateerde zaken, zoals huwelijk en opvoeding, maar nooit over sociaal-maatschappelijke problemen. Zo kon het gebeuren dat, ondanks deze aandacht, men de ruimte die Da Costa Gomez met zijn netwerk bood om over sociaal-maatschappelijke problemen te spreken als een volstrekt nieuw fenomeen beleefde.⁴⁶⁷ Over problemen met werk, inkomen of maatschappelijke relaties had men nooit gedacht met de priesters te spreken, en de priester zelf deed dat ook niet. Dit waren gescheiden werelden. Dat Da Costa Gomez een grote en buitengewoon trouwe aanhang verwierf in de buitendistricten kan met name daaruit verklaard worden, dat men voor het eerst het gevoel had ergens terecht te kunnen met existentiële problemen. Zelfs al maakten mensen deel uit van de kring die trouw door de pastoor werd bezocht, toch hadden zij voor het eerst het gevoel dat er voor hen werd opgekomen.

De indruk die in alle interviews in de buitendistricten sterk naar voren kwam was dat 'de komst van Dòktor' ervaren is als een bevrijding, als een ontwaken soms ook, alsof een deur werd open gemaakt naar de rest van de wereld. Het beeld van een in isolement levende bevolking is in sommige opzichten wat vertekend, omdat er wel degelijk interactie met de stad was.⁴⁶⁸ Cruciaal echter was het feit dat grote delen van de bevolking eind jaren '40 zeer beperkte politiek-maatschappelijke kennis had. Men wist nauwelijks iets van het bestuurlijk functioneren van de samenleving waarin zij in 1948 voor de wet een volwaardig burger in werden. In die context maakte de aanpak van Dòktor en zijn netwerk in de wijken voor veel bewoners een groot verschil; deze vormde een brug naar de burgerlijke samenleving in opbouw.

Dominicanen in de frontlinie

Direct na afloop van de oorlog werd de betrokkenheid van de Nederlandse provincie van de orde der Dominicanen bij de katholieke missie op Curaçao geïntensiveerd. De formele bezoeken vanuit de Nederlandse provincie van de orde der Dominicanen - zogeheten visitatiebezoeken - konden weer zonder belemmering plaatsvinden. Zowel in 1947 als in 1953 bracht pater provinciaal Laurentius Teeuwen een bezoek aan de Antillen. Hierbij hield hij zich niet alleen met het reilen en zeilen in het vicariaat bezig, maar ook met de sociaal-politieke ontwikkelingen. Voor hem was Curaçao 'een der schoonste missies', maar wel een zware,

'niet alleen door de tropische hitte [...] maar vooral ook door de zuidelijke mentaliteit van het volk, alsmede door de moeilijke politieke omstandigheden van het oogenblik. En dit alles is soms nog verzaamd door gebrek aan een goede, zakelijke leiding.'⁴⁶⁹

Waarschijnlijk dat laatste aspect motiveerde hem om de belofte te doen 'dat u in de toekomst goede krachten krijgt, om u in uw moeilijke werk te steunen.' Wat hij precies verstond onder goede krachten, omschrijft het visitatierapport niet. Volgens pastoor Boex had dit vooral met academisch niveau te maken, en was de behoefte aan in intellectueel opzicht zwaardere priesters een direct gevolg van de aanwezigheid op het eiland van Amado Römer, die kennelijk in de ogen van de pater provinciaal wel wat meer tegenwicht en tegenspraak zou mogen ontvangen.⁴⁷⁰

Na zijn eerste naoorlogse visitatie in 1947 bracht Teeuwen als belangrijkste aandachtspunt het huisbezoek naar voren. Dat liet op Curaçao naar zijn idee te wensen over. Van priesters werd verwacht dat zij dagelijks op pad waren en mensen thuis bezochten, ter ondersteuning bij problemen maar ook om de band met de kerk warm te houden. Dit moest in principe zonder aanzien des persoons gebeuren, maar in de praktijk was dat op Curaçao niet het geval. Het afleggen van dit huisbezoek werd tot in de jaren zestig als problematisch ervaren door veel priesters, en op structurele basis niet consequent uitgevoerd.⁴⁷¹

In de buitendistricten vond het huisbezoek in deze periode gericht selectief plaats.⁴⁷² In gezinnen die in de directe omgeving van de parochie woonden, waar de ouders getrouwd waren en het gezin trouw de kerk bezocht, was huisbezoek vast onderdeel van de relatie tussen kerk en gezin. Deze groep stond algemeen bekend als de mensen die leefden 'onder de

rok van de priester' (*bou di saya di pastor*), een bij alle geïnterviewden bekende uitdrukking, die in hun terugblik vaak met enige zelfspot werd gebruikt. Een grote groep katholieken, zoals alleenstaande moeders, viel hierbuiten.⁴⁷³ Uit de gesprekken met actieve parochianen en hun nazaten, leek dit niet bekend.⁴⁷⁴ Vrijwel alle geïnterviewden gaven er überhaupt blijk van niet goed te weten, of geweten hebben, hoe het leven buiten hun eigen groep was. Dit gold in bijzondere mate ook voor de lichtgekleurde stedelijke bevolking, die tijdens afspraken buiten het interview, dus in de informele voor- en nagesprekken, niet alleen blijk gaf van onwetendheid, maar ook van onbegrip en in enkele gevallen ook van afkeer ten aanzien van de levenshouding van de Afro-Curaçaose achterhoede.⁴⁷⁵ Deze afstandelijkheid en onwetendheid ten aanzien van andere bevolkingsgroepen liet zich ook zien bij de religieuzen uit de stad, zoals bij frater Walfried, die vertelde:

'Wij trokken nog wel een keer naar buiten toe natuurlijk, onze vakantie was het enige vermaak dat we dan hadden. Op zo'n vakantiedag dan ging je heel vroeg naar de zee toe, en ja goed, dan zag je deze mensen wel werken in de hofjes. In de regentijd probeerde men dan wel wat te planten, maar veel was het niet.'⁴⁷⁶

Priesters werden in 1947 nadrukkelijk aangespoord om de mentaliteit van het volk beter te begrijpen en het 'te leren liefhebben.' In dat kader werd opnieuw benadrukt dat zij de taal van het volk moesten leren spreken en zich daarin moesten blijven bekwamen. 'Daardoor wint gij het volk voor u.'⁴⁷⁷ Het is echter de vraag of de geestelijken erop uit waren 'het volk' voor zich te winnen; de afstand die er bestond was wel degelijk functioneel: deze lag aan de basis van de gezagsrelaties.

In deze eerste naoorlogse jaren werd de zittende groep priesters in toenemende mate geconfronteerd met de gevolgen van anti-Nederlandse sentimenten en in bepaalde kringen van een groeiend antiklerikalisme. Terwijl de geestelijken en religieuzen in de vooroorlogse jaren nog een bijzondere status genoten, werden zij in de naoorlogse jaren geconfronteerd met een veranderende mentaliteit en met regelmaat snerend voor 'macamba' (Nederlander, als scheldwoord) uitgemaakt.⁴⁷⁸ In de kroniek van de parochie Pietermaai werd begin 1947 genoteerd:

‘Er is een complot ontdekt op de niet-betalende meisjesschool om het hoofd van de school af te ranselen. Wat een mentaliteit! Uitwas v.h. streven naar autonomie, anti-macambageest en afwerping v.h. Nederlandse gezag?! De politie ziet het in ieder geval ernstig in. De verregaande brutaliteit van sommige meisjes liep de laatste tijd gewoon de spuigaten uit.’⁴⁷⁹

Zes jaar na zijn eerste bezoek toonde provinciaal Teeuwen zich in 1953 in zijn visitatierapport meer ingewijd in de situatie op Curaçao. Hij trok zich deze bijzonder aan. De visitatie ging niet slechts over de aanpak van de priesters; Teeuwen ging zélf actief aan de slag om een katholieke instelling waar wat problemen mee waren, het Wit-Gele Kruis, weer op de rails te krijgen.⁴⁸⁰ De pater provinciaal rechtvaardigde zijn actieve houding door te wijzen op het feit dat het vicariaat een beslissende tijd tegemoet leek te gaan, ten eerste door de ‘enorme - ofschoon zeer labiele - materiële welstand’, maar bovenal omdat het missiegebied ‘meer opgezweept dan geleid [wordt] door gevaarlijke volksmenners.’⁴⁸¹ Hierbij doelde hij waarschijnlijk in elk geval op Da Costa Gomez, die na de verkiezingen van 1949 lijnrecht tegenover de kerngroep van conservatieve katholieken was komen te staan, en die het meeste de reputatie van ‘volksman’ had, maar mogelijk ook op een andere opponent die juist in de gezondheidszorg de rol van de geestelijken in het bestuur wilde terugdringen: de DP.

In deze periode nam Teeuwen doelbewust een opmerkelijk actieve maatschappelijke rol op Curaçao op zich. Met de oprichter van het Wit-Gele Kruis besprak hij in 1953 niet alleen de problemen in deze organisatie, maar ook de noodzaak om de ‘verdere uitbouw en centralisatie van geheel het sociale werk’ ter hand te nemen. Hij deed dit om, zoals hij het zelf omschreef, te voorkomen ‘dat dit geheel door het Gouvernement in handen wordt genomen, waardoor het een neutrale, om niet te zeggen: niet-katholieke inslag zal krijgen.’⁴⁸² Het doel om aan een katholieke samenleving te bouwen als alternatief voor een seculiere samenleving, zoals de *Katholieke Actie* dit voorstond, kwam in deze jaren duidelijker, alhoewel niet zeer expliciet, op de agenda van de paters Dominicanen te staan.⁴⁸³

In de ontwikkelingen binnen het apostolisch vicariaat liepen in deze periode een aantal zaken niet naar wens. In 1953 kwam tijdens de visitatie naar voren dat Van der Veen Zeppenfeldt in de ogen van andere priesters een veel te passieve houding aannam die als ‘typisch Curaçaosch’

werd aangemerkt.⁴⁸⁴ Uiteindelijk zou de apostolisch vicaris in 1956 onder druk van deze kritiek zijn ontslag indienen. In de tussentijd schuwde Teeuwen het niet om gebruik te maken van de ruimte die de 'typisch Curaçaose passiviteit' hem liet voor het uitbouwen van de positie van de katholieke kerk. Dit lijkt typerend voor de omslag in de missiemotivatie die zich in deze jaren voltrok. In het verleden claimden de Nederlandse katholieken dat zij op Curaçao een rol op zich namen, met name in het onderwijs en de zorg, die niemand anders op zich nam.⁴⁸⁵ In de naoorlogse jaren leek het er steeds meer op dat zij het behoud van de reeds verkregen ruimte in de Curaçaose samenleving bewust bevocht, en niet meer wilde afstaan.

Door zowel kerkelijke als wereldlijke autoriteiten werd in de jaren '50 in toenemende mate aangedrongen op het loslaten van de priesterlijke hegemonie in het bisdom. Blijkens aantekeningen van pater Teeuwen uit een gesprek met pater Möhlmann, gaven zowel de gouverneur T. Struycken, als enkele leken in deze periode aan dat meer betrokkenheid van parochianen in het kerkbestuur gewenst zou zijn. Teeuwen wilde hier de deur voor openen door het te bespreken met secretaris Möhlmann, maar deze maakte hier korte metten mee. Hij stelde vast - in lijn met de observaties uit het rapport Holterman uit 1951⁴⁸⁶ - dat de paters hier afwijzend tegenover stonden, omdat het volk nu eenmaal de capaciteit, de actiebereidheid en het idealisme miste. Bovendien zou het lastig zijn om de samenstelling van zo'n raad goed te bepalen - 'wit, zwart of gemengd' - en zou het feit dat alleen met KVP'ers - de enige 'goede katholieken' - gewerkt kon worden ook een problematische beperking opleveren.⁴⁸⁷

De visitatierapporten van de Dominicanen uit Nijmegen laten in deze jaren zien dat de van oorsprong Antilliaanse priesters in de beleving van de pater provinciaal veel te zwak aanwezig waren in de samenleving. Hij beriep zich op informatie ingewonnen bij enkele Nederlandse priesters, en concludeerde dat het probleem samenhang met typisch 'Curaçaose' karaktertrekken. Deze kwamen neer op een geringe activiteit, ontbreken van pro-activiteit en een weinig uitgesproken stellingname.⁴⁸⁸ Niet alleen Van der Veen Zeppenfeldt - geboren op Aruba maar opgegroeid op Curaçao - kon op stevige kritiek rekenen van de Nederlandse Dominicaanse priesters, ook de jonge Curaçaose diocesane priester Amado Römer, sinds 1946 op het eiland werkzaam, was bepaald niet geliefd bij hen, maar dit had heel andere redenen.

De situatie rond Römer was begin jaren '50 voor de kerkleiding

problematisch geworden, toen vast was komen te staan dat het vertrek van Van der Veen Zeppenfeldt als apostolisch vicaris niet uit kon blijven. Er bestond geen twijfel over dat door de Propaganda Fide uitgezien zou gaan worden naar een lokale kandidaat. Dit missiedepartement had zelf al langer de lijn voorgestaan om zoveel mogelijk bij te dragen aan de ontwikkeling van lokale kerken in missiegebieden, en dit standpunt paste in de naoorlogse jaren geheel in het vigerende beleid ten aanzien van koloniën. Om twee redenen zou men bij Römer kunnen uitkomen. In de eerste plaats was qua leeftijd en ervaring alleen Julio Henriquez een concurrent, maar dit was een echte parochieman die kennelijk door vrijwel alle betrokkenen ongeschikt werd gevonden voor een meer leidinggevende en politieke positie. Daarnaast had Römer zelf, zo werd aangenomen, tijdens zijn studie in Rome invloedrijke vrienden gemaakt. Römer echter was, alhoewel hij dit niet uitdroeg, volgens de priesters nationalistisch, wat door Teeuwen werd gespecificeerd als 'anti-Nederlands en anti-bisschoppelijk gezag.'⁴⁸⁹ Alhoewel hij geen formele partijbanden had, zou hij een echte NVP-er zijn. Erger nog: zijn houding was vol van 'tegenwerking en sabotage.' Om te voorkomen dat deze man bisschop zou worden, zagen de paters maar één oplossing: het vertrek van Römer van het eiland. Daartoe zou Teeuwen, zo werd in 1953 besloten, proberen om hem een eervolle baan in Rome te laten aanbieden. Waarom dit niet is gebeurd wordt uit de bronnen niet duidelijk, maar zeker is dat het zo ver niet is gekomen.⁴⁹⁰

3.4 Ontwikkeling van de samenleving

De grote maatschappelijke en politieke verschuivingen die plaatsvonden in de periode 1936-1954 bleven voor de katholieke bevolking in het dagelijks leven niet zonder gevolgen. De bruisende economie bood kansen op werk in nieuwe sectoren. Lokale jongeren vonden vanaf de late jaren '30 in toenemende mate emplooi bij de raffinaderij. Vanaf eind jaren '40 ontstond voor een groeiende groep Curaçaoënaars de mogelijkheid om in dienst te treden in het onderwijs, de zorg of bij de overheid. Deze groei werd ondersteund door een beurzenstelsel dat vanaf begin jaren '50 de instroom van lokale hoogopgeleiden naar nieuwe disciplines faciliteerde.

Het nog steeds overwegend katholieke onderwijsaanbod breidde zich lokaal eerst uit met enkele nieuwe technische scholen en een mulo aan de rand van de stad, het Maria College, opgericht in 1943. Dat er een drang was vanuit de stedelijke samenleving om vooruit te komen en door te stromen in betere banen, komt goed naar voren in het relaas van frater Walfried van Etten, van 1930 tot 1970 werkzaam op Curaçao, onder andere als hoofd van de eerste technische St. Josephschool:

‘Heel veel van onze leerlingen met een mulodiploma konden makkelijk een baan krijgen. Voor de volksschool lag dat wat moeilijker. [...] Op het Thomascollege moesten we daar goede begeleiding aan geven. Een leerling die het daar niet redde, daar sprak je mee, maar ja, dat vonden ze niet leuk, de ouders ook niet. De mensen wilde toch liever de *white collar* banen. Dat past echt bij deze bevolking, de ouders waren daar erger in dan de leerlingen.’⁴⁹¹

Selectie, uitsluiting en nieuwe kansen

In deze periode bleef de selectie van leerlingen voor een vervolgopleiding en voor werk bij een katholieke instelling overwegend in handen van de religieuzen. Een bekende Afro-Curaçaoënaar die met de negatieve aspecten van selectie door de religieuzen werd geconfronteerd is Dominico Felipe ‘Don’ Martina (1935), minister-president van de Nederlandse Antillen van 1979 tot 1988. Martina groeide op in Band’abou. Op jonge leeftijd was duidelijk dat hij graag leerde en zich goed ontwikkelde. De religieuzen oordeelden ondanks zijn goede cijfers dat voor hem de lagere technische school beter zou zijn.⁴⁹² Op zichzelf was dat voor de late jaren ’40 niet opmerkelijk; in Nederland maar ook bijvoorbeeld in Suriname was het gebruikelijk om kinderen van het platteland in groten getale naar de ambachts- of landbouwschool te verwijzen, ter garantie van voldoende arbeid in de landbouw en de industrie.⁴⁹³

Een aantal kinderen van Band’abou mocht echter wel naar de stad om verder te leren. Het verschil dat Don Martina ervoer tussen hem en de andere kinderen was in zijn herinnering niet gebaseerd op zijn kleur of klasse, maar op het feit dat zijn ouders nooit getrouwd en niet meer samen waren. De zusters vonden het normaal en waarschijnlijk nodig om dit verschil voor alle kinderen zichtbaar en voelbaar te maken; dat was onderdeel van de vorming van de bevolking:

‘Op de lagere school op Band’abou moest ik weleens een extra weesgegroetje doen, want volgens de soeurs was ik een zondekind. Dat betekende ook dat je met scheve ogen werd aangekeken. Ik heb dat niet ervaren als discriminatie - dat begrip kende ik toen nog niet - maar wel als pesterij. Destijds kwamen dit soort dingen voor. Het is me altijd bijgebleven.’⁴⁹⁴

Toelating tot de betere scholen was hoofdzakelijk afhankelijk van factoren als economische klasse, dus het kunnen betalen van schoolgeld, van de schoolprestaties en niet in de laatste plaats of er sprake was van een deugdzaam katholiek gezin. De relatie tussen kleur en kans lag daarmee voor Curaçao in deze periode genuanceerd, maar het resultaat in de praktijk was overwegend negatief voor de Afro-Curaçaoënaars, onder wie ongehuwd moederschap relatief veel voorkwam.

Alhoewel dit niet op grote schaal voorkwam, waren er in deze periode ook gezinnen die sociale stijging kenden. Dit bleef voor de kinderen niet zonder gevolg. Een voorbeeld daarvan is Stella Pieters Kwiers (1939). Haar vader, Hendrik Pieters Kwiers, was afkomstig uit een familie van plantagehouders in Band’abou en had eind jaren ’40 onder andere door zijn publicaties en inzet in de NVP een zekere maatschappelijke positie verworven.⁴⁹⁵ Stella bezocht het St. Martinusgesticht, de betaalde katholieke meisjesschool in de stad. In haar jeugd en op school ervoer Stella een sterke differentiatie in aanpak, die duidelijk in relatie stond tot de achtergrond van de leerling:

‘De katholieke kerk was voor iedereen, maar de geestelijkheid maakte onderscheid tussen de gelovigen. De positie van de vader was ook belangrijk. Een arme vader die niets voorstelde was niet belangrijk. Door hun houding ondersteunden zij de status quo van de ongelijkheid en het klassenverschil dat onder de gekleurde bevolking bestond. In de processie liepen alleen lichtgekleurde meisjes want Maria was ook blank. Soms dacht een frater: ‘Als je donker bent, hoef je niet te studeren.’ Hoewel het accent meer viel op de wettigheid.’⁴⁹⁶

De meest evidente barrières die in deze periode in het katholieke onderwijs werden ervaren voor doorstroom naar een hoger niveau waren zodoende sociale klasse en katholiek conformisme. In de selectiecriteria die de religieuzen en geestelijken hanteerden nam de ‘wettigheid’ een belangrijke plaats in. De afwezigheid van de vader in het gezin werd als

immoreel beschouwd en was, zoals bij Don Martina, een reden voor bestraffing en beschaming. Het nucleaire gezin gold daarentegen als ideaal. De Curaçaose onderwijskundige Goretti Narain (1950), dochter van Surinaamse migranten, beschouwt deze praktijk van uitsluiting als pijnlijk en schadelijk, maar wijst op een gerelateerd aspect dat voor de religieuzen waarschijnlijk ook een rol speelde:

‘Dat wij als kinderen van een relatief eenvoudig gezin uit Otrobanda succesvol konden zijn op school, kwam mede door de omstandigheid dat er thuis stabiliteit was en we van huis uit gesteund werden in onze ontwikkeling. Er was in gezinnen zoals de onze een goede wisselwerking tussen school, kerk en thuis. Dat speelde een belangrijke rol.’⁴⁹⁷

Helaas viel de beslissing soms anders uit, en had de selectie in elk geval in de beleving van kinderen een moeilijk te begrijpen arbitrair karakter. Nieuwe groepen migranten maakten de samenleving complexer, en hadden zelf ook last van die complexiteit, zoals Charles do Rego (1946). Als zoon van een Portugese vader en Curaçaose moeder ging hij naar een ‘gewone’ uloschool, terwijl hij uit een ‘goed katholiek’ gezin kwam en geld of schoolprestaties ook geen probleem hoefden te zijn voor toegang tot de mulo.

‘Op het Thomascollege zaten jongens uit alle economische klassen, ook kinderen van buschauffeurs. Het beeld van een eliteschool moet je relativiseren. Maar ouders moesten wel weten welke weg ze moesten bewandelen. Als migrantenzoon uit een buitenwijk had ik een achterstand, omdat niemand in mijn omgeving bekend was in die kringen.’⁴⁹⁸

De komst van migranten gaf nieuwe impulsen aan de sociale dynamiek op het eiland. Een belangrijke impuls aan sociale mobiliteit trad met name op vanaf eind jaren ‘30, toen de oorlogsdreiging een rem zette op de komst van nieuwe immigranten. Tijdens de Tweede Wereldoorlog stagneerde de toestroom van Nederlanders naar het eiland, terwijl op Curaçao veel werk was. Dat gaf ook aan jonge schoolverlaters nieuwe kansen. Deze kansen lagen in de industrie en het bedrijfsleven, maar ook in de gezondheidszorg en het onderwijs, sectoren die door religieuzen bestuurd werden. In de praktijk stroomden jongens met een mulodiploma door in het bedrijfsleven, en kwamen meisjes terecht bij de nonnen. Zowel de selectiecriteria

als de gezagsrelaties waren in deze katholieke instellingen helder.⁴⁹⁹ Ondanks dat de zusters erom bekend stonden 'brave' meisjes te selecteren, kon tussen de moderne opvattingen van een jonge leek en de wereld van de zusters in de praktijk frictie ontstaan. Daarvan was sprake bij Imelda Kroon (1931), afkomstig uit een katholiek middenklassegezin. Als zelfbewuste jonge vrouw met een mulodiploma op zak voelde zij zich beknelde door de aanpak van de religieuzen. Uiteindelijk kwam het tot een botsing over arbeidsvoorwaarden en verliet Kroon voor een periode van zeven jaar het ziekenhuis.⁵⁰⁰

Bij de voor dit onderzoek geïnterviewde onderwijzeressen is dit beeld van aanpassing en aanvaarding gelijkmatig; allen spraken over de mogelijkheid van werk in het onderwijs als een kans die zij met beide handen hadden aangrepen.⁵⁰¹ De kaders waarbinnen zij dit werk uitvoerden aanvaardden zij als vanzelfsprekend; geen van hen sprak expliciet over een ouderwets regime of onrechtvaardige beperkingen. Wellicht dat in het onderwijs de persoonlijke ruimte wat groter was dan in het ziekenhuis. Toch golden ook hier tot in de jaren '60 beperkingen en een sterke aanwezigheid van religieuzen. De werkwijze en strikte omgangsvormen die zij in de organisatie inbrachten werden door de jonge leken klaarblijkelijk geaccepteerd.

Een soortgelijke vorm van selectieve aanvaarding kwam naar voren in gesprekken met twee vroege stijgers op de sociale ladder die bij de raffinaderij aan de slag gingen. De jongste van de twee is Theofilo Kleinmoedig (1919) uit Montaña.⁵⁰² Hij was een van de eerste jongens uit zijn omgeving die carrière in de stad maakte. Met nauwelijks opleiding ging hij bij de raffinaderij werken, waar hij tot zijn pensioen in 1968 bleef. Hij begon hier onderop als *peon*, een ongeschoold manusje van alles, was leergierig, hield van alles waar de raffinaderij voor stond, en ontwikkelde zich tot onderhoudsreparateur van machines. De andere vroege sociale stijger is Pedro Pinedo (1913), wiens levensverhaal in paragraaf 2.4 al werd belicht. Ook Pinedo zegt zich van discriminatie of tegenwerking op de werkvloer vrijwel niets te herinneren, wél van alle kansen die hij kreeg om nieuwe dingen te doen.

Katholiek tussen traditie en transformatie

De impact van de Tweede Wereldoorlog op het eiland was groot. Vanaf de jaren '40 kreeg de samenleving te maken met nieuwe kansen op het gebied van opleiding, werk of een woning. De ontwikkelingen leverden ook

bedreigingen op. Met name de komst van een grote hoeveelheid alleenstaande mannen, onder wie niet alleen arbeiders maar ook Amerikaanse soldaten, bracht in de stad snel een uitgaansleven op gang, met als gevolg een toename van verondersteld immoreel gedrag, prostitutie en geslachtsziektes.⁵⁰³ In reactie hierop werd in 1949 *Campo Alegre* opgericht, een uitgaanscentrum waarin door de overheid gereguleerde prostitutie plaatsvond, ver buiten de stad op enkele kilometers van het vliegveld. In de totstandkoming van deze oplossing voor zowel een moreel als medisch probleem had niet alleen de overheid maar ook de katholieke kerk, met een actieve betrokkenheid bij de besluitvorming en realisatie, een aandeel.⁵⁰⁴ Toen twee jaar later op Aruba een soortgelijk uitgaanscentrum gepland werd, *Happy Camp*, barstte hier een grote protestbeweging van vrouwen los, die zich met name beriepen op de katholieke waarden van de eilanden. In een periode waarin dekolonisatie op de tekentafel lag, liet dit morele gevecht zien - zo analyseert historicus Chelsea Schields - hoe de bevolking een bedreiging ervoer van nieuwe 'vijanden' en zich vervolgens beriep op het vertrouwde en volledig aanvaarde 'oude' koloniale gezag en de morele rol van de katholieke gezagsdragers in de koloniale samenleving.⁵⁰⁵

Ook voor de bevolking op Curaçao waren maatschappelijke ontwikkelingen in de jaren '40 en '50 niet per definitie positief. De moderne samenleving die in de jaren '40 door de enorme economische aanzuiging versneld vorm kreeg, stelde nieuwe eisen aan de gehele bevolking. Volgens antropoloog Ieteke Witteveen heeft deze ontwikkeling zich in de beleving van veel bewoners voornamelijk buiten de stad, waar feitelijk nog sprake was van een feodale samenlevingsvorm, te snel voltrokken.⁵⁰⁶

Eind jaren '40 groeide bij een aantal Curaçaoënaars het besef dat het 'oude' Curaçao, met zijn geheel eigen volkscultuur, taal, gewoonten, levensbeschouwing en folklore, in zijn voortbestaan werd bedreigd. Terwijl in de jaren '50 in de stad gewerkt werd aan de oprichting van op Nederland georiënteerde culturele instituten zoals het Curaçaosch Museum, trokken Elis Juliana en de Dominicaans priester Paul Brenneker de buitengebieden in om met een bandrecorder opnamen te maken van de verdwijnende traditionele Afro-Curaçaose cultuur. Beiden waren door zelfstudie en veel interactie met de bevolking deskundig geworden op historisch-antropologisch vlak. Dankzij hun inspanningen zijn uiteindelijk duizenden cultuuruitingen, uiteenlopend van oogstliederen, herinneringen aan de slavernij tot fabels bewaard gebleven, meestal gesproken of

gezongen in het Papiamentu maar ook in de uit West-Afrika (Guinee-Bissau) overgeleverde taal *Guene* of *Gené*.⁵⁰⁷

De Dominicaanse priester Paul Brenneker (1912-1996) stond bekend als progressief en eigenzinnig. Tot in de jaren '70 bewoog hij zich op grote afstand van de conservatieve kerkleiding.⁵⁰⁸ Gaandeweg zou zijn invloed toenemen, met name door zijn grote kennis van, en betrokkenheid bij, de Afro-Curaçaoënaars. Brenneker kwam met Curaçaoënaar Elis Juliana op plekken waar andere priesters en überhaupt veel Curaçaoënaars niet kwamen, ook op die plaatsen in de buitendistricten waar Afro-Curaçaoënaars een relatief geïsoleerd leven leidden, ver van de 'moderne' wereld. Zij documenteerden uitvoerig wat zij zagen en hoorden. Over de impact van de katholieke kerk op de lokale bevolking was Brenneker, zelfs al in de jaren '50, bezorgd en kritisch.⁵⁰⁹ Hij constateerde een sociaal-psychische ontwrichting in de samenleving die hij in verband bracht met de aanpak van de katholieke kerk, waarin van 'godsdienstige autonomie' - volledige keuzevrijheid op spiritueel en religieus gebied - geen sprake was.⁵¹⁰ Brenneker was een pleitbezorger van deze godsdienstige autonomie en verdiepte zich in het Afrikaans-religieuze systeem.

Op Curaçao is sprake van een syncretische Afro-katholieke religie, met eigen rituelen rond doop en begraven en kenmerkende fenomenen zoals de installatie van een huisaltaar. Enkele heiligen in het bijzonder, zoals Sint Antonius (San Antoni), en devoties zoals de verering van het Heilig Hart (Sagrado Kurason), hebben een bijzondere plek in lokale rituelen.⁵¹¹ In tegenstelling tot de meeste Caribische landen heeft zich op Curaçao geen eigen variant van een Afro-Amerikaanse godsdienst ontwikkeld, zoals Winti (Suriname), Santería (Cuba), Voudou (Haïti en de Dominicaanse republiek) of Kumina (Jamaica). Volgens Armado Lampe ligt de oorzaak hiervan in de vroege, intensieve en repressieve aanwezigheid van de katholieke kerk in de Curaçaose gemeenschap.⁵¹² Dat wil niet zeggen dat er geen Afro-Curaçaose riten en culten zijn. René Römer spreekt van een 'type volkskatholicisme dat doortrokken is van West-Afrikaanse elementen'. Niet alle bevolkingsgroepen zullen zich daar in gelijke mate in thuis voelen of gevoeld hebben; Römer suggereert dat sprake is van subculturen binnen het catholicisme op Curaçao, waarbij de ene meer westers georiënteerd is en de andere meer Afro-Curaçaosch.⁵¹³

Op Curaçao werden veel van de riten buiten het blikveld van de kerk uitgeoefend, en kon zich tegelijkertijd een katholiek kerkelijk leven ontwikkelen met een uitgesproken eigen cultureel karakter. In de regio

prevaleerden soortgelijke vormen van katholicisme, met weliswaar een stevige culturele worteling in de samenleving, maar tegelijkertijd een relatief oppervlakkige binding aan de dogmatiek van de kerk.⁵¹⁴ Dat de kerk op Curaçao zich van deze mogelijke zwakke plek bewust was zou afgeleid kunnen worden uit het feit dat zij begin jaren '50 een 'Secretariaat voor Geloofsverdediging van de Antillen' oprichtte.⁵¹⁵

Veranderingen in de religiositeit van de bevolking waren echter niet tegen te houden. In 1952 werd het wettelijke verbod op de Tambú afgeschaft. In de periode die volgde ontstond meer ruimte voor culturele en cultureel-religieuze emancipatie van de bevolking. Op grotere schaal dan voorheen werden rituelen als Montamentu - een groepsritueel waarbij geesten worden aangeropen - georganiseerd.⁵¹⁶ In deze jaren verschenen ook nieuwe groepen evangelisten in het straatbeeld. De populariteit van nieuwe evangelische kerken, die in de regio al in de jaren '40 op gang was gekomen, ontwikkelde zich op Curaçao uiteindelijk vanaf de jaren '70 op grote schaal.

Kerk als gezagsdrager onder druk

De ontwikkelingen en veranderingen die op Curaçao plaatsvonden in de periode 1936-1954 stelden niet alleen het bestuur en de bevolking voor nieuwe uitdagingen, maar ook de katholieke kerk als een verbindende schakel tussen gezag en burger. Als instituut met maatschappelijke pretenties moest de kerk zich in deze periode in toenemende mate verdedigen tegen aanvallen en publiekelijk geuite kritiek. Dat de positie van de geestelijken als gezagsdragers onder druk kwam te staan werd het meest zichtbaar toen er in 1949 geen draagvlak bleek te bestaan voor een politieke rol van katholieke leiders.

Voor de DP was haar kritiek op de positie van de katholieke kerkleiding op het eiland van fundamentele aard. Deze politieke stellingname van de DP kan aangemerkt worden als een vorm van gemobiliseerd verzet tegen de positie van de kerk in de samenleving. Daarnaast was van een zekere mate van cultureel verzet sprake in bepaalde groepen die ver van de samenleving afstonden, zoals rond de Tambú-spelers en in de relatief besloten gemeenschappen van bijvoorbeeld Soto en Flip.⁵¹⁷ Van een eilandelijke impact was hier echter geen sprake, evenmin van het mobiliseren van verzet op grotere schaal. Het leven was voor veel mensen zwaar en vooral overleven had hier de aandacht van veel bewoners.⁵¹⁸ Dit aspect mag niet uit het oog verloren worden, gezien zowel de omvang van de

armoede als het feit dat vele generaties niet anders kenden dan achterstelling en beperkingen.

Historisch gezien hebben zowel het materiële element in verhoudingen als het gegeven dat de meeste mensen bezig waren met overleven een belangrijke rol gespeeld in de ontwikkeling van de Curaçaose samenleving. Rose Mary Allen liet voor de pre-industriële periode (1863-1915) al zien, dat de 'opvoedende' houding van de katholieke kerk ten opzichte van de parochianen een materiële component in zich had.⁵¹⁹ Goed gedrag kon worden beloond en slecht gedrag bestraft. Wie bijvoorbeeld in aanmerking wilde komen voor een stukje grond, was gebaat bij een conformistische houding. Volgens Pater Brenneker was het materiële aspect in religieus opzicht ook in de twintigste eeuw bepalend:

'De godsdienst was op de Antillen - en ook elders - te veel gebonden aan materiële waarden. Het is een soort chantage "als je kerks wordt laten wij je op onze scholen". Daarom is kennis en wetenschap altijd maar een vernislaagje geweest om geld te verdienen. Er is geen motivatie.'⁵²⁰

Als inderdaad van generatie op generatie sprake is geweest van een mentaal-emotionele verhouding tussen bevolking en kerk, en van een binding die een duidelijk materieel element in zich had, dan werpt de vraag zich op in welke mate dit bij de bevolking is geïnternaliseerd.

Geïnterviewden spraken regelmatig over katholieke familieleden als 'braaf', duiden iemand als 'heel erg katholiek' of specifiek in de buitendistricten ook als iemand die, zoals eerder ter sprake kwam, 'onder de rok van de pastoor' woonde. Ook deze uitdrukking heeft een materiële component: zij verwijst naar de inspanning die de kerk heeft gedaan om versnipperd wonen in de buitendistricten tegen te gaan en woonkernen rond de parochie te vormen. Daar woonden de 'brave katholieken' die op een betere ondersteuning door de kerk en beter onderwijs konden rekenen.

Dit aspect van 'braafheid' heeft gezien het hier geschetste historische patroon een diepere implicatie. In het spraakgebruik bestaat de nog veelgebruikte uitdrukking '*hende humilde*' voor eenvoudige, nederige mensen. Hun bescheidenheid hangt samen met een beperking aan middelen, maar niet iedereen die weinig heeft is '*humilde*': dat zijn alleen zij die hun beperkingen zonder klagen aanvaarden. '*Hende humilde*' is een voorbeeld van een uitdrukking waarin iets dat in wezen moeilijk en

pijnlijk is, op een wijze wordt gepresenteerd die het leed verzacht en in zekere zin ook romantiseert. Deze ambiguïteit kwam volledig terug in het gesprek met Carmelita Paula (1923). Zij gaf aan dat zij altijd dankbaar en tevreden was geweest, ook al was het leven zwaar. Dat was 'hoe het nu eenmaal was'. Tegelijkertijd duidde zij de komst van Dòktor als een '*alivio*', een verademing, waarmee duidelijk werd dat achter de tevredenheid wel degelijk de ervaring van achterstand en tekortkomen schuilging.⁵²¹

Plaatsen we deze elementen van binding van de bevolking aan het kerkelijk gezag in een theoretisch kader, dan zien we manifestaties van 'zachte macht' aan de zijde van de bevolking terug in aanvaarding van de gegeven situatie. Door De Marchena werd deze aanvaarding als een negatieve eigenschap gezien, maar deze kan ook als een bijzonder vermogen tot overleven, wellicht door selectief absorberen, worden opgevat. Een vergelijkbare houding werd door Ivan Vallier aangetroffen in delen van Latijns-Amerika, waar hetatholicisme overeenkomsten vertoont met dat op Curaçao. Volgens Vallier werd de katholieke volksreligiositeit op het platteland en bij de arme stadbevolking in delen van Latijns-Amerika gekenmerkt door een omgang met religie als een instrument om iets te bereiken, gecombineerd met een sterk gevoel van afhankelijkheid van de bevolking. Vallier stelt dat uit deze afhankelijkheid een geneigdheid voortvloeide om zaken te aanvaarden 'zoals ze nu eenmaal zijn', omdat God het zo heeft beschikt. In samenhang hiermee manifesteerde zich in deze bevolkingslaag een zekere maatschappelijke passiviteit.⁵²²

Ook voor de Curaçaose bevolking is een relatie gelegd tussen religie en een veronderstelde maatschappelijke passiviteit. In een interview in 2008 stelde de Curaçaose priester Amado Römer onomwonden:

'Alles kwam uit Europa. Daar dachten ze: "die arme stakkers kunnen het toch niet". Zelf onze zaken regelen mochten we niet. Het Rijke Roomsche Leven werd met alles erop en eraan hier naartoe gevaren. Als je op deze manier een paar generaties opleidt en opvoedt, krijg je geen gezonde samenleving. Alles werd gedaan vóór de mensen, soms mét, maar zelden dóór de mensen.'⁵²³

In de beeldvorming van de Afro-Curaçaoënaar zijn dit terugkerende thema's: van nature weinig assertief of initiatiefrijk, het niet tonen van eigenaarschap of leiderschap, geneigd om verantwoordelijkheid van zich af te schuiven.⁵²⁴ De wijze waarop door geestelijken over de bevolking

werd gesproken en geschreven, bijvoorbeeld door Möhlmann in *Het Spiegelbeeld van de Antillen*, versterkte deze stereotypering. Cruciaal was in dit verband de organisatie van de koloniale samenleving, die in hoge mate gebaseerd was op sociale differentiatie, waarbij stereotypering ten grondslag lag aan de kansenstructuur. In het verlengde hiervan kon beeldvorming ten aanzien van de veronderstelde 'waarde' van een bevolkingsgroep niet alleen geformaliseerd maar ook geïnternaliseerd worden.⁵²⁵

De negatieve teneur waarmee gesproken en gedacht werd over Afro-Curaçaoënaars werd in deze periode verder bevestigd en versterkt door de instroom van nieuwe migrantengroepen in de samenleving. Zij stroomden op een sociaal hoger echelon de samenleving binnen dan de grote Afro-Curaçaose onderklasse. Het ging dan bijvoorbeeld om Surinamers - ook Afro-Caribisch - die vanwege hun taalvaardigheid of onderwijsbevoegdheid aan een goede baan kwamen. In het geval van de Libanezen, Portugezen en Latino's konden uiterlijke kenmerken, zoals sluk haar, ook op een meer positieve respons rekenen.⁵²⁶ Niet alleen door de door hen verworven sociaaleconomische positie, maar ook door de positieve sociale waardering door de religieuzen, droegen de migranten onbewust bij aan het in stand houden van een lage(re) sociaal-maatschappelijke waardering van de Afro-Curaçaoënaar.⁵²⁷

Het sociaaleconomische isolement van de achterhoede van de samenleving bleef in deze periode mede in stand dankzij de omstandigheid van het 'eiland zijn'. Mensen konden vaak letterlijk geen kant op, wat bijdraagt aan de noodzaak om het lot te aanvaarden. Voor het koloniale gezag en zeker ook voor het bedrijfsleven bracht deze omstandigheid van het 'eiland zijn' nadelen en risico's met zich mee, met name op het gebied van personeel. Tegen deze achtergrond kan ook de loonpolitiek in deze periode begrepen worden. Het in stand houden van lage lonen was beter te bereiken bij het inhuren van migranten op tijdelijke basis. Bij beëindiging van hun contract zouden zij het eiland verlaten en was het probleem opgelost. Anders was dat met de lokale bevolking, die nergens heenging en een machtsblok zou kunnen vormen. De eilandelijkheid en kleinschaligheid speelde zodoende een factor van belang in het remmen van sociale mobiliteit.

Conclusie 1936-1954

De Curaçaose samenleving kreeg eind jaren '30 te maken met een reeks ingrijpende gebeurtenissen. Niet alleen moest de impact van

oorlogsdreiging gevolgd door de Tweede Wereldoorlog geïncasseerd worden, maar ook een enorme bevolkingsgroei. Terwijl een deel van de bevolking in deze periode zelfbewust nieuwe kansen aangreep, bleef een ander deel - door Verton treffend de achterhoede genoemd - letterlijk en figuurlijk op afstand van deze ontwikkelingen staan.

Sociale mobiliteit ontwikkelde zich in deze periode positief voor een deel van de bevolking, zoals de migranten en de katholieke lichtgekleurde middenklasse in de stad, maar bleef beperkt voor de massa. De arbeidsmarkt was slechts ten dele toegankelijk voor lokale krachten; dit werd door zowel de overheid als het bedrijfsleven in stand gehouden. De scholingsmogelijkheid was onder de onderwijswet van 1935 voor een groot deel van de bevolking - in deze periode zeker 50-60% - beperkt. In de selectie voor opleiding en werk in het onderwijs of de gezondheidszorg speelden religieuzen een bepalende rol.

De resulterende beperkte sociale mobiliteit voor een deel van de bevolking was zodoende een gevolg van de wijze waarop het koloniaal gezag in totaliteit functioneerde. Bij de instandhouding hiervan hadden koloniaal bestuur en kerkelijk gezag belang; dit kwam voor de kerk haar brede bereik en daarmee haar invloed ten goede, en voor het bestuur de sociale orde, de financiële haalbaarheid van onderwijs, de arbeidsrust en daarmee de economische groei. In het verlengde hiervan was ook bedrijfsleven gebaat bij de situatie.

De relatie tussen kerkelijk en koloniaal gezag was in deze periode relatief hecht te noemen, met korte lijnen met de gouverneur. Dat bleek bijvoorbeeld eind jaren '30 bij de opbouw van het sociale werk, en in 1948 bij de lobby voor het behoud van het katholieke onderwijs tijdens en na de RTC. Een kring van prominente katholieken - paters, fraters en enkele leken (uitsluitend mannen) - gaf sturing aan deze politieke activiteiten. In de jaren '40 kwam deze groep los te staan van apostolisch vicaris Verriet. Deze nam een open houding aan ten aanzien van de op sociale emancipatie gerichte Da Costa Gomez. De conservatieve kring vond deze open houding onverstandig en wilde proactief strijden voor het behoud van de katholieke positie. Zij sloten Verriet daarop buiten van hun politieke activiteiten. Onder zijn opvolger Van Veen Zeppenfeldt werd de meer behoudende lijn weer opgepakt, onder andere met een doorstart van de KVP. Deze behoudende positie kon in toenemende mate op druk en kritiek vanuit de stedelijke samenleving rekenen.

Het theoretische uitgangspunt van Cox, die aangaf dat missionarissen

zich bewust moeten zijn geweest van de koloniale context waarin zij opereerden en waaraan zij deelnamen, is herkenbaar in de Curaçaose situatie in deze periode. De conservatieve katholieke elite speelde bewust een politieke rol in een veranderende koloniale context. Zij deed dat met medeweten en instemming van de Dominicaanse provincie, die zich na de Tweede Wereldoorlog actief ging inzetten voor de ontwikkeling van de Curaçaose samenleving als een katholieke samenleving. Van lekenparticipatie was in deze periode nog zeer beperkt sprake; de katholieke instellingen organiseerden vóór, maar nauwelijks mét de parochianen.

De primaire doelgroep van katholieke politiek-maatschappelijke activiteiten was de stedelijke middenklasse. Alhoewel de lagere klasse massaal gebruik maakte van het katholieke onderwijs, was deze achterhoede niet betrokken in het netwerk van katholieke verenigingen en organisaties in het stedelijke gebied. Dit netwerk had zich buiten de stad nauwelijks ontwikkeld. Geplaatst in het theoretische kader van Vallier leidt dit tot de conclusie dat de katholieke kerk op Curaçao zich ook in deze periode niet wezenlijk heeft doorontwikkeld - en niet heeft willen doorontwikkelen - tot een kerk gericht op sociale ontwikkeling.

In deze fase kwam de rechtvaardiging van de aanwezigheid van congregaties onder druk te staan. Toen in de jaren '40 het politieke klimaat voor de religieuzen ongunstig werd, dreigden de Zusters van Breda met vertrek. Van 'zuivere missie' was in hun beleving geen sprake meer. Toch pasten zij hun werkwijze in het ziekenhuis niet aan; hier werden leken aangesteld niet als onderdeel van een overgang naar een andere (post-missionaire) fase, maar primair om de religieuze organisatie in haar huidige vorm te bestendigen. Deze op bestending gericht houding karakteriseerde de houding van de katholieke instellingen in deze periode. De missiemotivatie was positiebehoud geworden.

Bij de bevolking van Curaçao ontwikkelde zich in de periode 1936-1954 politiek-maatschappelijk bewustzijn. De verbondenheid van de katholieke bevolking met de katholieke kerk resulteerde niet automatisch in loyaliteit aan de katholieke politiek. Integendeel. Deze loyaliteit bleek bij de verkiezingen van 1949 minimaal te zijn. Een kritische houding ten aanzien van het koloniale bewind vertaalde zich voor een deel van de bevolking, waaronder ook katholieken, in een kritische houding ten aanzien van het gezag. De 'zachte' macht van de kerk was bij velen mischien diepgeworteld, maar had een beperkte reikwijdte. De katholieke invloed en binding hadden overwegend betrekking op de persoonlijk-

religieuze sfeer, niet op de maatschappelijk-politieke sfeer. In deze maatschappelijk-politieke sfeer werd de koloniale onderdaan in deze periode een volwaardig burger. De geestelijkheid was hier niet voldoende op voorbereid. Zij zag in de katholieke Curaçaoënaar geen actieve leek en geen actieve burger, en zette zich in deze periode zich niet in om deze rollen te ontwikkelen.

4 Zelfbestuur en burgerschap: 1954-1973

4.1 Inleiding: de Curaçaose samenleving rond 1954

Op 15 december 1954 werd het Statuut voor het Koninkrijk der Nederlanden door Nederland, Suriname en de Nederlandse Antillen ondertekend en exact twee weken later kon het worden bekrachtigd door de Staten van de Nederlandse Antillen. Een nieuwe, meer autonome, staatkundige eenheid binnen het Koninkrijk was daarmee, acht jaar na de start van de eerste onderhandelingen, ook voor Curaçao een feit. Het jaar 1954 werd zodoende een belangrijke historische cesuur voor het eiland, in elk geval van buitenaf gezien.⁵²⁸ De samenleving zélf, zo meldden enkele dagbladen, leek onberoerd, zo niet onverschillig.

‘Een grote feestdag is deze 29ste december niet geworden’, schreef *Het Vrije Volk* een dag na de ratificatie.⁵²⁹ Veel meer dan een heildronk, een militaire taptoe en een cantate gezongen door schoolkinderen had inderdaad niet plaatsgevonden. De *Curaçaosche Courant* vierde de mijlpaal met een door een rood-wit-blauw lint versierde bewaareditie.⁵³⁰ De katholieke *Amigoe di Curaçao*, vermeldde nauwkeurig de prominente aanwezigheid van zeker zes katholieke geestelijken bij de plechtigheden⁵³¹, maar ook deze krant was de wat lauwe teneur niet ontgaan. *Amigoe* wijdde onder de kop ‘Geen geestdrift’ op de voorpagina een analytisch redactioneel aan de staatkundige ontwikkelingen:

‘De staatkundige autonomie heeft pas reële betekenis, wanneer zij wordt gecompleteerd door de autonomie van de geest, het culturele en sociale zelfstandig zijn. En aan deze zelfstandigheid, aan dit Statuut van de geest zullen de leiders van het Antilliaanse volk thans zonder uitstel moeten gaan arbeiden, opdat de staatkundige zelfstandigheid geen farce worde. Deze taak rust thans op de schouders onzer politieke, culturele en godsdienstige leiders. Een kolossale arbeid [...]. En het is hierop, dat het Antilliaanse volk wellicht wacht om in werkelijk enthousiasme uit te barsten en alle stratenvol vlaggen te hangen. Hiernaar kijkt het uit en hierop blijft het hopen. Te worden een volk, dat zich zelfstandig weet te gedragen, niet alleen in de domeinen van de staatkunde en de politiek, maar ook en nog

veel meer in die van het veel belangrijker leven van de geest.⁵³²

De ontwikkeling tot de vorming van de Nederlandse Antillen in 1954 maakte deel uit van een democratiseringsbeweging die in de jaren '40 in de gehele regio gaande was. Hier was in het algemeen sprake van een zeer korte democratische traditie, een beperkt ontwikkeld maatschappelijk middenveld en daarmee van een geringe ervaring met aspecten van bewust en actief burgerschap.⁵³³ Op Curaçao waren net als in de regio diverse sociaal-politieke bewegingen in opkomst vanaf de jaren '30, zoals de stands- en vakorganisaties van de katholieke kerk, maar ook hier was van maatschappijbrede, structurele politiek-bestuurlijke ontwikkeling geen sprake. Een politiek-culturele verbindende kracht ontbrak.

De ondertekening van het statuut in 1954 luidde het begin in van een nieuw tijdperk, maar veel lag nog open. Wie bijvoorbeeld zou het leiderschap op zich nemen? Wie zou verbindend kunnen zijn en de nieuwe natie kunnen helpen vormen, en vanuit welk cultureel kader zou dit gebeuren? Zou het werkelijk zo zijn, zoals het redactioneel van *Amigoe* opperde, dat deze zware taak op de schouders lag van 'onze' politieke, culturele én godsdienstige leiders? Een taak die zij zouden volbrengen voor een 'afwachtend' en 'hoopvol' volk? Eén ding was duidelijk: de start van zelfbestuur werd pragmatisch, meer dan ideologisch of visionair, ter hand genomen.

4.2 Bestuurlijke verhoudingen

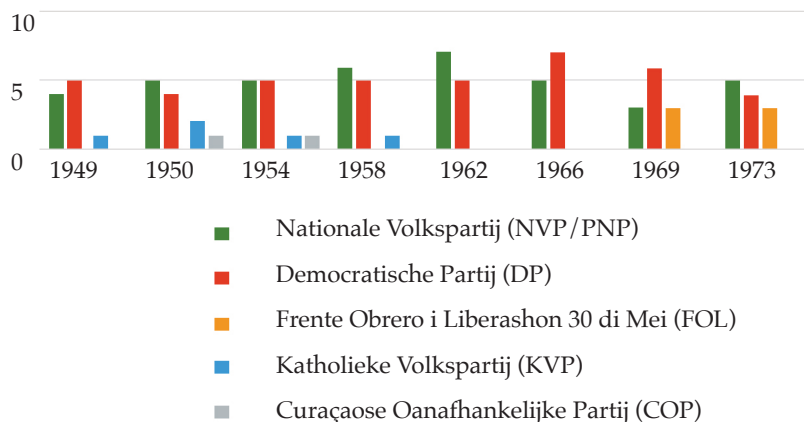
De Curaçaose politiek kende vanaf 1950 twee bestuurslagen: het landelijke en het eilandelijke niveau. Verkiezingen vonden zowel voor het landelijk als eilandelijk parlement plaats. Niet alle politieke partijen waren op landelijk niveau actief. Als gevolg hiervan was coalitievorming een ingewikkelde, maar bepalende factor voor de kabinetsformatie op landelijk niveau.

In 1951 werd de NVP, na een korte interruptie van het zakenkabinet-Kwartsz, weer de grootste partij van de Nederlandse Antillen. Dit keer kwam zij wel in de regering. Da Costa Gomez werd voorzitter van de nieuwe Regeringsraad, en daarmee de eerste Antilliaanse minister-president.⁵³⁴

Het politieke evenwicht was echter wankel. Nadat medio 1954 NVP-statenlid Eddy Broos, beledigd omdat hij niet op de nieuwe kieslijst van de NVP stond, per direct de Staten verliet, moesten vervroegd verkiezingen worden gehouden.⁵³⁵ Deze resulteerden nog geen maand voor de tekening van het Statuut in een overwinning voor de DP. Als gevolg daarvan was het Efraïn Jonckheer - nota bene geen voorstander van het Statuut in deze vorm - die het document namens de regering in december tekende.

Ondanks aanhoudende groei voor de NVP in de navolgende jaren brak een periode aan van vijftien jaar oppositie voeren. Al was de NVP de grootste partij op eilandelijk niveau, door intereilandelijke coalitievorming bleef zij steeds buiten de Antilliaanse regering. Op landelijk niveau bleef de Democratische Partij van Efraïn Jonckheer daarom de regering leiden, in 1968 opgevolgd door de DP-er Ciro Kroon.

Uitslag kieskring Curaçao
(in 1948 8 zetels, vanaf 1950 12 zetels)



Bestuursvoorzitter, vanaf 1954 regeringsleider:

Moises Frumencio da Costa Gomez	april-juli 1949	NVP
Lindoro Christoffel Kwartsz	1949-1951	
Moises Frumencio da Costa Gomez	1951-1954	NVP
Efraïn Jonckheer	1954-1968	DP
Ciro Domenico Kroon	1968-1969	DP
Gerald Sprockel	sept-dec 1969	
Ernesto Petronia	1969-1971	DP
Ronchi Isa	febr-juni 1971	DP
Otto Beaujon	1971-1973	DP

In de beginjaren van de Nederlandse Antillen was de katholieke kerk maatschappelijk prominent aanwezig en politiek actief betrokken. Dat laatste kwam niet alleen door het bestaan van een conservatieve Katholieke Volks Partij, maar ook door de openlijke strijd die het apostolisch vicariaat, en later het bisdom, voerde tegen de antiklerikale Democratische Partij, vanaf 1954 de landelijke regeringspartij.

Deze openlijke strijd vond plaats in een rusteloze periode die gekenmerkt werd door grote bestuurlijke en economische uitdagingen. Vanaf 1954 kregen beide gezagsdragers - kerk en regering - te maken met toenemende maatschappelijke onrust en uiteindelijk in 1969 met een geweldsuitbarsting.

Politieke ontwikkelingen en de kerk

Op 16 december 1956 werd de Nederlandse Dominicaan Holterman als nieuwe bisschop benoemd, nadat de veel bekritiseerde monseigneur Van der Veen Zeppenfeldt in juli 1956 onder druk - officieel wegens gezondheidsproblemen - ontslag had aangevraagd.⁵³⁶ Bij de vervulling van deze vacature speelde de politieke situatie op het eiland een centrale rol. In mei 1956, dus enkele maanden voor de ontslagaanvraag, werd door vicaris provinciaal Leo van Rooy een notitie gestuurd aan de pater provinciaal in Nijmegen met hierin vier argumenten tegen de plaatsing van een 'inlandse

geestelijke' op het lijstje dat aan Rome voorgelegd zou worden voor de opvolging van Van der Veen Zeppenfeldt. Hij baseerde zich op de mening van de conciliepaters, die onoverkomelijke problemen hadden met het 'karakter' van de - overigens zeer weinige - inlandse priesters. Ook bracht hij naar voren dat 'aan de families van de inlanders meestal wat mankeert, wat betreft moreel gedrag of politiek.'⁵³⁷ Met dit argument raakte de brief waarschijnlijk de kern van het 'probleem': Amado Römer, de populaire Curaçaose wereldheer die nooit een blad voor de mond nam en daardoor niet alleen op Curaçao met argusogen werd bekeken, maar ook met de internuntius in botsing gekomen zou zijn.⁵³⁸ Zijn familie was niet erg nauw betrokken bij de kerk, maar wel actief in de NVP.⁵³⁹ De conservatieve kern van de katholieke kerk zou een keuze voor Römer - bovendien geen Dominicaan - nooit accepteren.

Na de uiteindelijke benoeming van Holterman in 1956 kwam de reeds geplande verheffing tot bisdom traag tot stand. In Rome hadden diverse katholieke hoogwaardigheidsbekleders zich laten adviseren dat het 'gezien de nationalistische strevingen' op het eiland niet handig was om eerst een Nederlander tot apostolisch vicaris te benoemen, en deze daarna tot bisschop te verheffen.⁵⁴⁰ Uiteindelijk gebeurde dit toch, maar met een interval van bijna twee jaar. De inwijding van het nieuwe bisdom op zaterdag 18 oktober 1958 werd een grote parade van symbolisch imponeren en uiterlijk vertoon, met een veelheid aan Nederlandse vlaggen⁵⁴¹, een grote Amerikaanse slee, een eindeloze rij in stijf wit katoen gestoken kinderen en een drumband van de Jonge Wacht. Uiterlijk had de voormalige kolonie nu haar 'eigen' kerkelijke hiërarchie, maar verder veranderde voor de Nederlandse Antillen vrijwel niets.⁵⁴² De geestelijken bleven primair en vrijwel exclusief Dominicaan en Nederlands.⁵⁴³

Tot de veelheid aan kritiek die Van der Veen Zeppenfeldt ten deel was gevallen behoorde ook zijn intense bemoeienis met de KVP. De nieuwe bisschop Holterman memoreerde in zijn kroniek dat hij zich in alle opzichten hiervan wilde onderscheiden:

'We wensten boven de politieke partijen te staan en niet gelieerd te zijn aan welke partij dan ook; dus ook niet aan de KVP.'⁵⁴⁴

Na het debacle van de verkiezingen van 1949 was er in het bisdom wellicht weinig sympathie over voor de KVP, wel leefde een sterke behoefte om een krachtig tegenwicht te bieden aan met name de antiklerikale en

maçonnieke Democratische Partij. Daartoe lag steun aan de grote concurrerende partij - de NVP - voor de hand. Dit was onder Van der Veen Zeppenfeldt zo goed als uitgesloten, maar kwam eind jaren '50 toch - volgens Marit Monteiro 'met de nodige reserves' - tot stand.⁵⁴⁵ Volgens Hendrik Pieters Kwiers, de tweede man op de lijst van de NVP, gaf de bisschop expliciet stemadvies om op hém te stemmen: een getrouwde man, dit in tegenstelling tot de gescheiden Da Costa Gomez.⁵⁴⁶ Holterman zelf echter zou altijd ontkennen dat er sprake was van openlijke steun aan de NVP. Als er al een verband kon worden gelegd tussen bisdom en NVP, zo blikte hij terug in zijn kroniek, dan kwam dat door de onhandigheid van wat priesters.⁵⁴⁷

Achter de schermen voltrok zich echter een geheel ander proces. Hier meldt de bisschop in zijn kroniek niets over, terwijl het om zijn eigen initiatief ging. In april 1957, nog geen half jaar na de wijding van Holterman, bracht de leider van de Nederlandse KVP Carl Romme een bezoek aan Curaçao.⁵⁴⁸ Onderweg uit Suriname, waar hij zich met een parlementaire commissie had gebogen over de aanleg van het Brokopondomeer, stelde hij samen met zijn partijgenoot Wim de Kort zijn doorreis naar Nederland uit om ruim een week op Curaçao en een dag op Aruba te verblijven.⁵⁴⁹ Het doel van deze reis was volgens het verslag een 'oriëntatie omtrent het politieke gebeuren op de Antillen in brede zin.' De reis was 'particulier' en werd aan alle aandacht onttrokken; alleen van hun aankomst in Nederland maakte *De Tijd* kort melding.⁵⁵⁰ Ook ontbraken Romme en De Kort op de lijst van door de bisschop tijdens zijn ambtsperiode ontvangen prominenten, die hij opnam in zijn kroniek.⁵⁵¹ Deze geheimhouding was klaarblijkelijk nodig gezien het subdoel om 'destructieve factoren te signaleren, die voor de huidige politieke situatie en de toekomstige politieke ontwikkeling als van essentiële betekenis voorkomen.'⁵⁵²

Al op de tweede dag bezocht Romme monseigneur Holterman. Hier kwam naar voren dat de nieuwe bisschop zich wel degelijk actief wilde inzetten voor meer invloed in de politiek. In zijn dagboek van de reis noteerde Romme:

'Mgr. blijkt - geheim - te voelen voor een federatief samengaan van KVP en NVP, met behoud van zelfstandigheid. In NVP zitten vele goede katholieken. Eén kandidatenlijst. Nog geen fusie. Wat later gebeuren moet, dan bezien aan hand van ervaring. Zooveel mogelijk concessies v. Gomez

vóór verkiezingen, en voortgezette concessies v. Gomez daarna - waartoe noodig is dat fusie nog geen feit wordt. Mgr. noemt eenige goede katholieken, aangeteekend door de Kort, die in staat zijn, Gomez te weerstaan als hij vreemd doet.⁵⁵³ Wij zijn het eens dat toestand van vandaag niet kan voortbestaan, KVP geen effectief middel hier is, en oplossing behoort te worden bevorderd in voormelden geest. Mgr. kan zich niet ermee bemoeien - wij wel. Mgr. verwacht geen tegenstand v. Debrot, wel o.a. v. Morkos (voorzitter KVP), die zijn baantje aan KVP dankt.⁵⁵⁴

Op 6 april 1957 vond een bespreking plaats tussen Romme en Da Costa Gomez. In een vooraf opgestelde notitie - die Da Costa Gomez naar eigen zeggen buiten de partij om schreef - stelde hij dat 'de invloed van de katholieke groeperingen uitermate gering [is] ten gevolge van het gemis aan organisatorisch vermogen, hetwelk in burgerlijke zin niet werd ontwikkeld.' Vervolgens zette Gomez uiteen dat dit de lacune was, waarin zijn partij al twaalf jaar actief verandering probeerde te brengen. Ook onderstreepte Gomez dat de NVP een organisatie 'op de grondslag van katholieke beginselen' was. Mede daarom concludeerde hij: 'In overeenstemming met het door haar gestelde doel, is de Nationale Volkspartij bereid - en hiervan heeft zij bij herhaling blijk gegeven - samen te werken met de KVP van Curaçao.'⁵⁵⁵

Nog dezelfde dag had Romme een lunch met het KVP-bestuur. De reactie hier was, exact zoals Holterman had voorspeld, minder positief; het KVP-bestuur vreesde een verlies van 2.000 stemmen op korte termijn en uiteindelijk het einde van de KVP. Waarom dit samengaan van de KVP en NVP tot substantieel stemmenverlies zou leiden werd hier niet genoemd, maar hield kennelijk verband met de afkeer jegens Da Costa Gomez die er ten tijde van Van der Veen Zeppenfeldt goed bij de KVP'ers was ingeprent.⁵⁵⁶

Na deze lauwe ontvangst bij het KVP-bestuur kon Romme tijdens een diner met enkele vertegenwoordigers uit het bedrijfsleven op meer steun en zelfs enthousiasme voor zijn inzet rekenen. Er werd deze avond gesuggereerd dat directeur CPIM Bierman in een kabinet zitting zou kunnen nemen.⁵⁵⁷ Voor Romme was het helder dat de twee - bisdom en raffinaderij - een gelijk doel hadden, namelijk het voorkomen van een nieuwe kabinetsperiode met de DP aan de macht. Harde argumenten werden hier niet voor gegeven. Dat de bisschop een actieve lobby met het bedrijfsleven niet uit de weg zou gaan is aannemelijk. Helaas zijn hier weinig

archiefstukken over gevonden, maar een brief uit 1960 van Holterman aan zijn Nijmeegse confrater Vismans over zijn band met de raffinaderij op Aruba, de Lago, laat weinig aan de verbeelding over:

‘Mijn twee beste vrienden van de top van de Lago gaan met pensioen. Erg jammer. Wat zal de policy van de nieuwe managers zijn? Ik zal weer moeten aanpappen. Het vorige management heeft ons geweldig geholpen.’⁵⁵⁸

In partijpolitiek opzicht zou na het bezoek van Romme niets veranderen. Uiteindelijk liep de beoogde toenadering tussen NVP en KVP vast op de onwilligheid van het KVP-bestuur.⁵⁵⁹ Ruim een maand voor de formele datum van kandidaatstelling voor de verkiezing meldde *Amigoe* in een groot hoofdartikel dat er nog steeds pogingen werden gedaan om de KVP en NVP samen te laten gaan, volgens *Amigoe* omdat ‘de omstandigheden’ tot een ‘nieuw inzicht’ aanleiding zouden geven.⁵⁶⁰ De KVP liet zich echter tot niets verleiden en ging alleen de verkiezingen in. De NVP koos voor een alliantie met de Curaçaose Onafhankelijke Partij (COP), maar ook deze bleek weinig succesvol.⁵⁶¹

Vanaf zijn aantreden in 1956 had Holterman naar buiten toe volgehouden dat hij vooral geen politieke bisschop *wilde* zijn.⁵⁶² In de pastorale brief die Holterman liet voorlezen kort voor de verkiezingen van 1958 verklaarde hij echter:

‘Liever zouden Wij⁵⁶³ tijdens de huidige politieke strijd gezwezen hebben, doch het gebrek aan inzicht bij velen Onze Katholieken dwingt Ons als Uw geestelijke leidsman om wél te spreken en U te wijzen op het juiste gebruik van Uw stemrecht.’⁵⁶⁴

Veel politieke invloed op de parochianen had het bisdom kennelijk niet; de ene zetel die de KVP in 1958 nog won was de laatste ooit.⁵⁶⁵ Het grootste pijnpunt voor Holterman was het feit dat zich nu een substantieel gebrek aan verbondenheid vanuit de bevolking met de kerk manifesteerde. De greep van de kerk op de bevolking was veel geringer dan hij kennelijk had verondersteld:

‘Het openlijk steunen van een politieke partij door bisschoppen en

geestelijken verwekte vijandelijkheid bij het grootste gedeelte van de katholieke bevolking dat op andere partijen meende te moeten stemmen. Zij zagen daarin niets tegen hun geloof of godsdienst (kerk).⁵⁶⁶

In zijn analyse hield Holterman kennelijk geen rekening met het feit dat de maatschappelijke betrokkenheid van leken bij de katholieke kerk zeer beperkt ontwikkeld was.

Het verkiezingsdebacle van de KVP in 1958 betekende voor bisschop Holterman nog niet het einde van de politieke strijd. Het bisdom bleef met alle mogelijke middelen tegen de DP strijden, vooral omdat deze partij zich inzette om van het St. Elisabeth Gasthuis een overheidsziekenhuis te maken. Financieel was er geen gewin voor het bisdom, maar in het contact met de bevolking en in het uitdragen van de katholieke moraal nam de instelling een centrale plaats in.⁵⁶⁷ Het belang van deze strijd werd door Louis Timmermans, die in 1958 als Lazarist naar Curaçao kwam - ruim vijftig jaar later nog met kracht verdedigd:

‘[Sommige geestelijken waren politiek actief] omdat ze het hospitaal wilden safestellen, dat daar niet mee gerommeld zou worden, dat het niet in de politiek zou komen. Dus safestellen voor de gemeenschap en voor de kerk ook. Dat het niet een of andere regeringsafdeling zou worden. Wel met regeringssubsidie natuurlijk, maar dat de katholieke kerk daar de leiding zouden houden. De zusters waren daar, die bepaalden daar de hele sfeer en alles. De zusters hebben daar fantastisch werk gedaan. Het ziekenhuis had een enorme invloed op de mensen.’⁵⁶⁸

De positionering van de KVP was een ander onderwerp waarmee de bisschop zich na 1958 nog bemoeide. In zijn kroniek gaf hij aan dat het hem dwars zat dat de KVP voetstoots gezien werd als de partij van de kerk en dat hij meer afstand wilde uitstralen. Om dit te bereiken liet hij het KVP-bestuur weten dat de K niet meer voor katholiek maar voor Kristelijk zou moeten staan. De partijraad besloot in 1960 echter anders; zij veranderde het acroniem, maar niet zoals Holterman had gewild: KVP stond nu voor: Konstruktieve Volks Partij.⁵⁶⁹

Deze gebeurtenis was een episode in een lange strijd, zoals Da Costa Gomez bij het bezoek van Romme en De Kort aan Curaçao in 1957 uitvoerig had toegelicht. De politici van de Nederlandse KVP waren kennelijk overtuigd en namen de analyse van Da Costa Gomez mee in hun eindrapport. Hierin werd uiteengezet dat in de relatie tussen het

apostolisch vicariaat en de KVP een wezenlijk probleem schuilde:

‘Heeft tot op heden de Missie de KVP met vaste hand gesteund, men is thans doordrongen van het feit, dat dit uitermate ongewenste repercussies oproept. Een andere houding lijkt daarom geenszins ondenkbaar. [...] Aan de Missie kleven vele gebreken. Zij leeft op instellingen, niet door organisatorische verbanden. Zo zijn er geen katholieke organisaties (behoudens KVP) doch wel katholieke instellingen. [...] Omdat zij er niet zijn, kan de KVP niet steunen op katholieke organisaties.’⁵⁷⁰

De verkiezingen van 1962 waren het laatste strijdtoneel waar de bisschop openlijk aan deelnam. In de maanden voorafgaand aan deze verkiezingen ging de KVP een lijstverbinding aan met de DP. Volgens Amado Römer namen de oude KVP'ers hiermee wraak voor de beslissing van de bisschop dat de K uit de partijnaam niet meer voor katholiek mocht staan.⁵⁷¹ Holterman bezag de samenwerking anders, namelijk vanuit het gezamenlijke doel van DP en KVP om het katholieke hospitaal te ‘torpederen.’⁵⁷² Dit bracht de bisschop ertoe om een communicandum op te stellen dat op zondag 3 juni 1962 in alle katholieke kerken ‘duidelijk en zonder verdere uitleg of commentaar’ diende te worden voorgelezen.⁵⁷³ De parochianen werd hierin voorgehouden dat het katholieke geweten ‘ons verbiedt om op hén te stemmen, waarvan wij weten dat zij direct of indirect instellingen, die van groot belang zijn voor het katholieke leven in ons Diocees, benadelen.’ Het communicandum diende tot dat moment geheim te blijven, maar werd al op 28 mei 1962 opgesteld en lekte uit. Het gevolg was openlijk geruzie en imagoschade voor de betrokkenen. Deze schade betrof ook de bisschop, die naar het oordeel van velen te ver was gegaan met zijn bemoeienis. Uiteindelijk moesten zowel de KVP als de DP een flink verkiezingsverlies incasseren; voor de KVP betekende dit het einde van haar bestaan, de DP liep een klap op maar ging toch regeren.

Het geruzie rond de verkiezingen werd door sommigen gezien als ‘de dolksteek in de rug van de huidige Bisschop van Willemstad’, zoals opgetekend in het parochieboek van Pietermaai.⁵⁷⁴ Net als na de verkiezingen in 1949 beklagde de pastoor van de parochie Pietermaai zich in de weken na de verkiezingen over het collectief wegblijven van de katholieken bij de biecht.⁵⁷⁵ Helemaal onverschillig stonden de parochianen kennelijk niet tegenover het kerkelijke gezag. Gezien echter het daadwerkelijke stemgedrag was van katholieke politieke invloed, zo daar ooit

sprake van was, nu echt niets meer over.

Het bisdom moest na de verkiezingen zijn wonden likken, terwijl de DP opnieuw ging regeren. Toch viel het ziekenhuis niet - zoals gevreesd - direct ten prooi aan een verzelfstandiging. De verpleging in het ziekenhuis bleef zelfs tot 1988 in handen van de zusters.⁵⁷⁶ Wel kwam de bisschop in 1963 in actie om het bestuur, conform het advies van een onderzoekscommissie, te verzelfstandigen. Zijn aanpak, samen met geestelijk directeur van het ziekenhuis pater Möhlmann, was aanvankelijk nog volledig gericht op het behoud van invloed.⁵⁷⁷ Uit hetgeen hierna gebeurde werd echter duidelijk dat een kentering had plaatsvonden in het denken en handelen van de bisschop. Nadat hij jarenlang pater Möhlmann als adviseur trouw had gevolgd, liet Holterman deze lijn nu los. Mogelijk werd hij beïnvloed door de meer democratische insteek die het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965, daarover later meer) voorstond, maar ongetwijfeld was hij ook gelouterd door het politieke verlies dat hij had geleden. In elk geval keurde hij de conceptstatuten van Möhlmann, waarin het benoemingsrecht van bestuursleden geheel bij de bisschop lag, af.⁵⁷⁸ De relatie tussen het bisdom en de voorheen invloedrijke, maar conservatieve pater Möhlmann was vanaf dat moment verstoord.⁵⁷⁹ Na enig touwtrekken tussen directie en bisdom werd het ziekenhuis in 1973 een stichting met 'katholieke signatuur'.⁵⁸⁰

Verzakelijking bestuur en beleid

Met de overgang naar zelfbestuur van de Nederlandse Antillen kwamen de Nederlandse geestelijken en religieuzen direct in een situatie waarin hun aanwezigheid, en de wijze waarop de kerk ondersteund werd, niet meer *a priori* voor de regering vanzelfsprekend was. Dat gold ook voor de subsidiëring. In de jaren '50 werd de bezoldiging van geestelijken uit de overheidskas het onderwerp waarover een commissie onder voorzitterschap van De la Try Ellis zich moest buigen.⁵⁸¹ Deze commissie kreeg in februari 1952 drie taken: uit te zoeken welke bijdragen nu werden uitgekeerd en hoe dit historisch zo gegroeid was, aan te geven wat de rechtspositie van de ontvangende kerkgenootschappen was en voorstellen te doen voor een nieuwe regeling binnen de bepalingen van de Landsregeling.⁵⁸²

Alhoewel het hier ging om een formele regeringsopdracht, werd het dossier na behandeling van het voorstel in 1960 met opzet niet door het ministerie bewaard. Dat dit zich momenteel in het Curaçaose nationaal

archief bevindt is enkel aan particulier initiatief te danken.⁵⁸³ Een paar kleine aantekeningen hierin laten zien dat de minister zelf het dossier klaarblijkelijk doelbewust in de doofpot wilde stoppen.⁵⁸⁴

Voor de regering bleek al snel na de afronding van het jarenlange onderzoek dat de uitkomst en de aanbeveling in potentie zeer problematisch waren. Dat had alles te maken met de religieuze pluriformiteit die zich in de samenleving in de jaren '50 was gaan manifesteren. Op het moment dat de opdracht verstrekt werd, begon het Curaçaose religieuze landschap al in beperkte mate te veranderen met de opkomst van nieuwe evangelische 'sekten', zoals de populaire pentecostalen. Dat van een beginnende verschuiving sprake was, werd al in 1953 onderkend in een rapport van pater Holterman.⁵⁸⁵

Dat de religieuze pluriformiteit ongewenste consequenties kon hebben werd de regering pas duidelijk toen zij in 1960 het meerdelige, duimdikke rapport van de Commissie De la Try Ellis ontving. Hierin werd gesteld dat de regering historisch gezien niet zou kunnen afstappen van de bezoldiging die zij verstrekke aan geestelijke bedienaren van zowel katholieke, protestantse als joodse signatuur. Door de komst van nieuwe denominaties zou een nieuwe regeling moeilijk te omzeilen zijn, maar ook de deur open kunnen zetten voor onwenselijke subsidiëring van 'sektes'. In zijn eerste vertrouwelijke reactie aan de commissie schreef Minister van Cultuur en Opvoeding, een voormalig KVP'er, Isaac ('Sjachie') Debrot:

'Bij nadere bestudering van het voorontwerp regelende de positie bedienaren van de godsdienst, kwam ik tot de conclusie dat dit stuk nogal complicaties in zich houdt en bij zijn toepassing de mogelijkheid tot vele, ongewenste moeilijkheden. Met name komt het mij voor dat het systeem om de bijdragen afhankelijk te stellen van het aantal ingeschreven zielen zonder meer, verdeeld in groepen tot onnodige animositeit en wat dies meer zij zou kunnen leiden.'⁵⁸⁶

Minister Debrot formuleerde hierna een nieuwe opdracht voor de commissie, maar hoe het dan verder gaat, vertelt alleen een getypt velletje dat aan het dossier is toegevoegd met de titel 'Attentie s.v.p.' - zonder datum of afzender - waarin als volgt wordt aangegeven:

'Nadat de ingediende stukken door de regering grondig bestudeerd waren [...] kwam zij tot de conclusie, dat de consequenties van het in bedoeld

voorontwerp opgenomene niet te overzien waren. Zulks deelde zij de Staten mede [...]. Hiermede was deze zaak van de baan; de desbetreffende stukken werden gedeponneerd. Aangezien de regering de stukken niet gepubliceerd heeft, dient op het volgende te worden gelet: Niet vermeld mag worden het bestaan van de brief van de Minister van Cultuur en Opvoeding en evenmin het bestaan van de "Aantekeningen en Beschouwingen".⁵⁸⁷

Opmerkelijk in dit verband is dat het voor de staatskas niet uitmaakt wat de denominatie is waartoe de geestelijke bedienaar behoort. Bij de voorgestelde toekenning van subsidie in verhouding tot volgelingen is de kostenpost redelijk beheersbaar. Alleen bevolkingsgroei leidt in dat geval tot een substantiële stijging van de kosten, maar daar lag kennelijk het probleem niet. Eerder lijkt het zo te zijn dat de regering geen nieuwe 'sekten' financieel wilde ondersteunen, terwijl zij de huidige financiële ondersteuning niet wilde stoppen. Dit was in lijn met het katholieke belang, dat De la Try Ellis ongetwijfeld als trouwe katholiek ook nastreefde. De aanbeveling om een nieuw bekostigingsmodel voor geestelijken van diverse gezindten te introduceren werd niet opgevolgd, maar met de afhandeling was de overheidsbezoldiging van de katholieke geestelijken voorlopig gewaarborgd.⁵⁸⁸

De overheid gaf vanaf 1950 steeds sterker sturing aan beleid en bestuur op sociaal gebied. Voor alle maatschappelijke sectoren, zoals welzijn, voogdij en onderwijs, werden wettelijke kaders en beleidsrichtlijnen opgesteld.⁵⁸⁹ Vervolgens werd voor de betrokken uitvoeringsorganisaties als vereiste gesteld dat er een bestuur kwam waarin ook leken zitting hadden. Een voorbeeld in dit kader is de St. Vincentiusstichting, waar per november 1967 een statutenwijziging werd doorgevoerd. De relatie met het bisdom zou blijven bestaan door de toevoeging van een geestelijk adviseur aan het bestuur en door het feit dat de bisschop goedkeuring moest geven aan de voordracht van een voorzitter. Ook werd bepaald dat bij opheffing alle bezittingen aan het bisdom zouden vervallen.⁵⁹⁰

Vanaf de tweede helft van de jaren '50 nam de vanzelfsprekende dominantie van religieuzen in diverse sectoren in snel tempo af. Dit was het gevolg van een combinatie van trends: een toenemende bevolking, een toenemend aantal gekwalificeerde leken en een afnemend aantal (al dan niet gekwalificeerde) religieuzen. Overigens waren niet alle

gekwalficeerde leken Antillianen; de afhankelijkheid van migranten bleef. Het aandeel uit Nederland afkomstige leerkrachten, leken dus, nam zelfs iets toe. Uit de gedetailleerde cijfers van de *Annalen*⁵⁹¹, uitgegeven in 1953 en opnieuw in 1962, wordt dit verloop voor het onderwijs duidelijk:

Onderwijzers RK scholen Curaçao: 1953 en 1962

	Totaal	Religieus	Leken	Nederlands	Antillaans	van elders	Antilliaans op totaal
1953	734	32%	68%	30%	44%	26%	30%
1962	1369	16%	84%	32%	57%	11%	48%

De invoering van een nieuwe onderwijswet in 1953, die de basis legde voor de uitfasering van de substantiële inzet van niet-gediplomeerden, had als gevolg dat de bemensing van de scholen in de buitendistricten een groot probleem werd. Nadat in 1954 alle A-scholen in de buitendistricten B-scholen waren geworden, werd de opleiding tot onderwijzer vierde klasse als eerste maatregel in 1955 stopgezet. Een jaar later werd de regeling van kracht die het scholen niet meer toestond met kwekelingen te werken. Vanaf 1962 werden de voormalige B-scholen omgezet in lagere scholen met hetzelfde programma als de mulo-onderbouw.⁵⁹²

Feitelijk gebeurde nu waar bisschop Vuylsteke in de jaren twintig tegen vocht: congregaties moesten scholen opgeven wegens de te hoge eisen die vanuit de regering aan de leerkrachten werden gesteld. Toen de inspecteur voor het katholieke onderwijs frater Radulphus in 1954 de overste Mère Vincentia hierop aansprak⁵⁹³ was haar antwoord veelzeggend:

‘De regering stelt steeds hogere eisen aan de daar te plaatsen leerkrachten en we kunnen er onmogelijk aan voldoen. Konden voorlopig 4de rangen met permit enige plaatsen blijven bezetten, we zouden er niet aan denken die staties op te geven. We begrijpen heel goed, dat het voor leken niet mogelijk is onder de bestaande omstandigheden te werken, maar we hebben geen voldoende krachten ervoor.’⁵⁹⁴

Onder de 'bestaande omstandigheden' bedoelde zij de primitieve, armoedige en in veel opzichten uitdagende situatie op deze buitenscholen, waar de klassen groot waren en basale zaken zoals hygiënisch sanitair niet zelden ontbraken.⁵⁹⁵

De aanwas van lokale onderwijskrachten vond aanvankelijk met name plaats in het lager onderwijs, eerst door het bieden van studiebeurzen en daarna door de uitbouw van de plaatselijke opleiding. Bij het vakonderwijs was het aandeel lokale onderwijskrachten in 1965 nog 30% en in het middelbaar onderwijs slechts 10%. De studiemogelijkheden voor het verkrijgen van de bevoegdheid op een hoger niveau waren in de jaren '60 nog beperkt; deze werden op het eiland niet geboden en waren alleen beschikbaar voor een geselecteerde groep leerlingen die met een studiebeurs naar Nederland kon gaan, de zogeheten bursalen.⁵⁹⁶

Net als in de jaren '20 waren het in de jaren '50 en '60 opnieuw de Zusters van Schijndel die de moeilijkste plekken in het onderwijs zouden invullen. Dit deden ze met een toenemend aantal lokale krachten, zowel kwekelingen als ingetreden zusters.⁵⁹⁷ Zuster Engracia Kong (1942) stelt:

'Het was altijd zo dat, op bepaalde plekken zoals Boca en in de dorpen enzo in Band'abou - Soto, Barber - daar kwamen anderen niet, wij zorgden dat daar ook onderwijs gegeven werd. Ze konden in het pensionaat ook studeren [om zelf vierderangs te worden, MG]. [...] Ik heb in het onderwijs gewerkt, maar ik denk - weet niet zeker - rond '80 ofzo, dat er genoeg onderwijskrachten, dus leken, waren en toen zijn we parochiewerk gaan doen.'⁵⁹⁸

Van een eilandbrede gelijkwaardige situatie in het onderwijs was in de gehele bestudeerde periode klaarblijkelijk geen sprake. Ook in de jaren '70 waren de gevolgen van de differentiatie nog aanwezig in de scholen in de buitengebieden.⁵⁹⁹ Sociale mobiliteit werd hiermee voor een deel van de bevolking beperkt op basis van achtergrond (woongebied, klasse) en benadeelde in effect met name de Afro-Curaçaose achterhoede. Van een doorstroom van lokale onderwijskrachten naar hogere rangen en leidinggevende posities was in deze periode slechts zeer beperkt sprake.⁶⁰⁰

Kerk tussen aanpassing en volharding

Met de Dominicaanse missie ging het in deze periode in veel opzichten goed. Bij de afsluiting van zijn visitatie in 1957 noemde de pater

provinciaal P.J.A. (Bonaventura) Jansen de Nederlandse Antillen 'het voornaamste missiegebied, dat aan onze provincie is toevertrouwd.' Dit onderbouwde hij door onder meer te stellen:

'De missie is financieel onafhankelijk, levert zelfs een niet-onaanzienlijke bijdrage aan de provincie, het apostolisch vicariaat is uitstekend georganiseerd en volgens missie-normen prachtig geëquipeerd.'⁶⁰¹

Toch was er ook reden tot onrust. Deze hing niet alleen samen met maatschappelijke spanningen en uitdagingen, maar ook met de door de geestelijkheid ervaren hoge werkdruk en het uitblijven van een voldoende aanwas van nieuwe krachten. Met urgentie werd in 1955 vanuit de Nederlandse provincie aangestuurd op het stichten van een lokaal juvenaat dat zich zou moeten ontwikkelen tot het bisschoppelijk seminarie, en dat aan 40 jongens plaats bood. Daarnaast werd al enige tijd, maar nog steeds zonder succes, gezocht naar aanvulling van priesters uit andere congregaties. In de samenstelling van de groep priesters op het eiland kwam uiteindelijk verandering door het aantrekken eind 1957 van een groep Nederlandse priesters van de Congregatie der Missie, beter bekend als Lazaristen. Het contract dat de Dominicanen met de Lazaristen sloten leverde geen wezenlijke positieverandering voor de Dominicanen op, en werd buiten de Propaganda Fide om geregeld als een 'hulpconstructie'.⁶⁰²

In zowel de visitatie van 1947 als die van 1953 was al naar voren gebracht dat de aansluiting van de priesters op de belevingswereld van de bevolking een centraal knelpunt was geworden, waarbij provinciaal Laurentius Teeuwen aangaf dat niet alleen hij dat zo zag, maar dat dit ook al regelmatig vanuit het gouvernement en enkele leken was aangekaart.⁶⁰³ Een eerste probleem betrof de afstand die de priesters hadden tot de bevolking. De vrouwelijke religieuzen stonden dicht bij de bevolking en hadden contact met alle lagen van de samenleving. Bij de priesters lag dat anders, al kwamen ook zij op alle scholen om godsdienstles te verzorgen. Hun opstelling werd bepaald door het streven een gezagsrelatie in stand te houden. Een ander zorgpunt betrof de observatie dat de priesters die naar de eilanden gestuurd werden bepaald niet de uitblinkers waren.⁶⁰⁴ De uitvoering van het huisbezoek was eveneens een zorgpunt.⁶⁰⁵ De gebrekkige interactie met de bevolking kon problematisch zijn voor alle partijen, zoals pastoor Jan Boex (1929) aangaf:

‘Het was administratie. We hadden een kaartsysteem: witte: in orde, blauwe: kon in orde gemaakt worden, rood: kon niet meer goed komen. [...] Ze zagen je aankomen. Je Papiamentu was niet voldoende en ze zaten niet op je te wachten, meestal werd je afgepoeierd. Je was ambtenaar van de kerk. Ik ben ermee opgehouden. Er was een natuurlijke weerstand, bij mij en bij de mensen.’⁶⁰⁶

In 1959 werd vanuit de Nederlandse provincie de Dominicaan Dr. W. van der Marck naar de Antillen gestuurd om de situatie van de Dominicaanse priesters aan een diepgaand onderzoek te onderwerpen. De nieuw aangekomen Lazaristen werden buiten beschouwing gelaten.

Van der Marck roemde in zijn rapportage de omvang van alles wat in de Antillen door de religieuzen tot stand was gekomen, zoals de vele scholen en instellingen. Dat vastgesteld hebbend, beoordeelde hij de situatie in het bisdom als ‘BEPAALD verontrustend.’⁶⁰⁷ Het geloof, zo stelde hij, werd met alle sacramenten, gewoonten en festiviteiten weliswaar actief beleden, maar kreeg nergens enige diepgang. Van der Marck sprak over een ‘gevaarlijke oppervlakkigheid’, die naar zijn idee samenhang met de mentaliteit van de bevolking - onder welke hij een probleem met affectief contact vermoedde - maar ook met de mentaliteit van de priesters. Voor wat betreft de priesters signaleerde Van der Marck een groot isolement, en daarmee samenhangend een vrijwel volledig stilstaande academische en theologische persoonlijke ontwikkeling. ‘ZE ZIEN EN VERKONDIGEN NIET HET WEZENLIJKE VAN HET CHRISTENDOM’, stelde hij in hoofdletters, waarmee hij bedoelde dat het menselijke aspect geen enkele plek kreeg. De meeste priesters bleven zonder daadwerkelijk contact te maken veilig in concepten als het Goddelijk mysterie praten, zonder naar de menselijke proporties af te durven dalen. ‘Ik vind dat een droevig soort Christendom.’

In hun repliek gingen de priesters in op het door hen ervaren lage ontwikkelingspeil van de bevolking. Zij deden in het bijzonder een beroep op deze ‘omstandigheid’ om zich te verdedigen tegen de gesignaleerde oppervlakkigheid:

‘Wel heb ik de indruk dat p.v.d.M. zo nu en dan vergeet, dat het ontwikkelingspeil van de Antilliaan, zeker ook op geestelijk gebied nog zeer laag is. Dat de geestelijke ontwikkeling de materiële ontwikkeling niet heeft kunnen bijhouden, mag de paters niet verweten worden. De geestelijke

ontwikkeling van een volk kan niet geforceerd worden, dat is een geleidelijk en traag proces.⁶⁰⁸

Wat hierop volgde was een dupliek van Van der Marck van niet minder dan 70 pagina's.⁶⁰⁹ Hierin ging hij dieper en zeer systematisch in op de naar voren gebrachte knelpunten, die alle samenhangen met het streven dat de Antillen 'geestelijk volledig zelfstandig' zouden moeten zijn.⁶¹⁰ Opvallend was zijn scherpe en harde slotanalyse:

'de provincie [voerde] een koloniale politiek t.a.v. de Antillen, door deze eenzijdig te voorzien van "mensen van de praktijk", hetgeen tot structuurfouten leidde [in zoverre dat] deze politiek een aantal fundamentele behoeften van een autonome kerkprovincie (-in opbouw-) verwaarloosde.'⁶¹¹

Op grond hiervan deed Van der Marck opnieuw een pleidooi voor de inrichting van conventen ten behoeve van meer Dominicaans gemeenschapsleven. De priesters op Curaçao woonden in parochiehuizen met slechts enkele priesters, hetgeen gemeenschapsleven belemmerde. Een ander aandachtspunt betrof de inbreng van het 'professioneel-wetenschappelijk element'.

Het pleidooi van Van der Marck kwam in een tijd waarin fundamentele verandering, maatschappelijk én kerkelijk, centraal zou komen te staan, enkele jaren voor de aanvang van het Tweede Vaticaans Concilie. In een verbetering op eigen kracht had de bisschop klaarblijkelijk weinig vertrouwen, of het ontbrak hem aan geduld. In 1962 deed Holterman een aanvraag voor wat hij zelf noemde 'kwaliteitspriesters', priesters met een specifieke vakachtergrond op academisch niveau, maar nu in zijn eigen orde. Uit zijn verzoek blijkt duidelijk dat zijn doel was om katholieke posities in de samenleving te beschermen en door te ontwikkelen. Zo vroeg hij om een jurist, zowel voor civiel als kerkelijk recht, gegeven 'de z.g. autonomie en de weinig betrouwbaarheid van de aanwezige juristen.'⁶¹² Ook betoogde hij dat het 'intelligente gehalte' van de priesters omhoog moest 'nu de Antillen zich aan het ontwikkelen zijn'. Ook vroeg Holterman om kennis van sociale problemen en de arbeidsbeweging, en deed hij een verzoek om 'een pater te laten opleiden in de journalistiek.'⁶¹³

Deze aanpak van Holterman illustreert dat hetgeen Jeffrey Cox naar voren bracht, namelijk dat missionarissen zich bewust moeten zijn geweest van hun 'koloniale' rol omdat deze zo bepalend was, ook op

Curaçao in deze laatkoloniale periode van toepassing is, in elk geval op het niveau van de kerkleiding. De werkwijze laat zien dat Holtermans rolopvatting in belangrijke mate bepaald werd door de maatschappelijke context. Hoe hij deze context zag liet hij in dit schrijven uit 1962 duidelijk weten, niet alleen met zijn bespotting van de 'zogenaamde autonomie', maar ook met de specificatie van zijn eigen behoeften. Klaarblijkelijk was hij zijn maatschappelijke positie aan het versterken en mogelijk ook aan het bevechten.

Deze aanpak zegt ook iets over de maatschappelijke positionering van de kerk. De wankelende positie van de katholieke missiekerk stond niet los van de in bestuurlijk en maatschappelijk opzicht wankelende laatkoloniale omgeving. Op Curaçao was deze sociaal-politieke context, in elk geval bij de bisschop, aanleiding voor de overtuiging dat de missionaire rol van de kerk nog niet uitgespeeld hoefde te zijn. Dit impliceert dat de bisschop geen rol voor de kerk zag in het mee-ontwikkelen van een maatschappelijk middenveld of in het faciliteren van de ontwikkeling van katholieke leken in die richting.

Deze realiteit kwam ter discussie te staan tijdens het Tweede Vaticaanse Concilie, dat plaatsvond tussen 1962 en 1965. Het concilie stond in het teken van het *aggiornamento*: 'het bij de tijd brengen van de kerk'. Deze intentie impliceerde feitelijk dat er een kloof was ontstaan tussen de traditionele patronen binnen de kerk en de wereld daarbuiten. Dat gold in zekere mate ook op Curaçao. Met name de nieuwe generatie priesters⁶¹⁴ was op een meer moderne manier gevormd, hetgeen frictie gaf met de oudere generatie.⁶¹⁵ Dit uitte zich vooral in de bereidheid om minder autoritair en meer samenwerkend in relatie tot de parochianen te staan. Dit werd overigens ook vanuit Nijmegen gesignaleerd en gestimuleerd; tijdens zijn visitatie in maart 1964 stond pater provinciaal E.H.J. van Waesberge stil bij het feit dat de koloniale mentaliteit 'plaats heeft gemaakt of zal plaats moeten maken voor een gezindheid, waarin men Antilliaan voor en met de Antillianen wil zijn.'⁶¹⁶

Vanuit dit streven werd medio jaren '60 een begin gemaakt van verandering, maar de overgang zou lastig blijken. De transformatie van missiekerk naar zelfstandig bisdom stelde priesters ook voor feitelijk onoplosbare dilemma's, waarin volgens pastoor Boex drie zaken een rol speelden:

'Ten eerste: je blijft de Nederlander. Ten tweede: je bent als priester een

ongrijpbaar ras. Je bent geen man, geen vrouw, misschien wel eentje van de verkeerde kant. En op de derde plaats moet je nooit vergeten - ik geloof een fundamentele fout van de kerk - dat ze de koloniserende natie de missie hebben laten doen. Ipso facto krijg je de vereenzelviging van de missionaris en de kolonialen.⁶¹⁷

Het voor het Concilie voorbereide voorstel met betrekking tot de missie werd in Rome in november 1964 besproken en bevatte onder andere een oproep om in missiegebieden meer ruimte te geven aan de aanpassing van het pastoraat en de liturgie aan lokale culturen en gebruiken.⁶¹⁸ Voor de katholieken op Curaçao betekende het Tweede Vaticaans Concilie meer dan alleen een inhoudelijke aanpassing van de kerk naar de huidige tijd. De uitkomst van het Concilie zou hier tot ingrijpende organisatieveranderingen moeten leiden. Het *ius commissionis* werd namelijk afgeschaft, wat inhield dat de zorg voor een missiegebied niet langer aan een orde of congregatie werd toevertrouwd, die daarmee een grote invloed in dat gebied kon verwerven.⁶¹⁹ In veel (koloniale) missiegebieden was daar sprake van, in elk geval zolang de lokale roepingen achter bleven. Dit knelde met het feit dat de opbouw van een zelfstandige lokale kerk een essentieel onderdeel was van de missieopdracht, zoals de encyclieken van 1919 en 1926 als duidelijke richtlijn hadden gesteld. De praktijk wees echter uit dat het opbouwen van een lokale kerk door een externe congregatie soms traag op gang kwam, of dat er helemaal weinig van terecht kwam. En juist in voormalige koloniale gebieden leverde dat ongewenste situaties op door een te sterke vermenging van koloniale en kerkelijke belangen.

Het Bisdom Willemstad was bij uitstek een voorbeeld van het type uit de missie voortgekomen katholieke kerk waar het Tweede Vaticaans Concilie een streep door zou zetten. Vanaf de start in 1962 communiceerde bisschop Holterman met enige regelmaat over de ontwikkelingen rond het Concilie.⁶²⁰ Zijn enthousiasme was niet altijd groot voor de 'droge kost', met name in de beginfase, waarbij hij maar weinig hoorde dat in zijn beleving relevantie had voor zijn bisdom.⁶²¹ Zeer opvallend is dat de ogenschijnlijk ingrijpende consequenties van het Concilie voor de positie van de Paters Dominicanen, en daarmee voor de bestuurlijke organisatie van het Bisdom Willemstad, in deze correspondentie nergens naar voren worden gebracht. Ook in andere bronnen, zoals in krantenartikelen, is geen verwijzing gevonden naar deze verandering.⁶²² Religieuzen zelf lijken zich

weinig bewust te zijn geweest van de exclusieve contractuele positie van de Dominicanen; zij wisten het niet en stonden er ook niet bij stil.⁶²³ De overgang naar een nieuwe verhouding in 1969-1970 werd klaarblijkelijk als een administratieve, juridische kwestie achter de schermen afgehandeld.⁶²⁴ Het contract dat in november 1970 werd afgesloten tussen het bisdom en de Nederlands provincie hield de mogelijkheid open voor een voortzetting van de bestaande verhoudingen en garandeerde een bevoorrechte positie van Dominicaanse priesters voor een periode van tien jaar.⁶²⁵ In de praktijk bleek dat niet houdbaar, maar de ruimte was formeel gecreëerd.

In februari 1966 maakte Holterman een start met het naar de praktijk brengen van de veranderingen die zouden moeten volgen uit het Concilie. Hij deed dit heel behoedzaam, naar de opdracht uit Rome om 'u geleidelijk op de hoogte te brengen van wat het Tweede Vaticaans Concilie ons leert.'⁶²⁶ Dat gold bijvoorbeeld voor de vergroting van de inbreng van leken. De voorzichtigheid hing, zo legde Holterman uit, samen met de door hem veronderstelde geringe ontvankelijkheid en geschiktheid van de Curaçaose katholieken voor de beoogde verandering:

'Wij zijn de katholieke leken, die aan onze apostolische werken hun krachten en hun tijd geven, bijzonder dankbaar voor de voortreffelijke arbeid die zij verrichten. Maar het blijft een droevig feit, dat vooral in ons diocees zeer velen van onze leken al dit werk beschouwen als een zaak van het bisdom, of, beter gezegd, van de geestelijkheid die ze organiseert omwille van zichzelf, of, zoals sommigen zelfs onvriendelijk denken, om eigen machtspositie bij het volk te verstevigen.'⁶²⁷

Inderdaad speelde dit al eerder. Zo spoorde Holterman de Credit Unions aan om meer aan de leken over te laten. Deze in 1958 door pater Amado Römer opgerichte coöperatie voor sparen en lenen ontving in 1963 een brief waarin Holterman aan Römer schreef:

'Ik kan niet aan de indruk ontkomen, dat bij onze Credit Unions nog steeds "de pater" de hoofdleiding heeft en niet de leek en dat als straks een debacle volgt de pater ("de pastoors") verantwoordelijk gesteld worden.' [...] 'De verantwoordelijkheid zal zoveel mogelijk over de leken moeten uitverspreid worden.'⁶²⁸

De participatie van leken bij katholieke activiteiten was op Curaçao in 1966 dus zeker geen noviteit, maar ook niet wijdverbreid en evenmin onomstreden. De argumentatie die Holterman hier naar voren bracht - de leken zouden liever hebben dat er voor hen gezorgd werd - was ook niet uitzonderlijk en zou nog vaak naar voren gebracht worden.⁶²⁹

4.3 Maatschappelijke verhoudingen

Ai nan ta grita: biba spar ta bal*
ma ta ki' progreso tin kunes
ma ta nos ta miembro di progreso
nos bala sí mester drenta gol [...]

Mira progreso riba mundu nobo
ei mes tin hopi ku n' ta komprendé
(òf: ku ta komplas'é)**
ma satisfecho ku ta keda progreso
ta ku e tin ku bai Pitrimai

Ach men roept: leef en spaar altijd
maar dat kan de vooruitgang niets schelen
maar wij zijn deel van de vooruitgang
nu moet ook ons doel bereikt worden [...]

Zie de vooruitgang in de nieuwe wereld
toch zijn er velen die het niet begrijpen
maar tevreden met de vooruitgang
naar Pietermaai te moeten gaan

* transcriptie: Lucille Berry-Haseth ** de opname is hier onduidelijk

'Maar nu komt er welvaart voor ons, en zijn ook wij deel van de vooruitgang, zong Trij Koeiman in 1958 voor de bandrecorder van Paul Brenneker en Elis Juliana.⁶³⁰ Het optimisme van dit lied zal zijn oorsprong hebben in

de Tweede Wereldoorlog en de jaren kort daarna, en illustreert de hoge verwachting van welvaart die bij een groot deel van de bevolking leefde. De toekomst zou hen bevrijden, niet alleen uit een politieke achterstand, maar ook uit een sociaaleconomisch isolement. Het liep echter anders. Curaçao kwam in economisch opzicht na 1952 in een vrije val terecht nadat een snelle toename van concurrentie een grote krimp in de olie-industrie teweegbracht. Al jaren was gewaarschuwd voor een te grote economische afhankelijkheid van de raffinaderij op de eilanden; na de daling van de olieprijs in 1948 werd vanaf circa 1950 snel zichtbaar hoe groot de impact van mindere tijden in deze industrie op het gehele eiland was. Het effect van het bestuurlijke antwoord op de economische uitdagingen bleef beperkt. Pas nadat Cuba zijn grenzen sloot, begon de toeristische sector zich te ontwikkelen. Tussen 1957 en 1967 daalde het aandeel van de olie-industrie in het netto nationaal product van 40% naar 22%. In dezelfde periode steeg het aandeel van het toerisme in het nationaal netto product van 4% naar 12%, een onvoldoende resultaat om de daling te compenseren.⁶³¹ Uiteraard bleef dit niet zonder gevolg voor de werknemers. Het aantal arbeidsplaatsen bij de Curaçaose raffinaderij daalde van circa 12.500 in 1952 naar circa 3.300 in 1969. Als eersten werden vooral de van oorsprong Brits-Caribische werknemers ontslagen en veel medewerkers van Portugese afkomst. De lokale bevolking bleef in eerste instantie gespaard, maar kreeg na 1957 ook te maken met massaontslag.⁶³²

Malaise en opnieuw: afhankelijkheid

Het bestrijden van de armoede en het tegengaan of oplossen van het sociaal-zeconomische isolement waar een groot deel van de bevolking in verkeerde kwam in deze decennia niet sterk van de grond, noch van overheidszijde, noch vanuit de kerk. Dat is niet helemaal verwonderlijk. Tussen 1957 en 1966 daalde het beschikbare gezinsinkomen met circa 20%⁶³³ en liep de werkloosheid op tot 19% in 1965.⁶³⁴ De koopkracht verminderde door een dubbel effect: een inkomstendaling gecombineerd met een flinke stijging in de kosten van levensonderhoud. De getroffensten van deze economische malaise waren in meerderheid Afro-Curaçaoënaars.⁶³⁵ Meer specifiek ging het om de groep die Verton de 'achterhoede' van de samenleving noemt, in contrast tot de kleine groep 'koplopers'. Deze achterhoede van laag- en ongeschoolden kregen meerdere klappen te incasseren. Velen hadden hun bestaan op het traditionele, agrarische platteland recent verruild voor de stad, met de verwachting van een toetreding tot de

arbeidsmarkt en tot de stedelijke welvaart. Juist voor deze groep laaggeschoolden was nauwelijks ander werk voorhanden.⁶³⁶ Het gevolg was niet alleen armoede, maar ook dat mensen in nieuwe vormen van afhankelijkheid terecht kwamen, nu zij buiten de steun van de traditionele gemeenschap moesten zien te overleven. Deze steun was niet adequaat. Verton citeert een informant uit de Curaçaose overheid:

‘In mijn praktijk als sociaal werker heb ik gezien hoe mensen gewoon niet te eten hadden. Families, die het hoofd boven water hielden doordat een persoon uit hun midden een vast inkomen bij Shell had, vielen terug op een gedwongen van de hand in de tand leven zonder uitzicht op verbetering. De uitkering, die sociale zaken gaf, was eigenlijk niet genoeg om van te leven.’⁶³⁷

In de binnenstad speelden de Zusters van Breda een belangrijke rol bij het bieden van acute noodhulp:

‘Heel veel arme kinderen werden door de nonnen gevoed, ze konden op bepaalde tijdstippen naar het zusterhuis komen, dat wist iedereen, en kregen dan te eten.’⁶³⁸

Of de priesters zich ook geroepen of gesteund voelden om op dat niveau nood te lenigen kan in elk geval voor een periode tot ver in de jaren '60 betwijfeld worden. De oudere generatie bleef in haar vertrouwde rol; volgens Pater Toine Frehe (1933) was de houding van de oude generatie ‘in beton gegoten’.⁶³⁹ Ook toonden zij zich angstig voor elke mogelijke positieverandering of grensvervaging. Het ging dan niet alleen om de mogelijke aantasting van de gezagspositie, maar ook om een meer structurele angst voor corruptie. Deze angst voor corruptie kwam expliciet naar voren in de bespreking van een geval in 1959, toen een ‘onwettige onderwijzer’⁶⁴⁰ had aangegeven priester te willen worden. De onwettigheid was geen probleem voor Holterman, maar wel vond hij de beschermde omgeving van een orde beter voor een lokale kandidaat dan het diocesane priesterschap, omdat anders de interactie met de familiekring te vrij zou zijn en de grenzen snel zouden vervagen. ‘Is hij wereldheer dan wordt hij altijd nog beschouwd als een deel van zijn eigen familie die o.a. hem om geld mogen vragen, die hij steunen moet, die vrij bij hem thuis mogen komen etc.’.⁶⁴¹

Paters stonden zodoende overwegend op afstand van de arme onderklasse. Dat lijkt in mindere mate gegolden te hebben voor de lokale wereldheren. Mila Palm (1936) was vanaf 1953 aangesteld als vierderangs onderwijzer buiten de stad, werkte daar nauw samen met de priesters en schetste over deze periode en over het verschil in priesters het volgende beeld:

‘Als leerkrachten moesten we ook op zondag in de Heilige mis zijn. Kinderen die geen zondagskleren hadden konden niet komen. Ik ging die kinderen thuis opzoeken, en ik wilde de ouders leren kennen. Niet om te kijken of ze kleren hadden, maar om ze echt te leren kennen en om te helpen. Dit was ca 1955-1956. Die gezinnen hadden echt niets. Zo leerde ik een stuk Curaçao kennen dat ik eerder niet kende. Daarna ging ik denken ‘wat doet de pastoor eigenlijk? En als hij huisbezoek doet, wat doet hij dan om te zorgen dat ze wel eten krijgen, bijvoorbeeld babyvoeding?’ Ik heb het gevraagd en de priester [van Santa Rosa, MG] zei: ‘Nee, zo ver gaan we niet.’ [...] Op Zuid-Bonam was de armoede nog veel erger dan hier op Santa Rosa. De kinderen hadden niks, alleen slippers. Het hoofd vond dat niet erg. Er was nog geen kerk, de Eucharistie werd gevierd onder het afdak bij de school. Ellis [de later bisschop, Mgr Wim Ellis, MG] was toen pastoor. Ik weet zeker dat hij overal kwam. Ik weet het zeker want als hij het niet kon vinden ging ik met hem mee. We zaten op een aardappelkistje. Ik zei tegen de mensen: koop niets voor me, ik drink wel wat yerba hole [kruidenthee van inheemse plant, MG]. Het ging om het helpen, niet om ze de les te lezen. Ellis deed het heel intensief.’⁶⁴²

In de vroege jaren ‘50 werd vanuit de katholieke kerk een start gemaakt met nieuwe vormen van apostolaat, zoals de Credit Unions en de *Cursillos de Christianidad*, cursussen voor leken. De gedachte hierachter was dat veel Curaçaose katholieken niet alleen moeite hadden om de touwtjes aan elkaar te knopen, maar ook om hun situatie structureel te verbeteren. De manieren waarop de bevolking zelf zocht naar oplossingen op financieel-materieel gebied, zoals deelname aan het Sam spaarsysteem⁶⁴³, kon niet altijd op waardering van de kerk rekenen.⁶⁴⁴ De nieuwe activiteiten van de kerk waren gericht op het voorkomen van problemen door het bieden van praktische, geestelijke en financiële ‘opvoeding’.

De Credit Unions werden georganiseerd in wijkverband maar ook in bedrijfsverband. In de regio was dit populair gebleken, omdat het aan

de armere bevolingsklassen de gelegenheid gaf om zich financieel te versterken zonder dat er een formele bank aan te pas hoefde te komen. Onder leiding van de jonge pastoor Römer was in 1953 op Curaçao in de wijk Colon een eerste pilotgroep van vijftien man gestart. Niet voor iedereen werd de deelname een overtuigend succes - sommigen vonden het rendement te laag - maar als concept sloeg het coöperatief sparen zeer aan. Uiteindelijk werd op basis van deze eerste ervaring in januari 1958 een doorstart gemaakt, die de formele basis legde voor een snelgroeiend netwerk van Credit Unions. In de eerste vier jaar groeide de organisatie explosief naar ca 12.000 leden in 1962, daarna volgde stagnatie en terugloop van het particuliere ledental.⁶⁴⁵

De intentie van de Credit Unions was om mensen geestelijk zelfstandig⁶⁴⁶ en van hun omgeving onafhankelijk te maken. De financiële onafhankelijkheid die door het sparen en lenen werd bevorderd was daarmee geen hoofddoel, maar was dienstbaar aan het bereiken van deze sociale en geestelijke onafhankelijkheid.⁶⁴⁷ Römer realiseerde zich dat deze doelstelling intensieve begeleiding vroeg; het alleen aanbieden van een financiële infrastructuur was onvoldoende. Deelname moest geflankeerd worden door een aanbod aan vorming en training. In de praktijk echter werd alleen het (potentiële) kader gevormd en bleef de filosofie boven de hoofden van de leden zweven. In de discussie binnen de Credit Union bleef zodoende een spanningsveld bestaan tussen de ideologische doelstelling en de materiële belangen, die voor veel leden centraal stonden. In 1971 kwam dat tot een daadwerkelijk conflict tussen de meer pragmatisch ingestelden en de meer ideologisch gedrevenen. Materiële waarden prevaleerden boven een zingevingsperspectief.⁶⁴⁸ Uiteindelijk brak Römer in 1973 met de organisatie.

Met een investering in de Credit Unions investeerde de katholieke kerk in de ontwikkeling van activiteiten in het maatschappelijk middenveld. Dit had echter wel duidelijke beperkingen. De Credit Unions werden vereenzelvigd met Römer en vice versa. Ook de Dominicaanse paters hebben daar een aandeel in gehad. Pastoor Jan Boex vertelde in 1980 in zijn interview voor het KomMissieMemoires project:

‘De Dominicanen zelf hebben niet gelijk op de bres gestaan voor deze Credit Unions. We hebben het altijd heel duidelijk gezien als de verantwoordelijkheid van deze Antilliaanse wereldheer. De man heeft er heel hard aan getrokken en ervoor gezorgd dat heel wat mensen op eigen

benen konden staan, daar ben ik heilig van overtuigd. Maar deze gevallen [probleemgevallen in de parochie, MG] speelde ik liever aan hem terug. Zodat hij het met zijn eigen mensen kon oplossen.’⁶⁴⁹

Instroom lokale professionals

Vanaf de vroege jaren '50 werden er in toenemende mate onder de lokale bevolking jongeren geworven voor opleidingen en arbeidsplaatsen die eerder nog door religieuzen werden bezet, met name in de zorg en het onderwijs. Bij de werving was de achtergrond van de kandidaat, dus het afkomstig zijn uit een 'goed katholiek gezin', doorslaggevend.⁶⁵⁰ Het geven van een kans aan een jongere vanuit sociale of materiële motieven stond voor de religieuzen niet centraal. Doel was de instandhouding van de betreffende instellingen als missionaire activiteit. Dit kwam in het ziekenhuis tot uiting in de aansturing en de uitbetaling. Alle leken vielen onder het regime van de zusters. Assistentes in het lab en voor de apotheek werden aangenomen als 'assistent verpleegkundigen' en vielen hierdoor, al werkten ze onder aansturing van een apotheker, onder de directrice. Zo gold dat ook voor apotheek-assistente Imelda Kroon (1931), die aangaf hoe ver het religieuze gezag ging:

'het ziekenhuis was van de zusters. [...] Je had het bestuur, de pater-rector was er, maar zij konden niet tegen haar op. Het was hun ziekenhuis. Dus zij zaten in het bestuur, ja, maar als Moeder-Overste nee zegt, wat moet je dan zeggen?'⁶⁵¹

De leidinggevende zusters maakten in hun benadering relatief weinig onderscheid tussen religieuzen en leken. Ook leken hoefden op een luxe als een loonsverhoging niet te rekenen. Dat er op een andere manier omgegaan kon, of moest, worden met de leken, meer zakelijk en professioneel, was aanvankelijk niet aan de orde.⁶⁵² De vraag is ook of iedereen daar al klaar voor was, zowel bij de bevolking als bij de zusters zelf. Veel van de jonge leken, zeker de eerste generaties, voelden zich aangetrokken tot de wereld van de zusters en waren vereerd daarvan deel uit te mogen maken.⁶⁵³ Tegenspraak en protest bleven nog lang uitzonderlijk.⁶⁵⁴ Pas toen er begin jaren '60 vakbonden kwamen, begon de situatie voor de niet-religieuzen in dienst van onderwijs en gezondheidszorg te veranderen.⁶⁵⁵

Op de nieuwe instroom van lokale professionals op plekken waar

voorheen religieuzen domineerden kwam kritiek, zowel vanuit de samenleving als vanuit de religieuzen zelf. De mogelijkheid dat de gezondheidszorg uit handen gehaald zou worden van de religieuze zusters gaf veel beroering; de verpleging zou, zoals voordien al werd gevreesd, na het vertrek van een meerderheid van zusters in 1970 erg achteruit zijn gegaan. Dat had niet zozeer met de vakmatige kwaliteit te maken, maar met de sfeer en aanpak, die in sterke mate religieus bepaald was. Bij hun keuzes speelden voor de religieuze zusters ook niet-medische zaken een belangrijke rol, zoals Bernadette Heiligers optekende:

‘Morele criteria wogen bij de selectie minstens even zwaar als medische indicaties. Als het even kon werden ongehuwde moeders of onverbeterlijke alcoholisten op diskrete afstand verzorgd van andere patiënten.’⁶⁵⁶

Dat werkelijk van een achteruitgang sprake was, wordt in het boek van Heiligers gerelativeerd door voormalig verpleegster Guillermina Martijn:

‘mensen [moeten] zich goed realiseren dat de tijden veranderd zijn. Dezelfde mensen die vandaag zeggen dat de religieuzen onvervangbaar zijn, zouden de onverbiddelijke autoriteit die de zusters vroeger aan de dag legden, in deze tijd niet meer accepteren.’⁶⁵⁷

Volgens twee informanten uit de gezondheidszorg hield zorg bij de religieuzen een niveau van medemenselijkheid in dat bij leken niet vanzelfsprekend aanwezig was, en waar de lekenverpleging in hun ogen ook geen bijzondere aanleg voor scheen te hebben.⁶⁵⁸ De overgang naar lekenverpleging werd zodoende als achteruitgang ervaren mede door een verlies van een zekere mate van menselijkheid, zachtheid en affectie.⁶⁵⁹

In het onderwijs doet zich een tegengestelde constatering voor. Alhoewel studies die dit kunnen kwantificeren ontbreken, kwamen bij informanten soms heftige ervaringen naar voren met betrekking tot de omgangsvormen en tucht in de klas. Als er al sprake was van een didactische visie op ordehandhaving, dan sloot deze fysiek geweld, sociale uitsluiting, vernedering en beschaming niet uit.⁶⁶⁰ Maria Liberia-Peters (1941), zelf werkzaam in het onderwijs vanaf 1962, vermoedde bij de religieuzen een link met hun gezagspositie:

‘Mensen keken op naar de religieuzen, toch maar heel weinigen gingen

daar tegenin. En die religieuzen kwamen overal mee weg. Ook met denigrerende uitspraken. Ik weet niet of dat te maken heeft met het cultuurverschil. Tja... ik heb het minder gehoord van de nonnen, maar de fraters... *krue! [wreed]! In de zon op de knieën, harde slaag, kashi kakalaka [kakkerlakkenkast].*⁶⁶¹

Opmerkelijk is het feit dat deze wijze van tucht evenzeer voorkwam in tijden en op plaatsen waar weinig religieuzen voor de klas stonden. Vrijwel alle geïnterviewden hebben zelf of in directe kring met excessieve vormen van tucht te maken gehad. Dit betrof meerdere generaties, minstens tot ver in de jaren zeventig, en werd zowel uitgeoefend door religieuzen als door hun opvolgers.⁶⁶² Ook in de vele informele gesprekken die ik gedurende dit onderzoek heb gehouden met Curaçaoënaars komt dit structureel en schrijnend naar voren. De harde wijze van omgaan met kinderen wordt door velen ervaren zoals Liberia-Peters het ook naar voren bracht, namelijk als een voortzetting van het oude onderwijsregime. Dit lijkt voor veel Curaçaoënaars een pijnlijk en moeilijk te plaatsen fenomeen.⁶⁶³

In onderwijs en vorming van jongeren kwam daar een dilemma bij. Doordat op structureel niveau feitelijk niets veranderde, ontstond de situatie dat een Nederlandse culturele en nog steeds 'civiliserende' boodschap de bevolking in toenemende mate bereikte via lokale professionals. Steeds vaker stonden 'gewone' lokale leerkrachten voor de klas, jonge mannen en vrouwen waar de kinderen zich wél in konden herkennen. Antropoloog Richenel Ansano (1960) had als kind grote moeite met de impact hiervan, die hij uiteraard pas op latere leeftijd leerde duiden:

'Ik kwam er steeds meer achter dat er echt iets mis is met ons onderwijs; ik herkende mij helemaal niet in hetgeen er gebeurde in de klas. Seú [oogstfeest] bijvoorbeeld bestond niet op school. Een onderwijzer vertelde mij op mijn vraag - ik was toen 8 - dat Seú niet meer bestond. Het was alsof mijn eigen leven niet waar was. Thuis in Kura Piedra of in Barber bestonden dingen die op school niet bestonden. Later, toen ik in Puerto Rico studeerde, ging ik lezen, bijv. Frantz Fanon, in die periode werd ik echt woest. Ik dacht steeds 'ze hebben gelogen'. Die 'ze' dat waren de onderwijzers. En dat waren allemaal Curaçaoënaars. Het waren Curaçaoënaars die nooit Papiamentu spraken, dat mochten wij ook niet, ook niet in de pauze. Het was een heel andere wereld voor mij.'⁶⁶⁴

In het onderwijs vond een ingrijpende reorganisatie plaats in 1970, toen de diverse katholieke schoolbesturen fuseerden tot het Rooms Katholiek Centraal Schoolbestuur, RKCS. Dat van een echt volwaardige participatie van 'leken' nog geen sprake was bleek uit het eerste voorzichtige voorstel van frater Gualbert van Hest aan de betrokken onderwijscongregaties:

'Wordt het geen tijd ons te bezinnen op de vorming van een centraal katholiek schoolbestuur waarin ook bekwame Antillianen worden opgenomen, die ons werk straks kunnen voortzetten?'⁶⁶⁵

Dit schreef hij op 20 januari 1969. Op dat moment was de verhouding tussen religieuzen en leken in het katholieke onderwijs circa 1 op 10, en was de kritische kring van onderwijzers rond het blad *Vitó* al enkele jaren actief.

Opkomst van nieuwe machtsfactoren

In de naoorlogse periode werden nieuwe entiteiten actief in de samenleving die invloedrijke posities zouden verwerven. Een belangrijke ontwikkeling was de opkomst van het moderne vakbondswezen. Waar de oude katholieke bonden, zoals San Telmo voor de havenarbeiders en San Cristobal voor de taxichauffeurs, meer het karakter hadden van een eenvoudige belangen- en pressiegroep, werkten de moderne bonden met hun partijen aan een juridisch kader, zoals de invoering van het stakingsrecht.⁶⁶⁶

De oorsprong van het opkomende moderne vakbondswezen lag in de economische ontwikkelingen in de jaren '50 en de gebrekkige invloed die het kleine eiland kon uitoefenen op de conjunctuur. Vanaf de late jaren '50 verliepen twee belangrijke maatschappelijke ontwikkelingen parallel aan elkaar: een problematische economische situatie en de verzakelijking van arbeidsverhoudingen. De vakbonden verwierven in deze malaise een positie van betekenis. De nieuwe vakbondsleiders waren geen politieke of geestelijke leiders, zoals in het verleden, maar arbeiders met het talent om enerzijds een achterban te kunnen mobiliseren en anderzijds deze achterban aan de onderhandelingstafel te vertegenwoordigen. Curaçaoënaars met een migrante-nachtergrond speelden hierin een prominente rol, zoals de van oorsprong Surinaamse Reggie Venlo en Ewald 'Waldy' Ong-A-Kwie. Volgens socioloog René Römer waren de bonden vrijwel de enige plek voor de Brits West-Indische en Surinaamse migranten om zich te ontwikkelen, en waren daarmee voor een kleine groep van belang om sociale mobiliteit te bevorderen.⁶⁶⁷

In dit nieuwe krachtenspel speelde de katholieke kerk geen rol van betekenis meer. De eerder bij de RK Volksbond aangesloten bonden waren eind jaren '40 geliquideerd of opgegaan in de nieuwe politieke bonden. Een uitzondering binnen het katholieke spectrum werd gevormd door Amado Römer, die zich sterk met de arbeiders engageerde en besloot tot de oprichting van de Christelijke Bond van Havenarbeiders. Hij deed daarmee iets op het gebied waar naar zijn eigen zeggen het bisdom structureel faalde, namelijk het schenken van aandacht aan de nieuwe klasse van industriearbeiders.⁶⁶⁸ In dat opzicht bleef hij ook een uitzondering. In juni 1958 rapporteerde Holterman aan de pater provinciaal: 'Römer doet het goed in de arbeidsbeweging. Laat dat ventje maar sjouwen.'⁶⁶⁹

De aanmoediging die Römer ontving vanuit het bisdom was weliswaar niet uitbundig, maar hij werd ook niet tegengewerkt. Met steun van de bisschop werden eind jaren '50 twee pogingen ondernomen om tot een (katholiek) opleidingstraject voor de vakbondsleiders te komen, zonder resultaat. Later kwam dit het bisdom op veel kritiek te staan. Holterman zou in zijn eigen woorden te weinig 'als een Helder Camera' van de Nederlandse Antillen hebben opgetreden.⁶⁷⁰

In de jaren '50 en '60 bleef de verhouding tussen de burgers en de politiek overwegend moeizaam en afstandelijk, en gekenmerkt door wantrouwen. Voor de KVP probeerde Tirso Sprockel, een bekende in het onderwijs, welbespraakte jongeren aan de partij te binden, zoals de jonge onderwijzeres Mila Palm (1936): 'Ik zei: absoluut niet, ik kan niet liegen, en dat moet in de politiek.'⁶⁷¹ In *Kas di Pueblo* - letterlijk: Huis van het Volk, het vormingscentrum van de NVP - werden in de late jaren '50 scholieren uitgenodigd om te spreken.⁶⁷² Een van hen was Lucille Berry-Haseth (1937). Ook voor haar was het duidelijk: 'Het was - meteen al - alles vanuit 'what's in it for me'. Meteen. Mensen overal keken alleen maar naar wat politiek de mensen zou kunnen geven.'⁶⁷³ Theofilo Kleinmoedig (1919) uit Band'ariba vertelde beeldend: 'Jonckheer [DP] had je ook, maar die was van de Partido Warawara [partij roofvogel]. Ze waren alleen met eigenbelang bezig, geld verdienen.'⁶⁷⁴

In verkiezingstijd werden kiezers beïnvloed doordat op grote schaal gunsten werd beloofd bij overwinning.⁶⁷⁵ Een opmerkelijk aspect was het feit dat voor veel mensen structurele financiële lasten zoals de water- en elektriciteitsrekening een volstrekt nieuw fenomeen waren.

Mensen die grotendeels buiten de monetaire economie stonden, vaak op het erf van de familie zonder voorzieningen leefden, zonder vaste inkomsten maar ook zonder hypotheek of andere verplichtingen, kenden nauwelijks vaste lasten. Wanneer zij geen vaste inkomsten hadden, leverde dit soms problemen op en was het een grote gunst als een gezagsdrager bereid was deze lasten over te nemen.⁶⁷⁶ Anders dan in de patronageverhoudingen met de *shon* ging het nu om gunsten die direct uit de overheidskas bekostigd werden, zoals een volkswoning, studiebeurs of gratis gezondheidszorg. Sint Jago stelt dat er geen instelling zo gebukt ging onder deze praktijk als de Dienst Sociale Zaken (SOZA), die 'een soort 'goudmijn' voor de heren politici' werd.⁶⁷⁷

De drang naar materiële vooruitgang had niet alleen in de politiek effect, maar werkte ook ontwrichtend op delen van de samenleving en in persoonlijke levens.⁶⁷⁸ Serapio Pinedo (1922) zag dit in zijn omgeving veel gebeuren en ziet het als een maatschappelijk kernprobleem: 'Vanaf het moment dat er ergens een kans op geld was, veranderden de mensen, ze wilden niets anders meer dan geld, zagen alleen geld.'⁶⁷⁹

Dat ook de politiek in deze periode niet zou ontkomen aan het ontstaan van nieuwe machtsdynamieken was voorspelbaar, maar werd toch lange tijd door de betrokkenen niet gezien.⁶⁸⁰ In het midden van de jaren '60 groeide de kritiek op de 'oude politiek', onder andere vanuit de hoek van de jonge hoogopgeleiden die na een studie in Nederland terug instroomden in de samenleving. Deze groep beschikte niet alleen over nieuwe kennis en visies, maar kon zich ook op een kritisch-assertieve manier opstellen die sterk afweek van de traditionele Curaçaose omgangsvormen. Het uiten van onbehagen begon bij hen, maar hetzelfde gevoel van onbehagen leefde ook bij de arbeidersklasse. Amado Römer speelde in deze context een belangrijke rol, naar eigen zeggen doordat hij primair werkte aan ideologische vorming.⁶⁸¹ Deze vorming vond plaats in een periode waarin het op Curaçao in sociaaleconomisch opzicht aanhoudend slecht ging.

Medio jaren '60 zagen de arbeiders zich geconfronteerd met een relatief laag loonpeil en het achterblijven van sociale wetgeving. In de onderhandelingen zat voor de arbeiders weinig voortgang; van politieke steun was geen sprake. Na de verkiezingen van 1966 werd het in de beleving van de arbeiders uitblijven van deze steun problematisch, hetgeen in toenemende mate onrust gaf. Uiteindelijk kwam dit in augustus 1968 tot een daadwerkelijke uitbarsting rond een salariskwestie bij de ambtenaren.

Aan een protestmars deed het ongekeerde aantal van 3.000 mensen mee, maar resultaten bleven uit. De relatie van de vakbonden met hun achterban verslechterde. In zware economische omstandigheden en steeds toenemende werkloosheid ging Curaçao het jaar 1969 in.

Geweld: 30 mei 1969

Op 1 mei 1969 ging Amado Römer een speciale mis voor in de recreatiezaal van Shell. Aanwezig was naast de top van Shell ook een aantal regeringsleden en andere invloedrijke figuren. Römer besloot om deze groep 'vierkant de waarheid te vertellen.' Deze waarheid hield een waarschuwing in dat het niet langer zo kon doorgaan op Curaçao, en dat een vreedzame revolutie zou kunnen plaatsvinden, en zo dat niet vreedzaam zou lukken, een opstand.⁶⁸² Terugblikkend vatte hij eind jaren negentig zijn opstelling en boodschap die dag zelf als volgt samen:

'Ik vertelde hun vierkant de waarheid. Ik zei mensen, wij zijn nog op tijd. Beschouw de mens niet als instrument. Het is een menselijk wezen. Het heeft een bepaalde waardigheid. Doen we dat niet, gaan we deze mens niet erkennen, dan zie ik vlammen opstijgen. Ik zie bloed vloeien.'⁶⁸³

Later in de meimaand 1969 kwam het inderdaad tot een uitbarsting op Curaçao. In een periode waarin al veel arbeidsonlusten plaatsvonden, maakte gouverneur Nicolaas (Cola) Debrot op 13 mei bekend dat hij op 15 oktober opgevolgd zou worden door Fein Jonckheer. De keuze viel maatschappelijk verkeerd; het werd gezien als de bestendinging van macht door het blanke establishment, en betekende olie op het vuur van de bestaande onrust.

Tijdens deze meiweken leek de strijd van de medewerkers van Wescar om rechtvaardige arbeidsvoorwaarden niet uit een impasse te kunnen komen. Voor veel sympathisanten werd dit in de loop van de maand een strijd 'op leven en dood', die niet alleen om deze arbeiders en hun situatie ging, maar over structurele vormen van achterstelling, onderdrukking en uitbuiting in de Curaçaose samenleving.⁶⁸⁴ In de ochtend van 30 mei was de grens bereikt. Vakbondsleider Ewald 'Waldy' Ong-A-Kwie riep circa 8.15 uur op om een delegatie naar Fort Amsterdam te sturen om de regering te verzoeken een actievere houding aan te nemen. Vakbonds-leider Wilson 'Papa' Godett nam daarna het woord en ging een stuk verder: hij riep alle aanwezigen op om naar Fort Amsterdam te gaan om de regering af te zetten.⁶⁸⁵

De oproep van Godett kreeg gehoor; vanaf circa 9.00 uur trokken sympathisanten in mars naar de oude binnenstad. De leuzen die werden gescandeerd gingen niet meer enkel om de staking, maar over de gehele samenleving, zoals '*nos lo siñanan respeta nos*' (we zullen ze leren ons te respecteren) en '*pan y rekonosementu*' (brood en erkenning). De groep groeide en de gemoederen raakten verhit. Bij een confrontatie met de politie werden omstreeks 11.15 uur twee demonstranten door politiekogels gedood. Ook vakbondsleider Godett werd geraakt en moest naar het ziekenhuis. Onzekerheid over zijn lot stookte de gemoederen verder op en nog geen kwartier later werden de eerste brandstichting en plunderingen in de binnenstad gemeld. Veel deelnemers aan het protest raakten onder invloed van alcohol, verkregen door de plundering van winkels onderweg. In de binnenstad moesten veel winkels van Asjkenazische joodse en witte ondernemers het ontgelden⁶⁸⁶, maar ook een hotel en het bischoppelijk paleis gingen in vlammen op. Terwijl de marine werd ingezet om de rust in de brandende stad terug te laten keren, gaf minister van sociale zaken Onofre Bikker in de middag onder druk zijn goedkeuring aan een nieuwe CAO voor Shell en Wescar. Godett overleefde zijn kogelwond; dezelfde avond werden twee vakbondsleiders, Stanley Brown en Amador Nita, gearresteerd. Ook voor het bestuur bleven de gebeurtenissen niet zonder gevolg: op 5 juni 1969 trad de regering af.

Door de onderzoekscommissie werd Stanley Brown een belangrijke rol toegedicht in de aanloop naar 30 mei.⁶⁸⁷ Zijn blad *Vitó*, dat al vanaf 1965 verscheen, liet zeer kritische en opruiende geluiden horen gericht tegen het establishment en voor het verheffen van de arbeidersklasse uit structurele vormen van onderdrukking en achterstand. Bij de mars was hij echter niet persoonlijk aanwezig, naar eigen zeggen omdat hij onderwijrs moest verzorgen.⁶⁸⁸ Zelf twijfelde hij niet aan de betekenis van zijn rol; Brown noemde zich later 'de Voltaire van 30 mei'.⁶⁸⁹ Of hij voor anderen de leider was die hij beweerde te zijn valt te betwijfelen; voor velen was Papa Godett dat. Zowel Jimmy Richardson als Bol Matilda schreven een muzikaal eerbetoon aan Godett en noemden hem 'de man die vocht voor zijn volk' en 'Godett, a man we'll never forget'.⁶⁹⁰

Dat de rol van Brown toch veel aandacht kreeg hing mede samen met het feit dat hij in verband werd gebracht met de bisschop. In een lange reeks rapporten, artikelen en boeken zijn vele pogingen ondernomen de gebeurtenissen van 30 mei 1969 te duiden. Ook de katholieke kerk werd in deze analyses meegenomen. Het officiële rapport besteedde hier relatief

weinig aandacht aan⁶⁹¹, wat Amado Römer - die met name zichzelf een belangrijke rol als emancipator en aanjager van verzet toedichtte - behoorlijk kritisch opnam.⁶⁹² Transcripten van de interviews die de officiële onderzoekscommissie in 1969 en 1970 afnam laten inderdaad zien dat door de betrokkenen structureel weinig aandacht werd gegeven aan de rol van de kerk. Ook Holterman ging in de zitting met de commissie slechts oppervlakkig in op de positie van de kerk in de samenleving. Hij gaf aan dat de verandering in de positie van de kerk al langere tijd gaande was:

‘In het hele sociale gebied is de kerk achteruit gegaan, vanwege de politiek. (...) Sinds de politiek erin gekomen is, is onze invloed op sociaal gebied inderdaad achteruit gegaan. (...) je moet zeer hard werken, om te kunnen bestaan.’⁶⁹³

In 1999 verschenen twee publicaties van historicus Oostindie, waarin hij mede op basis van een reeks interviews met betrokkenen op zoek ging naar het ‘waarom’ van de geweldsuitbarsting dertig jaar eerder.⁶⁹⁴ Ook de ‘complottheorie’ over een vermeende actieve betrokkenheid van de katholieke kerk werd door Oostindie in zijn analyse meegenomen. De jarenlange controverse tussen de bisschop en de DP zou volgens deze analyse een overtuigend motief zijn geweest voor steun van de kerk aan de opstandigen. Oostindie sluit een betrokkenheid niet geheel uit, wijzend op de duidelijke bezwaren die de bisschop had tegen het politieke establishment.⁶⁹⁵

De omstandigheden waren in 1969 echter dusdanig veranderd, dat het in daden omzetten van een afkeer tegen de DP voor de bisschop weinig relevantie of urgentie had. Een zekere betrokkenheid viel niet te ontkennen, maar van de intentie die gesuggereerd wordt kan geen sprake geweest zijn. Wanneer we deze situatie nader beschouwen moet vooropgesteld worden dat weinigen deze ongecontroleerd gewelddadige uitbarsting, in deze vorm en met dit resultaat, gewenst zullen hebben.⁶⁹⁶ Echter, dat een protest niet zonder schade zou kunnen verlopen was in elk geval voor sommigen, waaronder Amado Römer, duidelijk.⁶⁹⁷ Ook Römer was niet doelbewust uit op geweld, maar wél op een ontwrichting van maatschappelijke structuren, die hij noodzakelijk achtte voor de opbouw van nieuwe structuren van onderaf. Juist daarom moest het verzet van onderaf komen, omdat ook hier het nieuwe fundament gelegd moest worden. Römer ging in 1999 zelfs zo ver om over Stanley Brown te zeggen dat hij ‘een instrument [is]

geweest in de handen van God om bepaalde veranderingen aan te brengen.⁶⁹⁸

Voor Römers eigen strijd is Brown als leider van de meest militante, opstandige en ophitsende voorhoede, inderdaad instrumenteel geweest.⁶⁹⁹

‘Brown kwam bij me: “wat moet ik nou doen? Ik heb alleen maar overal tegenaan lopen schoppen”. Ik zei: “Stanley [...] als ik iets wil opbouwen heb ik een metselaar nodig. Jij bent voor afbraak, je bent een bulldozer. Dat moet jij doen: wat niet goed is overhoop halen. Anderen dwingen om uit te kijken naar het opbouwen”’.⁷⁰⁰

Met andere woorden: Brown plaveide in zijn lezing de weg voor de opbouw waarin Römer ongetwijfeld een rol voor zichzelf zag.

Vanuit het gezichtspunt van Holterman was Stanley Brown lange tijd een persoon die krediet verdiende voor zijn sociale betrokkenheid en actiegerichtheid, alhoewel hij dit later even snel weer verspeelde. In de analyse van 30 mei die Holterman in zijn niet-openbare kroniek noteerde, plaatste hij de betrokkenheid van de kerk bij alle gebeurtenissen in de volgende context:

‘Na de liquidatie van de KVP werd het Bisdom door de andere partijen vrijwel niet meer bij de politiek betrokken. Tot in de zestiger jaren door Zielinski en Stanley Brown, beiden onderwijzers bij het RK Onderwijs, het blaadje *Vitó* werd opgericht. Het doel was om wantoestanden en schandalen aan de kaak te stellen. Men wilde strijden voor sociale rechtvaardigheid. We hebben verschillende malen met Brown gesproken en meenden hierin een jonge idealist te zien met goede bedoelingen maar ook met jeugdige onbesuisdheid. Dit laatste zou op de duur wel veranderen. We zijn echter in deze persoon bitter teleurgesteld. Het was iemand die fureur wilde maken, niemands goede naam ontzag en moreel op laag niveau stond. Hij heeft ons gezag in zijn blad *Vitó* veel schade toegebracht.’⁷⁰¹

Volgens Holterman was de aanleiding voor zijn betrokkenheid bij Stanley Brown een lange periode van politiek isolement, gekoppeld aan de neergang van de KVP. Hij zocht dus klaarblijkelijk - en dat is op zichzelf al zeer opmerkelijk - aansluiting bij een sociale politieke beweging. Het verkiezingsdebacle van 1962 is een keerpunt geweest in de

maatschappelijke positionering van het bisdom: na dit verlies stond de sturing van het bisdom niet meer in het teken van positiebehoud, maar van transformatie en herpositionering, onder andere in het kader van het Tweede Vaticaans Concilie. Daarbij bleef Holterman klaarblijkelijk openstaan voor het kunnen uitoefenen van politiek-maatschappelijke invloed, maar dan in een meer ondersteunende rol.

In 1969 was Holterman al zeven jaar gericht op het intern op orde houden en het met de tijd laten meebewegen van zijn bisdom, meer dan met de strijd tegen de DP. Weliswaar zal deze partij nog niet op zijn sympathie hebben kunnen rekenen, maar de actieve strijd tegen deze partij lag achter hem. Het bisdom maakte geen deel meer uit van het politieke krachtenveld. Problematisch was de situatie niet geworden; instituties als het onderwijs en het ziekenhuis waren prominent als katholieke instellingen aanwezig in de samenleving. DP-leiders Ronchi Isa en Ciro Kroon wisten dit als geen ander. Amado Römer noemde hun beschuldigingen dat de leiders van de kerk hierachter zaten - hiermee geconfronteerd door Oostindie - proestend een staaltje Curaçaose logica: 'Het hoeft niet logisch te zijn, als het maar een uitleg is, en je gaat er dan zelf ook in geloven.'⁷⁰² En aan zo'n uitleg had juist de DP in 1969 als meest door '30 mei' overvallen én aangevallen machtsblok zeker behoefte.

4.4 Ontwikkeling van de samenleving

Terugblikkend op de periode 1954-1973 springen grote gebeurtenissen voor Curaçao zoals de introductie van zelfbestuur en de opstand van 30 mei 1969 als belangrijke mijlpalen in het oog. De opstand van 30 mei kwam in al zijn heftigheid voor de bevolking van Curaçao als een complete verrassing. Vrijwel iedereen zal aangevoeld hebben dat er 'iets' broeide, maar wie had gedacht dat Curaçao tot zoiets in staat zou zijn? Nog steeds spreken ouderen met onbegrip over deze periode. Veel van hen zullen zich in 1969 helemaal niet gerealiseerd hebben wat er op alle maatschappelijke niveaus gaande was. Pas veel later is de impact van 1969, inclusief het psychosociale aspect daarvan, duidelijker geworden.⁷⁰³

‘Thans is alles weer normaal’

In de schok die volgde op 30 mei werd de aandacht van het bisdom in eerste instantie getrokken naar een paar acute kwesties die aandacht behoeften én naar de rondzingende schuldvraag. Het bisdom verloor zijn paleis en archief en de bisschop zijn huis. Toch werd al snel vanuit de samenleving in de richting van de clerus gewezen als een mogelijke betrokkene of zelfs (mede)schuldige. Niet alleen werd een relatie gelegd met de profetische waarschuwing van Römer, ook werden er verbanden gezien tussen Holterman en de leiders van de opstand.

Een van de informanten die tijdens het onderzoek van Oostindie uit 1999 stellig op de katholieke betrokkenheid bij 30 mei wees, was Ciro Kroon, lid van de DP en op het moment van de opstand Minister-President van de Nederlandse Antillen. In het interview zei hij:

‘Ja, men [de kerk] vond het goed, maar het was niet de bisschop zelf, het was Möhlmann, zijn secretaris. Die was fel tegen de DP, die wilde hier de macht, hij was DE man. Holterman, ik vond hem een zwakkeling. Römer die hemelt hem nu op. Dat is de man geweest die dit heeft gedaan hoor. Ik weet heel andere verhalen. Helaas, heb ik nooit over gesproken, ga ik ook niet doen. Onder belofte van absolute geheimhouding heb ik bewijs dat men hier de hand in heeft gehad.’⁷⁰⁴

Kroon had ten aanzien van één ding zeker gelijk: deze drie mannen waren kopstukken van het Bisdom Willemstad: Holterman, Römer en Möhlmann. Ook lijkt de gezagspositie van Möhlmann inderdaad buitengewoon sterk geweest te zijn.⁷⁰⁵ Echter: als kernspelers trokken zij nooit gezamenlijk en zelfs niet tegelijkertijd op, en in 1969 lagen de verhoudingen heel anders dan hoe Kroon het schetste. Op 7 oktober 1969 stierf Möhlmann, na een ziekbed van maanden. Ook in mei 1969 was hij in Nederland, waar hij in het ziekenhuis het nieuws over de opstand moest vernemen.⁷⁰⁶ Dit spreekt hem uiteraard niet helemaal vrij van mogelijke betrokkenheid, maar zeker is dat hij in 1969 niet meer ‘de man’ was en ook niet ‘de macht’ wilde. En eigenlijk was dat jaren daarvoor al duidelijk.⁷⁰⁷

Een keerpunt in de relaties binnen de kern van het bisdom lijkt zich al vrij snel na 1962 te hebben afgetekend. In dat jaar vonden de voor het bisdom dramatische verkiezingen plaats op Curaçao én ging het Tweede Vaticaans Concilie van start. Al in 1963 was de impact daarvan merkbaar en liet Holterman een heel nieuw geluid horen binnen zijn bisdom.

In januari 1963 spoorde hij Römer aan om in de Credit Unions meer met leken te werken en zelf meer naar de achtergrond te gaan. Eveneens in 1963 ging hij aan de slag met Möhlmann om het ziekenhuisbestuur te hervormen. Hier toonde hij zich gaandeweg een stuk radicaler dan zijn behoudende confrater, hetgeen uiteindelijk tot een breuk leidde. Ook dit maakt het zeer onwaarschijnlijk dat Möhlmann in de aanloop naar 30 mei, zoals Kroon suggereert, nog invloed heeft uitgeoefend op de bisschop.

Amado Römer daarentegen verdween niet uit beeld. Integendeel: hij lijkt in de loop van de jaren '60 meer ruimte binnen het bisdom te hebben gekregen. Voor de bisschop was dit misschien niet helemaal steun 'uit het hart', maar noodzakelijk om invulling te kunnen geven aan de verwachtingen na het Tweede Vaticaans Concilie. Een eerste voorbeeld waar dit uit bleek was een intensieve tweedaagse bespreking over het achterblijven van de roepingen en het slechte functioneren van het seminarie op Curaçao. Dit symposium vond plaats op Curaçao in 1965 met een groep van Antilliaanse priesters, fraters en enkele bij het onderwijs betrokken leken. Holterman was hierbij aanwezig, maar trad na een kort welkomstwoord volledig op de achtergrond en gaf het podium royaal aan Römer: de man die in zijn beleving de samenleving beter aanvoelde dan elk andere priester.⁷⁰⁸ Een tweede voorbeeld waaruit de opkomst van Römer blijkt is zijn betrokkenheid bij het schrijven van pastorale brieven. Deze keuze is interessant; in politiek opzicht noemde Holterman zich later in een interview 'verscheurd' tussen kapitalisme en socialisme.⁷⁰⁹ Toch koos hij ervoor Römer vanaf 1968 samen met pastoor Streefkerk enkele pastorale brieven te laten schrijven over solidariteit met de onderklasse, die uit naam van Holterman verspreid werden. Dit werd overigens enkele decennia verborgen gehouden, mogelijk omdat de laatste van deze serie, namelijk die van zondag 1 juni 1969, volledig verkeerd viel bij veel parochianen, die in de steun aan de relschoppers een gebrek aan meeleven met de slachtoffers lazen.⁷¹⁰

In de dagen na de opstand handelde de bisschop vrij snel door een schrijven uit te laten gaan waarin hij een persoonlijk relaas gaf van de gebeurtenissen. Het stuk, gedateerd juni 1969, had duidelijk een Nederlands publiek voor ogen en diende klaarblijkelijk - gelet op de sussende uitspraken - om beschadiging van het imago van Curaçao en het bisdom tegen te gaan. Zo schreef hij:

'opeens smeeft men gasoline in het houten cafeetje naast Americano en

daarna ook in de winkel van Jonkheer onder Americano. Hiermee was het lot van Americano en van mijn huis en dat van de zusters beslist. [...] Verder heeft de “kerk” geen schade geleden. De riots waren niet tegen de Kerk gericht. [...] Thans is alles weer normaal. Over zes maanden is heel de wereld het allemaal weer vergeten en zullen de toeristen weer komen. Ook Texas Instruments die, naar men zeide, wilde sluiten, schijnt toch te blijven en de hotelbouw zal ook wel doorgaan. Een ons nog te wachten narigheid lijken de verkiezingen. Maar ook die zullen we wel te boven komen.’⁷¹¹

Vanaf 2 juni 1969 kwam een *petit comité* van priesters - een kring van vertrouwelingen rond de bisschop - in het geheim samen om te bespreken hoe de kerk zou kunnen reageren op 30 mei. Dit was en bleef een zeer geheim beraad; alleen in de kroniek van de bisschop zijn hier verslagen van gevonden.⁷¹² In de tweede vergadering op 13 juni 1969 stond geagendeerd: ‘Pader Römer in de politiek’. Het verslag noteerde:

‘Römer zelf geeft uitvoerig uitleg over de gegroeide situatie na het aftreden van de Regering; hoe iedereen hem benaderd [sic] en om raad bij hem komt en steeds meer het geluid klinkt, dat hij de enige vertrouwensman is die ons uit de politieke impasse kan redden. Er wordt hem min of meer opgedrongen om lijsttrekker te worden van een lijst die het vertrouwen kan krijgen van alle groeperingen die geen DP zijn; een lijst in de stijl van COPEI van Venezuela. Römer zelf ziet grote bezwaren: zijn werk in de Credit Union en zijn priester-zijn. Wanneer de arbeiders hem per se willen hebben, meent hij niet te mogen weigeren en deze mensen niet in de kou mogen laten staan, - ondanks de reële bezwaren. Hij ziet duidelijk de klap die de Kerk kan krijgen, omdat de Kerk in de ogen van zeer velen nog altijd die Hollandse groep paters is en men hem daar zeker niet mee identificeert.’⁷¹³

Uit de bespreking bleek dat de kerk nog steeds niet afwijzend stond tegen politieke bemoeienis. Eén opmerking doet zelfs vermoeden dat de kerk dit niet ‘overkomen’ is, maar dat de situatie door geestelijken is geënsce-neerd: ‘De kerk heeft haar service’⁷¹⁴ aangeboden; dit kan nu zijn in de persoon van Römer, wanneer “men” inderdaad om Römer vraagt.’

In een derde vergadering op 16 juni werd dit uitvoeriger met een grotere

groep priesters besproken, maar nu in afwezigheid van Römer. De discussie ging uit van twee opties: dat Römer als adviseur zou optreden of als lijsttrekker. Een lijsttrekkerschap werd door de priesters niet uitgesloten gezien de 'noodsituatie' en het beroep dat de gemeenschap op hem deed. Dit zou dan wel onder de voorwaarde zijn dat Römer zou verklaren dat hij benaderd was, en dat het niet de kerk was die probeerde 'op slinkse manier aan de macht te komen.' Daarna moest, zo stelde het Comité, ook een verklaring van de kerk volgen, waarin zij zou stellen dat ieder zijn eigen mening mag hebben, 'en dat niemand moet denken tegen de Kerk te handelen, wanneer hij een ander inzicht heeft in deze dan Amado.'⁷¹⁵ Uiteindelijk bleef het bij deze bespreking. In een naschrift in het verslag van 16 juni werd aangegeven 'dat het onderhavige onderwerp niet meer ter sprake is.'⁷¹⁶

Volgens Louis Timmermans, als gespreksleider aanwezig bij de bijeenkomst van 16 juni, was Römer zelf huiverig. 'Ik betwijfel serieus of Römer de politiek in heeft gewild. Hij was gehecht aan zijn priesterschap. Hij kon in zijn rol als priester veel meer invloed uitoefenen.'⁷¹⁷ Vertrouwelingen Mila Palm heeft persoonlijk met Römer gesproken over de dilemma's die hij ondervond in zijn priesterschap, en ook over deze situatie kort na 30 mei. Zij herinnert dit zich goed, naar haar indruk was hij juist wél zeer aangetrokken tot een politieke rol, en voelde hij voortdurend hoe dat knelde met het priesterschap dat hij uit religieuze motieven ook niet wilde opgeven.⁷¹⁸

Afwezig zonder kennisgeving bij deze vergadering was volgens het verslag pater Paul Brenneker. Deze schreef echter die dag een brief aan secretaris pater Streefkerk waarin hij aangaf waarom hij niet aanwezig wilde zijn.⁷¹⁹ Het bestaan noch de inhoud van de brief kwam ter sprake in het overleg, en deze informatie werd ook later niet toegevoegd aan het verslag of dossier. Brenneker verwoordde in zijn brief zijn vele bezwaren rondom de hele situatie. Ten eerste was hij ervan overtuigd dat niemand het verschil zou kunnen maken tussen 'Sr. Amado en pader Amado'. Daarnaast - en eigenlijk veel ernstiger - was Römer volgens hem een 'volslagen onbekende van 't publiek, zeker op Band'abou', waar hij volgens Brenneker nooit kwam. Hij vreesde daarom een 'herhaling van vroeger.' Daarmee doelde Brenneker op de structurele miskennis van de bevolking in de buitendistricten, ook door de kerk in haar sociale en politieke activiteiten.

In 1969 zagen Holterman en Römer klaarblijkelijk een kans om een grote groep katholieke stemmers te trekken. Het was echter nog maar de

vraag of zij daadwerkelijk rekenden met de grote katholieke massa buiten de stad. Zagen zij in hen alleen potentiële stemmers, of was dit een groep waar Römer en Holterman zich actief voor wilden gaan inzetten? Dat was - zoals Brenneker het aanvoelde - een cruciale vraag. De gelijkwaardige sociaal-politieke betrokkenheid van de bewoners in de buitendistricten was nooit goed van de grond gekomen en dat zat Brenneker dwars. Maar wat er nu meer toe deed: 30 mei had duidelijk gemaakt dat het willen handhaven van de oude sociale orde geen optie meer was. Met de afsluiting van zijn brief geeft Brenneker, bij uitstek een kenner van Band'abou, aan dat hij er helemaal niet in geloofde dat dat laatste nu wél zou gebeuren, en dat hij bovendien voor de repercussies van deze 'blinde vlek' vreesde: 'Uiteindelijk resultaat? Extra anticlericale infectie bij 't volk. Ik pas daar voor.'⁷²⁰

Wellicht - maar dit is puur speculatie - heeft de waarschuwing waar Brenneker zijn brief mee afsloot indruk gemaakt, en was dit achter de schermen reden voor het afblazen van het lonkende politieke avontuur.

Op zoek naar nieuwe paradigma's

In eerste instantie waren er na 30 mei de chaos en het puin, de schaamte en het ongeloof. Van een 'wederopbouw' zoals Amador Römer die wellicht had gehoopt was geen sprake, hoe snel bepaalde veranderingen ook in gang traden. Niet alleen trok Römer zich terug uit de nieuwe brede politieke arbeiderspartij die zich leek te gaan vormen in de periode rond 30 mei, ook enkele andere vakbondsleiders hielden het voor gezien.⁷²¹ De kleine kern van betrokkenen bij 30 mei - Amador Nita, Stanley Brown en Wilson 'Papa' Godett - ging wel door en richtte de *Frente Obrero y Liberashon 30 Mei* (FOL) op: het arbeidersbevrijdingsfront 30 mei.

In de loop van 1969 volgden een regeringswisseling, nieuwe benoemingen op hoge posten, en nog vele wilde stakingen. Drie maanden na de oproer werden de vakbondsleiders Godett en Ong-A-Kwie, die al sinds 30 mei als verdachten werden aangemerkt, opnieuw gearresteerd vanwege hun aandeel in de oproer.⁷²² Godett ging in hongerstaking en schreef een emotionele brief ter kennisgeving van zijn besluit aan de bisschop, die hij klaarblijkelijk nog een belangrijke persoonlijke en maatschappelijke gezagspositie toekende:

'Monsignor Holterman, bisschop van de Ned Antillen, Hierdoor deel ik u mede dat ik op datum heden een hongerstaking ben begonnen. Het doel zal zijn het verkrijgen van mijne vrijheid, of dat men mij zal laten sterven.

Als politieke gevangene ben ik door de officier van justitie van mijnne vrijheid beroofd.

Wel hoop ik dat mijn dood, mijn opofferingen bij zullen dragen tot het creëren van een gezonde staat, waar iedereen op democratische wijze zou kunnen leven ofwel wonen. Als politieke gevangenen wordt ik in naam van het onrecht, van mijne vrijheids beroofd. Enkel de geschiedenis zal de waarheid en de onderdrukking ten berde brengen. Papa Godett.⁷²³

Het is onbekend of de bisschop hierop gereageerd heeft; Godett zou echter in elk geval nog tot oktober vastzitten.

Een jaar later overleed Amador Nita vrij onverwacht. Opnieuw deed Godett een poging om steun te krijgen uit religieuze hoek. Ditmaal benaderde hij de jonge pastoor Rudy Josepa, geboren in 1936 op Band'abou. In 1962 werd hij geprotest als Pater Dominicaan, de vierde Antilliaanse en eerste Afro-Curaçaoënaar in de orde.⁷²⁴ Godett benaderde hem in 1970 om Amador Nita op te volgen als minister van Arbeidszaken voor de FOL. Josepa weigerde het verzoek, uit trouw aan zijn roeping.⁷²⁵

De 'Antillianisering', dus de drang om zaken met eigen mensen en op een eigen manier op te pakken, bleek snel onstuitbaar. Literatuurhistoricus Wim Rutgers noemt deze ommekeer ook het einde van een mythe, in die zin dat het traditionele cultuurpatroon geen gelding meer had. Wat daarop volgde in literaire en intellectuele kringen, was een sfeer van deceptie en scepsis; 'de toon werd kritischer, maar ook afstandelijker'. Centraal in de uitingen van teleurstelling stond de waarneming dat er geen vooruitgang werd geboekt. In zijn beroemde roman *Dubbelspel* (1973) portretteert Frank Martinus Arion 30 mei als 'een wilde drink- en brandpartij die niets heeft veranderd'.⁷²⁶ Socioloog Roland Antonius spreekt van een 'paradigma-vacuüm' dat ontstond in de jaren na de opstand.⁷²⁷ Volgens hem heeft Curaçao een cruciaal sociaal-politiek probleem waarvan de kern ligt in het uitblijven van politieke vorming. Antonius verwijst naar een verhaal van Boeli van Leeuwen, getiteld '30 mei: Amador Nita'⁷²⁸ waarin hij vanuit zijn onderzoek naar jongeren en politiek in de jaren '90 veel herkent:

'Het verhaal is een psychoanalyse waard, omdat je erin de onvolwassenheid van een leider herkent; van iemand die doorbreekt naar het beloofde land, maar die in culturele zin niet voldoende toegerust is om de democratische samenleving te bouwen. Hij had er de bagage niet voor.'⁷²⁹

Ook de geestelijken en religieuzen ondergingen een ingrijpende heroriëntatie, na 30 mei maar ook los daarvan als gevolg van de snel veranderende omstandigheden die de jaren '60 wereldwijd hadden gebracht. De implementatie van veranderingen uit het Tweede Vaticaans Concilie leidde tot een ingrijpende heroriëntatie op de zielzorg en een modernisering van de interne organisatie in het bisdom. Holterman was niet in alle opzichten een groot liefhebber van modernisering, zeker als het praktisch handelen in de weg stond. Zo had hij enorme moeite met de gremia die ingericht moesten worden om 'alles met iedereen' te bespreken. Toch kwam hier begin jaren '70 de nadruk te liggen, op veel beraden, vergaderingen en beleidsnotities, waarin nu ook de vrouwelijke religieuzen op voet van gelijkwaardigheid werden betrokken.⁷³⁰ Deze betrokkenheid zal op persoonlijk niveau een verschil hebben gemaakt, maar deed er op zakelijk niveau niet veel toe. De vrouwelijke religieuzen hadden in de moederoverste vaak een zakelijk stevige gesprekspartner gehad, die vanuit volledige autonomie handelde binnen de kaders van het contract. Daarnaast waren de vrouwelijke religieuzen in dit missiegebied sinds de oorlogsjaren behoorlijk in de minderheid.⁷³¹

Een andere verandering die begin jaren '70 werd doorgevoerd was een verhoogde aandacht voor sociaal werk. Om hier daadwerkelijk ruimte voor te maken werd het categoriaal werken verder doorgevoerd, wat inhield dat priesters werden vrijgesteld van hun parochiale kerntaken om maatschappelijk actief te zijn. Deze omslag ging gepaard met een voorzichtige bevestiging van het feit dat meer diepgaande kennis en een meer open houding essentieel waren. Hoezeer daarmee geworsteld werd bleek uit de vele verslagen en beleidsnotities uit deze tijd.⁷³²

Een priester die veel heeft betekend voor het meer lokaal maken van de kerk was de eerdergenoemde pater Paul Brenneker, een Dominicaan die zeer geïnteresseerd was in de volkskunde. Hij had niet alleen veel kennis, maar stond, zoals zijn confrater Boex het mooi uitdrukte, 'op een veel positievere en warmere manier' dan de gemiddelde Dominicaan in contact met de lokale bevolking, en schuwde daarbij het contact met de Afro-Curaçaoënaars die verder van de samenleving af leefden, niet.⁷³³ Integendeel. Brenneker was sinds 1939 op het eiland en vanaf de jaren '50, samen met Elis Juliana, actief bezig met het bestuderen van de traditionele Afro-Curaçaose cultuur overwegend in de buitendistricten, waar moderniteit zijn intrede nog nauwelijks had gedaan.⁷³⁴ Zijn houding week sterk af van die van zijn confraters, en de kritische stukken die hij schreef

waren niet bevorderlijk voor zijn relaties binnen de orde. Pas in de jaren zeventig leek deze kloof wat gedicht te worden en werd Brenneker een meer geliefde figuur, onder andere door projecten als *Pan pa mi Ruman*, brood voor mijn broeder en *Kas pa nos tur*, een huis voor allemaal, maar ook met zijn bijdragen in kranten en op de radio.⁷³⁵

Ondanks deze toename van sociale activiteiten met tastbaar resultaat en andere positieve ontwikkelingen groeide het onbehagen onder de religieuzen in deze jaren snel. Ten eerste was er de doodgezwegen situatie van het toenemend aantal twijfelaars en uittredingen.⁷³⁶ Er speelde klaarblijkelijk een ernstig gevoel van richting- en zinloosheid, onbegrip en zelfs verwarring over de samenleving die de geestelijkheid uit de vingers leek te glippen. Zo schreef de chroniqueur van Pietermaai ter afsluiting van het verslag van 1968:

‘H. Doopsel dit jaar 221 (vorig jaar 255) dit komt door het vertrek en “plan-ning” bij de nettere families zoals dat heet? De goede kinderen zoals dat heet worden niet geboren. [...] De zusters van Schijndel werden steeds moderner in dracht in doen en in contact met buiten, het aantal H hosties daalde weer met vijf duizend nu van 70 tot 65 duizend. [...] De nieuwe tijd gaf veel discussie, maar vredebreuk in huis niet, wel minder bezoek van jongeren aan de pastorie. [...] Een biechtstoel verdween vol houtworm, dat was ook niet meer nodig in deze tijd. [...] En zo eindigen we hier ons verhaal, misschien dat men het verleden, ons jaar, zal begripen.’⁷³⁷

In 1972 werd besloten om onder priesters een uitvoerige enquête te houden over de staat en de toekomst van het Dominicaanse priesterschap op Curaçao. Uit het verslag dat secretaris van het Kapittel Beraad J. Maasen opstelde komt het beeld naar voren van een terneergeslagen en pessimistische geestelijkheid.⁷³⁸ De citaten uit de open vragen spreken boekdelen. Een eerste heet hangijzer was dat van de aanvulling van de Nederlandse geestelijkheid met, en op termijn vervanging door, lokale priesters. Daarover werd genoteerd:

‘De meeste Antillianen maken zich daar echt niet druk over. Voor de meesten is het genoeg als de diensten, waar men om vraagt, maar vervuld worden. Verder moet de priester liefst niet doordringen. Dan komt het er ook niet op aan, of men een Antilliaanse dan wel buitenlandse clerus heeft.’

Een andere priester noteerde daarbij dat 'makamba's' nu eenmaal meer gezag hebben dan Antillianen. Het wereld- en mensbeeld echter komt ook naar voren als remmende factor voor overdracht van gezag aan Antillianen:

'Men let alleen op hun menselijke eigenschappen, daar men hen alleen ziet als service-verlenende personen (...) het Curaçaose volk is individualistisch en 'recipiens'; men verplicht zich tot niets; men is passief; men laat alles aan de clerus over.'

Daarop sloot een andere priester aan met een defaitistische vaststelling van het feit dat het volk zich het autoritaire gedrag van de priesters heeft laten welgevalen: 'het krijgt de leiders die het verdient'.

Deze observaties bevestigen dat de katholieke kerk op Curaçao zich begin jaren '70 in maatschappelijk opzicht nauwelijks had ontwikkeld tot een instelling met een actieve en activerende rol in het maatschappelijk middenveld. In lekenparticipatie bestond weinig vertrouwen. Evenmin had men er vertrouwen in dat de ruimte die gecreëerd zou worden door terugtrekking van de Nederlandse geestelijken, opgevuld zou worden door lokale krachten om zo een lokale kerk op te bouwen.

Kerk, gezag en nieuw leiderschap

Vanaf 1973 werd de priesterstand intensief aangevuld met niet-Nederlanders. In deze jaren begon de concurrentie van evangelische kerken heftiger te worden. In antwoord daarop maakte de katholieke kerk plaats voor een nieuwe stroming binnen haar gelederen: de charismatische beweging, die van start ging rond 1975. In deze beweging werd aan groepjes parochianen die daarvoor voelden ruimte geboden om een meer persoonlijke geloofsbeleving te ontwikkelen.⁷³⁹

Deze grote golf van verandering werd uiteraard voorafgegaan door kleinere golven. Het protestantse religieuze landschap werd enerzijds verrijkt door de komst van de protestantse migranten uit de regio, en anderzijds door de opkomst van evangelische kerken, zoals de Pinkstergemeente. Deze laatste groep was al vanaf de jaren '40 aanwezig op Curaçao, maar pas vanaf medio jaren '60 kwam een serieuze beweging op gang van katholieken naar deze kerken. De aantrekkingskracht van de evangelische kerken hield niet alleen verband met hetgeen zij aangeboden kregen in de nieuwe kerken, maar ook met wat zij misten in de katholieke

kerk. In de liturgie van de Curaçaose kerk was - zoals Van der Marck in de jaren '50 al constateerde⁷⁴⁰ - weinig diepgang en weinig ruimte voor het vertalen van de boodschap naar de praktijk van alledag. De nadruk lag bij de katholieke priesters zelden op de preek, maar meer op de sacramenten, met veel ruimte voor devotie. Dat laatste sloot goed aan op de lokale cultuur en werd gewaardeerd, maar voor sommigen bleef het geheel van wat de katholieke kerk aanbood toch te oppervlakkig. Het lezen of interpreteren van de bijbel kreeg nauwelijks ruimte; het teveel aan de parochianen overlaten van interpretatie werd veelal als 'gevaarlijk' beschouwd.⁷⁴¹ Juist hierin lag de behoefte van de nieuwe 'bekeerlingen' besloten: zij zochten meer inhoud en ruimte voor persoonlijke groei dan zij in de katholieke kerk kregen.⁷⁴² Diegenen die bleven, vonden binnen de katholieke kerk aansluiting op de charismatische beweging. Ook hadden velen moeite met het loslaten van de kerk waarin zij grootgebracht waren, al deelden zij de kritiek.⁷⁴³

Met de groeiende aantrekkingskracht van andere denominaties hingen niet alleen ontwikkelingen van buitenaf samen, maar ook veranderingen in de mens: veranderingen in de houding en opvattingen, ook ten aanzien van de katholieke religie waarin zij geboren en opgegroeid waren. Volgens Jandi Paula lagen de emotionele binding en beïnvloeding van parochianen op Curaçao overwegend op het niveau van de praktijk, niet in de liturgie of sacramenten. In lijn met wat Hoetink al vermoedde in zijn voor het eerst in 1958 uitgegeven studie⁷⁴⁴, gaf ook Jandi Paula in een interview in 1981 aan dat het de religieuzen in gezondheidszorg en onderwijs waren die de binding hadden gebracht tussen de kerk en de mens:

'Volgens mij is de invloed van de kerk de laatste twintig jaar hier op Curaçao minimaal. Ik geloof dat de rol van de priesters altijd minimaal is geweest in de samenleving, maar de rol van de religieuzen, de fraters en de zusters is groot geweest. De invloed van de katholieke kerk is er geweest door hén. De priesters hebben zich met liturgie beziggehouden, maar het overgrote deel van de bevolking heeft onderwijs gekregen van de fraters en zusters. Als je ziek was, werd je verpleegd door de zusters. Naarmate deze mensen zijn weggegaan, is ook de invloed van de kerk minder geworden.'⁷⁴⁵ Gaandeweg de jaren '70 werd de verzorging van de godsdienstles op scholen door de priesters aan reguliere docenten overgedragen. Enkele priesters die in deze periode op Curaçao werkzaam waren ervoeren

dat als een zeer positieve ontwikkeling. Niet alleen werd namelijk gekozen voor een overdracht aan leken, ook is in deze periode de omslag gemaakt van de 'zuivere' catechisatie, dus godsdienstonderricht, naar meer levensbeschouwelijk en ervaringsgericht onderwijs.⁷⁴⁶ Met deze verandering verdwenen de geestelijken evenwel meer uit het dagelijks leven van de bevolking, terug in de kerk.

Uiteindelijk bleef in de jaren '70 weinig anders over voor de priesters en religieuzen dan berusting. In het eerste gesprek dat ik in het kader van deze studie met enkele paters Dominicanen voerde viel mij dat nog het meeste op - de luchtigheid en humor waarmee zij terugblikten op hun eigen geschiedenis op het eiland. Ik noteerde toen: 'Desgevraagd geven ze wel toe dat er ook heel veel te huilen valt en viel. Maar dat hebben ze maar achter zich gelaten want dat maakte toch geen verschil.'⁷⁴⁷ Ook Holterman lijkt uiteindelijk, na vele decennia strijd, voor deze grondhouding gekozen te hebben. In een interview in 1981 constateerde hij terugblikkend tevreden:

'Och, kerks zijn de mensen niet zo erg meer. [...] Maar ondanks dit alles hebben de mensen een hoge dunk van de kerk, ze geloven allemaal in God en gaan allemaal met een gerust hart dood.'⁷⁴⁸

Nou koest, nou kalm?

Dat met de instelling van algemeen stemrecht en de vorming van de democratische kerninstituten niet spoorslags in 1950 een effectief werkende parlementaire democratie was ontstaan is weinig verbazingwekkend. Schrils wees in zijn analyse van een 'democratie in gevaar' op Curaçao naar het zeer beperkt democratische karakter van de samenleving en naar de afwezigheid van een burgerlijke cultuur.⁷⁴⁹ Onder deze burgerlijke cultuur verstaat hij een cultuur waarin van zes kenmerken sprake is: sterke betrokkenheid bij het politieke leven, gedrag gericht op beïnvloeding, gedrag gericht op controle van de overheid, vermijding van sterk activisme of extremisme, respect voor politieke gezagsdragers en een a-politieke gerichtheid op gemeenschapszin en saamhorigheid.⁷⁵⁰

De samenleving die de democratie moest dragen leek in de eerste fase na 1950-1954 inderdaad weinig politiek bewust, zelfs niet ten aanzien van het eigenaarschap van het bestuur dat nu in wezen bij elke burger lag.⁷⁵¹ Van het kennen en erkennen, maar ook onderwijzen van wat 'burgerschap' werkelijk inhoudt leek op Curaçao in deze eerste decennia

na het Statuut nauwelijks sprake. Dat bleek ook uit een pleidooi dat Frank Martinus Arion in juni 1956 deed in een artikel in *Amigoe*, getiteld 'De staatsburgerlijke opvoeding.'⁷⁵² Het was voor het eerst dat deze krant iets over burgerschapsvorming publiceerde. Pas tien jaar later dook, ook weer incidenteel, een pleidooi voor burgerschapsontwikkeling op in een interview met de URA-politicus Francisco Robert Suriel.⁷⁵³

Het op langer termijn uitblijven van nieuwe en vooral betere vormen van bestuur en leiderschap werd misschien wel de grootste deceptie na '30 mei'. Ondanks de enorme impuls en de zichtbare impact van '1969' op bestuurlijk niveau, kwam er na dat jaar geen nieuw elan in de wijze waarop maatschappelijke organisaties en individuen te werk gingen. Dit had een veel diepere en complexere impact en betrof de werking van de samenleving in zijn volledigheid, dus ook in het maatschappelijk middenveld, zoals antropoloog Ieteke Witteveen op basis van haar jarenlange onderzoek in diverse wijken en buurtcentra schetste:

'Die teleurstelling [zoals je die bij de Credit Unions begin jaren zeventig zag], dat was algemeen, dat zag je ook bij het buurtwerk bijvoorbeeld en ook in het onderwijs. Er kwam een vacuüm. In plaats van vernieuwend leiderschap verviel iedereen in oude patronen, in traditionele autoritaire systemen die men kende van de Shell, de oude elite en de kerk.'⁷⁵⁴

Die 'oude patronen' waren niet enkel gedragspatronen, maar betroffen interacties tussen leiders en de bevolking in een samenleving die een nauwelijks ontwikkeld maatschappelijk middenveld had. Historisch bevonden organisaties in het Curaçaose middenveld zich - zoals we in de vorige hoofdstukken zagen - overwegend in of rond het stedelijk gebied en bedienden zij de joods-protestantse elite, zoals de Vrijmetselarij, of specifieke etnische groeperingen. Van daadwerkelijke politieke invloed was nauwelijks sprake, maar deze organisaties kweekten wel leiderschap en een betrokkenheid bij een 'algemeen belang'. De katholieke organisaties die zich in de jaren '30 hadden ontwikkeld, zoals de RK Volksbond, hadden niet als doel gehad om gemeenschapszin, burgerschap of leiderschap te ontwikkelen.⁷⁵⁵ Als al aan kadervorming gedaan werd, betrof dit een zeer kleine kerngroep. De activiteiten waren slechts gericht op een kleine stadse middenklasse en hadden bovendien in de jaren '50 hun betekenis grotendeels verloren.

Geestelijken - grotendeels maar niet meer uitsluitend van Nederlandse

komaf - worstelden in het midden van de jaren '70 bij de implementatie van het gedachtengoed van het Tweede Vaticaans Concilie met het feit dat de katholieken zich 'reciproke' en als 'object' opstelden; als een klant van een dienstverlenende organisatie, met weinig oog voor een algemeen belang en weinig initiatief of bereidheid verantwoordelijkheid hiervoor te nemen. Dit gedrag echter lag geheel in lijn met de aard van de katholieke missie op Curaçao, die, zoals Römer het benoemde, altijd *voor*, maar nooit *door* en zelden *met* de gelovigen werkte.⁷⁵⁶ Dat 30 mei 1969 voor de katholieke kerk een *wake up call* was, is onmiskenbaar, en leidde over de hele linie, ook bij Holterman, tot pijnlijke confrontaties. In zijn gesprek met de onderzoekscommissie gaf hij aan dat hij tot het volgende inzicht was gekomen:

'U weet dat vooral hier in het zuiden, wordt de kerk verweten, dat we allemaal zeggen, nou koest nou kalm. Het komt wel in orde. Almaar koest houden, en we gaan nooit eens op de bres staan voor deze mensen, die te kort komen. Mijns inziens hebben deze mensen gelijk het moet nu eens uit zijn dat de kerk altijd maar zit te sussen en nooit eens achter deze mensen gaat staan.'⁷⁵⁷

Een schuldbekentenis werd het niet, maar in deze woorden lag al wel de aanloop naar zijn afscheid als bisschop besloten. In 1973 vroeg Holterman ontslag aan, om opgevolgd te worden door een 'landskind' en wereldheer: pastoor Wim Ellis.

Conclusie 1954-1973

In de periode 1954-1962 veranderde de formele positie van de katholieke instellingen in de nieuwe staatkundige en gouvernementele constellatie. Er kwam nieuwe wet- en regelgeving en in dat kader moest ook door de kerk voldaan worden aan nieuwe bestuurlijke richtlijnen. Het politieke klimaat werd onder meer gekenmerkt door pogingen de maatschappelijke positie van de katholieke instituties terug te dringen. Zowel het onderwijs, de gezondheid als de pastorale zorg bleven in praktijk echter onverkort gesteund door overheidssubsidies. In 1962 brak een nieuwe fase aan. De formele politiek-maatschappelijke rol van de katholieke kerk was na de verkiezingen in dat jaar grotendeels uitgespeeld. De KVP werd opgeheven. In hetzelfde jaar werd de geleidelijke afschaffing van de onderwijsdifferentiatie afgerond; alle onderwijskrachten moesten over een

reguliere bevoegdheid beschikken.

Alhoewel in strikte zin na de staatkundige veranderingen van 1954 niet meer van een koloniaal werkveld gesproken kon worden, bleven de aard van de gezagsverhoudingen en de positie van de katholieke kerk daarbinnen vergelijkbaar met de periode voor 1954. Nog steeds waren bijvoorbeeld het onderwijs en de gezondheidszorg in handen van religieuzen; zij bepaalden wie door kon stromen naar een hogere opleiding of vakopleiding, en wie kans had op een functie in het onderwijs of in het ziekenhuis. Ook de aanstelling en positionering van de Nederlandse priesters waren aan weinig verandering onderhevig. Dit gaf niet alleen blijk van een koloniale mentaliteit, maar ook van een bewuste gerichtheid op de instandhouding daarvan. Voor het eerst in 1956 deden de geestelijken een pleidooi voor een Nederlandse bisschop, daarna werd in 1959 expliciet gevraagd om kwaliteitspriesters met meer vakkennis en meer gewicht, en dat gebeurde opnieuw in 1962. Diverse rapporten spraken zich negatief uit over deze behoudende koloniale lijn. Meerdere betrokkenen, zoals pater Van der Marck, pater Boex, pater provinciaal Waesberge en KVP-leider Carl Romme, spraken van een structuurfout in dit missiegebied, door het ontbreken van een maatschappelijk fundament waarop de samenleving zich zelfstandig, los van de kerk, zou kunnen doorontwikkelen.

De inzet van leken bij kerkelijke activiteiten kwam in deze periode beperkt tot ontwikkeling, externe aansporingen ten spijt. Over het ontwikkelingspeil van deze leken lieten geestelijken zich overwegend denigrerend uit. Het vertrouwen van de kerk in de katholieke bevolking was minimaal, exact zoals Frances Hagopian dat in de laat-missionaire fase ook constateerde in Latijns-Amerika. Op de Nederlandse Antillen kwam dit niet alleen naar voren in het onderzoek dat pater Van der Marck uitvoerde in 1959, maar ook opnieuw in de priester-enquête die in 1972 werd uitgevoerd. Hierin wordt duidelijk dat van een ontwikkeling van de katholieke kerk van een missiekerk tot een meer zelfstandige, door leken gedragen lokale kerk in de bestudeerde periode geen sprake is geweest.

Op initiatief van de lokale wereldheer Amado Römer werd vanaf eind jaren '50 geïnvesteerd in katholieke activiteiten in het maatschappelijk middenveld waarin, en waarmee, leken zich konden ontwikkelen, zoals nieuwe vakbonden en de Credit Unions. Deze initiatieven hadden de steun van het bisdom, maar werden in de praktijk niet gedragen door de andere priesters. Het bleven initiatieven van Römer. Alhoewel deze

progressieve priester maatschappelijk meer deed dan menig andere geestelijke, waren zijn inspanningen ook begrensd: hij was met name begaan met de stedelijke arbeiders in de lagere middenklasse, en weinig met de laagste stedelijke klasse en de bevolking in de buitendistricten. Van een structurele opbouw van een samenlevingsbreed katholiek middenveld was geen sprake.

Ook na het aantreden van de - ten opzichte van zijn voorgangers - minder conservatieve, meer pragmatische monseigneur Holterman in 1956 kwam er feitelijk weinig verandering in de positie van de kerk. Deze bleef sterk gericht op de instandhouding van sociale orde; de houding bleef paternalistisch en de bemoeienis met de politiek bleef groot. Dit veranderde enigszins na 1962. Dit jaar was niet alleen gezien enkele lokale ontwikkelingen een keerpunt. Ook ging in dit jaar het Tweede Vaticaans Concilie van start. Dat het roer om moest was nu evident, hoe dat moest was minder duidelijk.

Na 30 mei 1969 zocht vakbondsleider Godett contact met de kerkleiding om zaken te regelen; het 'vaderlijk' gezag en de positieve waarde van de betrokkenheid van de kerk bij maatschappelijke activiteiten was kennelijk vanzelfsprekend. In deze periode was de 'zachte' invloed van de kerk op de samenleving nog evident aanwezig. Dit was zichtbaar in het onderwijs, waar de aanpak van de religieuzen in belangrijke mate voortgezet werd door leken, niet alleen inhoudelijk - en dus sterk op Nederland gericht - maar ook in de voortgezette uitoefening van discipline en tucht door veel leerkrachten. In de zorg vonden in de jaren '60 organisatorische aanpassingen plaats, maar bleef de sterke hand van de religieuzen bepalend op de werkvloer.

Alles wijst erop dat de geweldsuitbarsting van 30 mei een reactie was op structurele sociaaleconomische achterstand en onvrede met de oude machtspatronen en de daaruit volgende structurele achterstelling. Deze onvrede werd aangevochten door een groep nieuwe leiders, mondige arbeiders en hoger opgeleiden. Dit was in de kern waarschijnlijk niet de groep die het meest last ondervond van de structurele achterstand. Het ontstaan en de instandhouding van structurele achterstand in de samenleving kan - zoals ook uit de vorige hoofdstukken is gebleken - niet losgekoppeld worden van het (laat)koloniale bewind en de positie van de katholieke kerk in de gezagsverhoudingen. Niets wijst er echter op dat de woede van 30 mei juist gericht was tegen het kerkelijk aandeel in dit (laat)koloniale gezag. Als het door Tilly voorspelde boemerangeffect zich

op deze dag manifesteerde, dan was het zeker niet met de kerk als een duidelijke geadresseerde. Daarin schuilt wellicht het ultieme bewijs van de loyaliteit van de bevolking aan het instituut.

5 Reflectie en conclusie

5.1 Vertrekpunt en hypothese

Dit onderzoek is vertrokken vanuit de veronderstelling dat een samenhang aannemelijk is tussen de koloniale gezagsverhoudingen, de positie van de katholieke kerk daarbinnen, en de relatief late politiek-maatschappelijke en sociaaleconomische emancipatie en participatie van de katholieke Afro-Curaçaose bevolkingsgroep. In de maatschappelijke gezagsverhoudingen speelde de katholieke kerk als instituut een belangrijke rol, terwijl juist de overwegend Afro-Curaçaose katholieke bevolking lange tijd - formeel tot 1948, met de invoering van algemeen kiesrecht - op afstand gebleven is van politieke inspraak en een nog langere tijd - in elk geval tot 1969 - op afstand van een brede politiek-maatschappelijke participatie.

Met de keuze voor de vorming van de Nederlandse Antillen in 1950 is een groot deel van de bevolking van onderdaan tot (modern) burger met stemrecht geworden. Door de invoering van het algemeen stemrecht is in 1948 een nieuwe dynamiek ontstaan tussen macht en gezag, en tussen bestuur en burger. Over deze overgang gaat deze studie: van koloniaal en kerkelijk gezag naar zelfbestuur en burgerschap.

Na een uitwerking van de vraagstelling in het eerste hoofdstuk is de volgende meer specifieke hypothese geformuleerd:

De positie die de katholieke kerk in de periode 1915-1973 met goedkeuring en deels met steun van de overheid in de Curaçaose samenleving heeft ingenomen, is van invloed geweest op de bestendiging van de sociale orde, en heeft een remmende invloed gehad op de sociale mobiliteit, op de ontwikkeling van activiteiten in het maatschappelijk middenkader en daarmee op de vorming van bewust en actief burgerschap op Curaçao.

In de nu volgende paragraaf zal gereflecteerd worden op de belangrijkste bevindingen, die hier in relatie gebracht worden met de in het eerste hoofdstuk gepresenteerde wetenschappelijke theorievorming. Hierna volgt de conclusie, waarin uiteen gezet wordt in welke mate de hypothese ondersteuning vindt door de gepresenteerde bevindingen.

5.2 Reflectie

In deze paragraaf wordt eerst een algehele reflectie gegeven op kerkelijke en koloniale gezagsverhoudingen op Curaçao. Daarna wordt ingegaan op de herkenbaarheid, toepasbaarheid en geldigheid van de in het eerste hoofdstuk gepresenteerde relevante inzichten uit de internationale literatuur.

Wanneer in deze studie wordt gesproken over ‘de positie van de katholieke kerk’ op Curaçao betreft dit een door zowel de katholieke gezagsdragers als het koloniaal bestuur gevormde constellatie, die zich heeft kunnen ontwikkelen mede met steun vanuit het bedrijfsleven en de Nederlandse provincie van de orde der Dominicanen. Van ‘de katholieke kerk’ als eenheid was geen sprake. Het centrum van de lokale kerkelijke macht lag bij de apostolisch vicaris, die soms door de Nederlandse pater provinciaal expliciet en actief gesteund werd en soms expliciet werd tegen- of zelfs weggewerkt. Deze machtsverhouding was dynamisch: steun kon omslaan in tegenwerking, zoals bij Van der Veen Zeppenfeldt, en tegenwerking kon omslaan in steun, zoals bij Vuylsteke. Hieruit bleek duidelijk dat de Nederlandse Dominicanen een aanzienlijk belang hadden bij dit missiegebied, qua prestige maar ook in financieel opzicht. Dat vertaalde zich medio twintigste eeuw in sterke bemoeienis van de pater provinciaal bij de maatschappelijke en bestuurlijke ontwikkelingen op het eiland.

Daarnaast was in de jaren ‘40 en ‘50 sprake van een politiek-maatschappelijk actieve katholieke elite op Curaçao, bestaande uit enkele priesters en leken, die veel invloed naar zich toe trok. Monseigneur Holterman wist in de jaren ‘60 van deze conservatieve groep los te breken, maar ook onder zijn bestuur bleef het kerkelijk gezag in handen van een kleine, zij het meer progressieve, kerngroep. Van een homogene eenheid was geen sprake. Leken speelden gedurende de bestudeerde periode geen rol van betekenis in de kerk, een handvol uitzonderingen daargelaten. De meeste fraters en zusters waren in de uitvoering actief en stonden op afstand van bestuur en macht. Hun congregaties bleven relatief autonoom ten opzichte van het bisdom, hetgeen een kwetsbaarheid opleverde voor de van deze congregaties sterk afhankelijke apostolisch vicaris. Van interne kritiek op de verhoudingen is weinig blij gevonden; de positie van de kerk, en die binnen de kerk, werd door geestelijken en religieuzen over het algemeen

aanvaard. Hierbij kan de kanttekening geplaatst worden, zoals Van der Marck in zijn onderzoek in 1959 deed, dat de geestelijkheid leefde in een eilandelijk isolement, waar sprake was van een geringe intellectuele doorontwikkeling van priesters. Aanvaarding was zodoende deels ook een gevolg van eenvoudigweg 'niet beter weten' binnen de kerkelijke organisatie.

Het koloniaal bestuur heeft vanaf het midden van de jaren '30 een substantieel aandeel gehad in de uitbreiding van de katholieke instellingen. Dat voor de Nederlandse katholieke missie gunstige regelgeving kon worden doorgevoerd komt op het conto van een Nederlands parlement, dat weliswaar rond de begrotingsbehandeling kritische vragen stelde, maar toch steeds weer instemde met een voorgestelde regeling. Weliswaar was de houding vanuit Den Haag niet bijzonder betrokken, en zal er geen sprake geweest zijn van een zorgvuldig uitgestippelde strategie, toch heeft zij zich de invloedrijke positie van de katholieke kerk niet laten overkomen. De consequente aanstelling van een katholiek als gouverneur voor dit gebiedsdeel was in dit opzicht een belangrijke én bewuste keuze. Deze kon op beslissende momenten interveniëren in het belang van de katholieke instellingen, en daarmee in het belang van de sociale orde in de kolonie.

Het veelvuldig in katholieke publicaties uitgedragen beeld van structurele tegenwerking van de katholieke kerk door het koloniaal bestuur is zodoende onvolledig en incorrect. In de eerste helft van de twintigste eeuw is een situatie ontstaan waarin de geestelijkheid en de religieuzen in het onderwijs een behoorlijk inkomen verwierven voor het apostolisch vicariaat. Vanaf midden jaren '30 was jaarlijks sprake van een aanzienlijk surplus. Daarin hebben de door de overheid verstrekte middelen een substantieel aandeel gehad.

Centraal in de positie van de katholieke kerk in de kolonie stond haar inspanning op het gebied van onderwijs en vorming. Voor het bestuur betekende de aanwezigheid van de priesters, fraters en zusters dat tegen relatief lage kosten onderwijs en 'zedelijke vorming' aan de bevolking geboden kon worden. Dit was geen luxe of ruimhartigheid maar noodzaak; de minister van Koloniën was dit krachtens de Staatsverordening van 1865 verplicht. Het koloniale bestuur wilde weinig geld spenderen aan de arme bevolking, maar niets wijst erop dat het structureel onder zijn verplichting uit wilde komen.

Met deze aantoonbare verwevenheid van belangen en doelen sluiten de bevindingen van dit onderzoek aan op vergelijkbaar onderzoek in andere koloniale gebieden. Hierin kwamen volgens Ballantyne twee gemeenschappelijke fenomenen naar voren. Het eerste daarvan is dat de op sociale orde gerichte aanpak van de kerkelijke gezagsdragers een belangrijk aandeel had in de vorming en instandhouding van ideeën over de fundamentele ongelijkheid tussen (groepen) mensen. Het tweede fenomeen is dat de beheersing van kennis en kennisdeling in de samenleving een belangrijke rol speelde in de instandhouding van gezagsverhoudingen en sociale orde.

Sociale ongelijkheid was op Curaçao in de bestudeerde periode, maar uiteraard ook daarvoor, expliciet aanwezig. In het onderwijs werd in 1935 een structurele ongelijkheid door de koloniale overheid geformaliseerd door een differentiatie in het onderwijsaanbod. Selectie voor vervolgonderwijs kwam voor de lagere klasse beperkt voor en lag in handen van religieuzen. Als belangrijkste criterium voor toegang tot een betere, of meer uitgebreide, school gold conformisme aan de katholieke levenswijze, waardoor veel Afro-Curaçaoënaars afvielen. Deze bevolkingsgroep bleef zodoende grotendeels op afstand van onderwijs dat mogelijkheid bood voor sociale mobiliteit. Hier kwam nog bij dat van deze situatie al generaties lang sprake was, zonder structurele vooruitgang. De vooronderstelling van de koloniale en kerkelijke gezagsdragers dat de Afro-Curaçaoënaars minder behoefte aan en aanleg voor onderwijs en persoonlijke vorming hadden, heeft zich in deze omstandigheid kunnen ontwikkelen tot een breder aanvaarde, en waarschijnlijk ook geïnternaliseerde, opvatting.

Ook de ontwikkeling van katholieke activiteit in de stedelijke samenleving droeg na 1915 bij aan de versterking van sociale differentiatie. De katholieke kerk verrichtte op Curaçao vanaf begin jaren '30 een breed scala aan op sociale vooruitgang gerichte inspanningen. De primaire doelgroep van katholieke politiek-maatschappelijke activiteiten was de stedelijke middenklasse. Priesters en religieuzen hadden met een groot deel van de volwassen bewoners in de lagere klasse en in de buitendistricten weinig contact. De houding van de geestelijken en religieuzen ten aanzien van deze groep Afro-Curaçaoënaars 'in de achterhoede' was niet zelden neerbuigend en afkeurend, maar ook afstandelijk. Een hiermee contrasterende situatie ontstond toen de verstedelijking serieuze vormen aannam, en de zich ontwikkelende stedelijke katholieke

middenklasse kon rekenen op veel aandacht van de katholieke kerk. De kerk zag deze groep als een risicogroep en wilde deze mensen beschermen tegen de verlokkingen van 'de nieuwe tijd'. Bewoners van de buitendistricten daarentegen werden niet als risicogroep gezien.

Door het geleidelijk groeiende onderwijsaanbod, en door het hanteren van strakke regels rond het toedienen van de sacramenten, had de kerk aan het begin van de twintigste eeuw een groot bereik op Curaçao. In de loop van de twintigste eeuw werd dit verder bestendigd onder meer door de verdere ontwikkeling van het St. Elisabeth Gasthuis, later Hospitaal, door een toenemend aantal katholieke stands- en vakorganisaties, door de betrokkenheid bij de politiek vanaf 1936, en door de dominante positie van de katholieke kerk in de nieuwsvoorziening. Via het katholieke onderwijs, de pers en de verenigingen beheersten de katholieke instellingen in belangrijke mate de formele kennis die de bevolking tot zich nam.

Deze controle over de informatievoorziening is het tweede aspect dat Ballantyne naar voren bracht als kenmerkend voor de rol van missie en zending in koloniale gezagsrelaties, en dat ook Lukes noemt als kenmerkend voor de derde machtsdimensie. Hiervan was op Curaçao duidelijk en op grote schaal sprake; slechts een kleine minderheid kon zich door te lezen, te reizen of in het buitenland te studeren aan dit monopolie onttrekken.

Dat kennis en kennisdeling als aspect van macht van groot belang waren voor de instandhouding van sociale orde bleek duidelijk op het moment dat het isolement van de bevolking als een gevolg van modernisering en democratisering doorbroken werd. Bij de bevolking van Curaçao ontwikkelde zich vanaf het midden van de jaren '40 politiek-maatschappelijk bewustzijn. Door de inzet van *barrio leaders* over het hele eiland bereikte kennis over nieuwe zaken als zelfbestuur, stemrecht en sociale ontwikkeling, in principe iedereen, ook de meest geïsoleerd levende bewoners. De verbondenheid van de katholieke bevolking aan de katholieke kerk resulteerde niet automatisch in loyaliteit aan de katholieke politiek; deze bleek vanaf de verkiezingen in 1949 zelfs minimaal te zijn. Zodoende werd duidelijk dat de katholieke invloed en binding overwegend betrekking hadden op de persoonlijk-religieuze sfeer, niet op de maatschappelijk-politieke sfeer. De investering in de uitoefening van 'zachte macht', naar voren gebracht door Lukes en Nye, was met name bij de grote groep bewoners in de lagere klasse minimaal geweest. Deze geringe investering resulteerde nu in een beperkt effect.

Ook op cultureel-religieus gebied was de katholieke kerk uiteindelijk beperkt succesvol in het 'civiliseren' van de Afro-Curaçaoënaars binnen Nederlandse katholieke kaders. Het katholieke religieuze leven heeft zich op Curaçao kunnen ontwikkelen met vele syncretische elementen. Ondanks de negatieve houding van de geestelijken en religieuzen ten aanzien van deze gebruiken, hebben verschillende uitingen en rituelen kunnen voortbestaan. Datzelfde geldt voor enkele door de kerk veroorzaakte keuzes, zoals ongehuwd moederschap. Dit kan opnieuw in verband gebracht worden met een beperkte investering in het contact met, en dus in een beperkte actieve 'zachte' beïnvloeding van, een groot deel van de katholieke bevolking. Het kan echter ook gezien worden als een voorbeeld van het vermogen van de Afro-Curaçaose katholieke bevolking om de kerkelijke invloeden, zoals Andrew Porter dat in Britse koloniën signaleerde, selectief te absorberen.

Kritiek van burgers op de kerkelijke positie kwam in diverse vormen voor, maar bleef aanvankelijk incidenteel. Van een meer kritische houding was sprake bij jongeren, die hun wereldbeeld hadden kunnen vergroten toen zij toegang kregen tot (nieuwe) kennis en ideeën. Hier was sprake van door vervolgonderwijs, zoals bij Da Costa Gomez, of door te reizen of elders te werken, zoals bij De Marchena. Kennis van buiten bereikte een steeds zelfbewustere groep jongeren, zeker nadat het beurzensysteem was uitgebreid. In het doorbreken van het kennisisolement - of: van het katholieke kennismonopolie - ging de grootste bedreiging voor de missie schuil. Dat bleek toen onder Verriet een groep jongeren ruimte kreeg om te publiceren, zoals Kroon en Pieters Kwiers.

Van verzet tegen de koloniale gezagsverhoudingen was sprake in de jaren '40 en '50 als een direct gevolg van een toenemend sociaal-politiek bewustzijn, de vorming van een politiek podium en de groeiende ontvankelijkheid voor meer autonomie. Kritiek op de positie van de kerk en de houding van de geestelijken, zoals het felst uitgedragen door de DP, hing direct samen met verzet tegen het koloniale Nederlandse bestuur. Van de missionarissen werden de blanke paters in het bijzonder met dit koloniale bestuur vereenzelvigd. Niet hun religieuze rol, maar hun maatschappelijke positie werd door een jonge groep critici en (aspirant-) politici bestreden. Dat gebeurde in georganiseerd verband, maar ook gewoon op straat, tot aan het uitschelden van priesters toe.

Na de verzelfstandiging van het bestuur in 1950 ontwikkelde deze kritiek zich tot een bestuurlijke aanpak gericht op verzakelijke

verhoudingen tussen bestuur en kerk. De overheid bleef echter wel in belangrijke mate, nog steeds tegen relatief lage kosten, gebruik maken van de maatschappelijke dienstverlening door de religieuzen, zoals onderwijs, ziekenzorg, psychiatrische verpleging, voogdij, jeugdwerk, gezinshulp, thuiszorg. Aan de zijde van de kerk werd deze uitbreiding van sociale activiteiten aangegrepen om het netwerk van katholieke organisaties uit te breiden. Met de handhaving en versterking van de katholieke signatuur in deze sectoren, zoals in het Wit-Gele Kruis, kon de kerk haar positie versterken, en vond een voortzetting plaats van een onderdeel van de 'zachte macht' dat ondanks de kritiek op de geestelijkheid in het overwegend katholieke Curaçao en ondanks de veelvuldige afwijking van normen, zoals het ongehuwd moederschap, niet wezenlijk ter discussie stond: de katholieke levenswijze. In deze maatschappelijke aanwezigheid zette het in de negentiende eeuw ontwikkelde patroon van katholieke zorg zich relatief onveranderd voort.

Gezag in de kolonie, ook dat van de kerk, was gericht op het behoud van de sociale orde en sociale rust. Twee momenten in de bestudeerde periode laten in het bijzonder een breuk zien met het vanuit het kerkelijk gezag gewenste gedrag. Het eerste moment is de onverwachte loyaliteit aan Da Costa Gomez, die zich eind jaren '40 manifesteerde. Het tweede moment was de sociaal-maatschappelijke onrust van 1967-1969, culminerend in de geweldsuitbarsting van 30 mei 1969. Beide manifestaties tonen weinig gelijkenis met het door Charles Tilly vermoede patroon van een boemerangeffect als reactie op onderhuidse weerstand. In de eerste situatie werd de weerstand door de beweging van Da Costa Gomez eerst geëxpliciteerd en daarna in een intensieve burgerbeweging gekanaliseerd. In de tweede situatie, eind jaren '60, was sprake van een complex samenkomen van onrust en ongenoegen, maar deze werd primair geuit door een groep mondige burgers die zich verzetten tegen aspecten van sociale ongelijkheid waar zij zelf niet eens het meeste onder leden.

Een laatste vraag ten aanzien van de dynamiek van macht en gezag die beantwoord moet worden, is in welke mate de missionarissen in de kolonie zich bewust zijn geweest van de koloniale context waar zij deel van uitmaakten. Jeffrey Cox stelde dat missionarissen in hun werk geweten moeten hebben van, en beïnvloed moeten zijn door, de omstandigheid dat zij in een koloniale samenleving werkten, zelfs al was er sprake van een relatief grote afstand tussen koloniaal en kerkelijk gezag,

of tussen kerkelijk gezag en uitvoering. Op Curaçao was de Nederlands-koloniale context zeer evident aanwezig. Religieuzen gaven soms aan hier moeite mee te hebben omdat het in hun ogen geen 'echte' missie was. Bij het kerkelijk gezag was daarentegen sprake van een bewust nagestreefde rol binnen dit koloniale verband. De subsidiëring van geestelijken en van het onderwijs vormden het fundament van deze verhouding. Een politieke rol werd door een katholieke elite nagestreefd, maar had weinig succes.

Geestelijken en religieuzen op Curaçao uitten in de jaren '60 en '70 steeds vaker hun zorgen over de ontwikkeling van de samenleving. Het vertrouwen in de zelfredzaamheid van de samenleving, en de lage waardering van de capaciteiten van de Curaçaoënaar, waren onderwerp van veel zorg en kritiek. Enkele meer progressieve priesters, zoals de paters Brenneker en Römer, durfden de kritiek al in de jaren '60 ook naar binnen te richten: was niet de katholieke kerk zélf verantwoordelijk geweest voor de vorming en opleiding van vele generaties Curaçaoënaars? En was het niet de kerk zélf geweest die wel *voor*, maar niet *met* en ook niet *door* de bevolking maatschappelijke activiteiten had ontplooid?

Inderdaad had de bevolking van Curaçao, meer dan vele Caribische eilanden, toegang gekregen tot onderwijs. Echter: slechts voor een kleine groep hield dit een onderwijstraject in dat werkelijk bijdroeg aan sociale mobiliteit. Selectie vond plaats door de religieuzen. Een groeiende, maar nog steeds beperkte groep kon zich losmaken van de door de kerk beheerste kaders voor vorming en opleiding. Hier zou door het beurzenstelsel in de jaren '50 en '60 geleidelijk verandering in komen. Wezenlijke veranderingen in de sociale kansenstructuur vonden echter pas in de jaren '70 en later plaats. Datzelfde gold - anders dan in de regio - voor het carrièreperspectief in het onderwijs. Hier kregen lokale onderwijzers pas in de loop van de jaren '60 toegang tot hogere posities.

De maatschappelijke positie van de katholieke instellingen was gaandeweg sterk uitgebreid, met een groot netwerk aan parochies, scholen en instellingen. De belangrijkste doelgroep van de katholieke activiteiten bleef in de gehele bestudeerde periode de middenklasse; een structurele verplaatsing van aandacht naar de *campesinos* in de buitendistricten en naar arme stadsbevolking is nooit gemaakt. Een instelling die fundamenteel gericht was op sociale ontwikkeling, vanuit een intensivering van haar activiteiten aan de onderzijde van de samenleving, is de katholieke kerk op Curaçao nooit geworden. De kerk bleef, in Valliers model, missiekerk.

In de laatkoloniale periode werd deze maatschappelijke positie van

de kerk actief door de bisschop nagestreefd. Met name zijn herhaalde pogingen in 1957 en opnieuw in 1962 om vakkrachten voor de katholieke kerk aan te trekken laten zien hoe belangrijk de bestendiging van de kerkelijke positie was. De wens van Holterman in 1962 om een jurist aan te trekken die in de nieuwe situatie van de 'zogenaamde autonomie' de positie van de kerk moest bestendigen, geeft weer dat de politiek-maatschappelijke ontwikkelingen in zijn beleving aanleiding gaven om de kerk als Nederlandse Dominicaanse missiekerk te verstevigen. Dit suggereert dat de ontwikkeling in de richting van - zoals Rome voorschreef - een zelfstandige, lokale, kerk, niet eens werd overwogen.

Na 1962 hield Holterman zich wel degelijk bezig met een aanpassing van de kerkelijke organisatie en aanpak aan de vereisten die uit het Tweede Vaticaans Concilie voortkwamen. Dit had met name betrekking op organisatie- en overlegstructuren. De aanpak van Holterman om vakkrachten aan te trekken, maar ook zijn poging om direct na 30 mei 1969 via, of met, Amado Römer, politiek weer voet aan de grond te krijgen, illustreren echter zijn overtuiging dat de missionaire rol van de kerk, in de definitie van Vallier, nog niet uitgespeeld was. In het ontwikkelen van een maatschappelijk middenveld of in het faciliteren van de ontwikkeling van katholieke leken in de richting van actief burgerschap, zag de bisschop geen rol voor de kerk. Hierin sloot zijn benadering aan op die van zijn voorgangers, met monseigneur Verriet als enige uitzondering, gezien zijn inzet voor de ontwikkeling van modern apostolaat in de stad. Per saldo echter was geen van de katholieke instellingen er in de aanloop naar zelfbestuur wezenlijk op gericht om van de 'koloniaal onderdaan' een ook buiten de kaders van de kerk zelfstandig handelend burger te maken, of dit proces te ondersteunen. Liever speelde de katholieke kerkleiding die politiek-maatschappelijke rol zélf, namens de grote, maar in haar ogen nog niet politiek rijpe, katholieke achterban.

5.3 Conclusie

De positie die de katholieke kerk in de periode 1915-1973 met impliciete goedkeuring en deels met steun van de koloniale overheid in de Curaçaose samenleving heeft ingenomen, is - zoals verondersteld werd - van groot

belang geweest voor de instandhouding van de sociale orde. Ook is een relatie gelegd tussen deze positie en de ontwikkeling van sociale mobiliteit, de ontwikkeling van activiteiten in het maatschappelijk middenkader en op de vorming van bewust en actief burgerschap op Curaçao. Dat hierbij sprake is geweest van een remmende invloed, zoals de hypothese stelde, is aannemelijk. Globaal was op drie manieren sprake van een remmende invloed op sociale ontwikkeling: door de bewuste instandhouding van asymmetrische verhoudingen, door het gericht in stand houden van beperkingen en het toepassen van beperkende maatregelen, en door de impact hiervan op de bevolking door de internalisatie van aspecten van vermeende inferioriteit.

De instandhouding van sociale orde was een streven dat meer belang kreeg naarmate de samenleving complexer werd en de economische belangen groter. In deze periode zijn op de ontwikkeling van de Curaçaose samenleving twee zaken van fundamentele invloed geweest: de komst van industrie in 1915, en de politieke ontwikkelingen, beginnend met de impact van de Tweede Wereldoorlog. Een factor van belang was tevens de aanhoudende economische kwetsbaarheid van het eiland, die er mede oorzaak van was dat de katholieke Afro-Curaçaose achterhoede in sociaaleconomisch opzicht kwetsbaar bleef. De leiding van de Curaçaose katholieke kerk werd als gezagsdrager in de samenleving uitgedaagd door de effecten van deze factoren. Kenmerkend hierin bleek een overwegend op positiebehoud gerichte opstelling.

In de versterking van haar maatschappelijke positie ontwikkelde de katholieke kerk zich vanaf de jaren '20 niet solitair, maar met steun van de Nederlandse koloniale overheid in de vorm van subsidies en wetgeving en met financiële steun vanuit het bedrijfsleven en de joodse gemeenschap. Als instelling werd het apostolisch vicariaat, later bisdom, daarnaast op cruciale momenten bijgestaan door de Nederlandse provincie van de orde der Dominicanen. Naarmate de koloniale overheid en het bedrijfsleven een groter belang kregen bij de pacificatie van de opkomende arbeidersklasse, nam hun steun aan de kerkelijke instellingen verder toe. Datzelfde gold voor de Nederlandse kerkprovincie, die eveneens het belang in deze missie voor zichzelf zag toenemen in deze periode.

De katholieke kerk speelde via het onderwijs, en hierbinnen door de toepassing van selectie en uitsluitingsmechanismen, tot de jaren '40 voor

circa 85% van de bevolking een wezenlijke rol bij de instandhouding van sociale orde en sociale mobiliteit. Hier gold dat klasse en het zijn van een 'goed katholiek', of als kind afkomstig uit een 'goed katholiek' gezin, doorslaggevend waren. De relatie tussen kleur en kans lag daarmee voor Curaçao in deze periode overwegend negatief voor de Afro-Curaçaoënaars.

Niet alleen het koloniale bestuur, maar ook de kerkelijke gezagsdragers hebben in de jaren '20 aangestuurd op de formele bestendiging van een gedifferentieerd onderwijssysteem dat tot in de jaren '50, en mogelijk ook nog daarna, de kans voor de Afro-Curaçaose bevolking om in aanmerking te komen voor meer dan basaal onderwijs ernstig belemmerde. Deze studie rekent af met de mythe dat het onderwijs op Curaçao goed was juist omdat het door zusters en fraters werd verzorgd; dit was alleen op de elitescholen het geval. Weliswaar genoot een groot deel van de Afro-Curaçaose achterhoede basisonderwijs, maar dit lag niet op een niveau dat hun kansen op positieverbetering zou vergroten.

Het fundamentele karakter van de invloed van de positie van de katholieke kerk op sociale mobiliteit volgt uit het feit dat de katholieke kerk vrijwel het volledige onderwijsveld - en in bredere zin: de toegang tot informatie - tot in de jaren '40 beheerste. Daarna hield deze rol nog stand voor een groot deel van de bevolking, maar ontstonden meer alternatieven voor onderwijs en voor het op eigen kracht vooruitkomen in de samenleving.

Trouw aan de kerkelijke gezagsdragers bleek in deze periode slechts ten dele vanzelfsprekend voor de bevolking; de binding aan de kerk was overwegend religieus van aard. Loyaliteit aan de katholieke instellingen was geen vanzelfsprekendheid en kwam steeds meer onder druk te staan. De beperkte binding aan de instelling buiten de religieuze sfeer werd bevestigd toen vanaf de jaren '40 nauwelijks maatschappelijk draagvlak bleek te bestaan voor de kerk als politieke factor.

Deze studie constateert dat zich tot ver in de twintigste eeuw slechts zeer beperkt op Curaçao een maatschappelijk middenveld heeft ontwikkeld. De oorzaak hiervan moet ten dele gevonden worden in het 'achteloze' koloniale beleid dat niet gericht was op de ontwikkeling van de samenleving in politiek-bestuurlijk opzicht. Voor de Afro-Curaçaose bevolking werd dit gecompenseerd door de rol die katholieke instellingen namens hen in het maatschappelijk-politieke veld innamen.

Niet alleen hun aanwezigheid, maar ook de hiërarchische en paternalistische aanpak, die niet gericht was op participatie van de leken, resulteerden in een wezenlijke beperking van maatschappelijke ontwikkeling, zowel op structureel niveau als op individueel niveau.

De buitendistricten stonden in de bestudeerde periode voor wat betreft kerkelijke activiteiten bovendien ook letterlijk op afstand van maatschappelijke ontwikkeling; deze vond uitsluitend in de stad plaats. Hierdoor, maar ook door de opvatting van de katholieke gezagsdragers dat het grootste deel van de bevolking niet rijp was voor zelfbestuur, burgerschap en maatschappelijke participatie, zijn de betrokkenheid van de bevolking in het publieke domein en de ontwikkeling van actief en verantwoordelijk burgerschap, tot ver in de twintigste eeuw niet gestimuleerd en daardoor wezenlijk beperkt.

De kerkleiding op Curaçao heeft deze differentiatie van de kerkelijke aandacht en inzet, met vanaf de jaren '30 een sterke focus op de nieuwe stedelijke arbeidersklasse en de katholieke stedelijke middenklasse, in de bestudeerde periode niet losgelaten. Nieuwe apostolische initiatieven die vanaf eind jaren '50 ontwikkeld werden, bleven overwegend gericht op de midden- en hogere arbeidersklasse. Concluderend kan gesteld worden dat de omslag van 'missiekerk' naar een kerk gericht op 'sociale ontwikkeling' op Curaçao, niet is overwogen en niet heeft plaatsgevonden, de inzet van enkele progressieve priesters en religieuzen ten spijt.

In het feit dat een groot deel van de Afro-Curaçaose katholieke bevolking in elk geval tot 1969 op afstand is gebleven tot een brede politiek-maatschappelijke participatie, heeft de rol van de katholieke kerk binnen de koloniale constellatie een duidelijk aandeel gehad. Met deze constatering is aandacht gevestigd op stigmatiserende en uitsluitende patronen in de samenleving. Het doel van deze studie was het verwerven van inzicht in de aard en achtergronden van deze patronen. Wat de studie niet heeft kunnen doen is het vaststellen van de exacte omvang en impact van de achterstand als gevolg van de differentiatie in het onderwijs. Tot op heden worstelt de Curaçaose samenleving met een buitenproportioneel aandeel laag- en ongeschoolden, een hoog percentage drop-outs en een relatief lage doorstroom naar de hogere onderwijsniveaus. Voor het doorgronden van de relatie tussen deze onderwijsachterstand en de onderwijspraktijk zoals in deze studie naar voren is gebracht, is nader onderzoek nodig.

Inzichten van waarde voor de huidige onderwijssituatie kunnen verworven worden door multidisciplinair onderzoek dat zich kan baseren op zowel adequate kwantitatieve gegevens als op kwalitatief inzicht in met name psychosociale aspecten.

Deze studie heeft uiteraard begrenzingsen. Hieruit volgen twee specifieke aanbevelingen voor nader onderzoek. Zoals in het inleidende hoofdstuk werd aangegeven zijn genderaspecten binnen de geanalyseerde sociale ontwikkeling buiten beschouwing gelaten. Echter: kerkelijke activiteiten waren veelal specifiek gericht op vrouwen of mannen, de kerk had een grote aanhang onder vrouwen en heeft invloed uitgeoefend ten aanzien van man-vrouw verhoudingen. Niet alleen vereist onderzoek naar deze belangwekkende aspecten een eigen theoretisch kader en een andere bronnenselectie, ook zou de periode van onderzoek minimaal uitgebreid moeten worden tot in de jaren '90, aangezien de meeste maatschappelijke activiteiten en regelgeving die genderaspecten aangaan pas na 1970 tot stand zijn gekomen. Een tweede aspect dat nader onderzoek verdient betreft de Curaçaose samenleving als *civil society*. In deze studie is naar voren gebracht dat de overgang naar zelfbestuur op Curaçao heeft plaatsgevonden op een in veel opzichten zwak maatschappelijk fundament. De aard en ontwikkeling van deze laatkoloniale *civil society* zijn in deze studie op een relatief basaal niveau onderzocht. Verdere bestudering van dit maatschappelijk fundament, van de overgang naar zelfbestuur en burgerschap, en de impact daarvan op de huidige samenleving, wordt aanbevolen.

Sociaalhistorisch is Curaçao, zoals dit onderzoek laat zien, in veel opzichten bijzonder ten opzichte van andere Caribische eilanden, andere Nederlandse (voormalige) koloniën en de andere Nederlandse Antillen. Het beeld van de laatkoloniale samenleving is opmerkelijk maar niet zelden pijnlijk, met hardnekkige patronen van achterstand en uitsluiting. Maar het verhaal is niet alleen negatief. In de laatkoloniale fase zagen we groepsoverstijgende steunstructuren met een lange dynamische geschiedenis, maar ook krachtige *grassroots* netwerken die zich in de jaren '40 ogenschijnlijk 'vanuit het niets' konden vormen. Juist in de bestudeerde situaties van achterstand, armoede en afhankelijkheid valt het menselijke vermogen op om het beste te maken van een moeilijke situatie. Deze studie laat bijvoorbeeld het vermogen zien van selectieve absorptie, de wijsheid van de bevolking om een intuïtief onderscheid te kunnen maken tussen katholicisme en klerikalisme, tussen religie en politiek, maar ook een scala

aan overlevingsmechanismen, en de oikos als effectieve samenlevingsvorm. Deze aspecten zouden, met name aan de hand van nu nog levende getuigen, meer studie behoeven. Het beter doorgronden van de dynamiek in de laatkoloniale samenleving zal inzichten en bouwstenen opleveren die van belang zijn voor het kunnen ontwikkelen van de huidige samenleving op een wijze die aansluit op krachtige cultuur-eigen patronen.

De aanbevolen nadere bestudering van deze aspecten van de Curaçaose samenleving ligt niet alleen heel dicht bij de inhoud van dit onderzoek, maar ook bij de motivatie en positie van de onderzoeker. De University of Curaçao, die dit onderzoek in belangrijke mate heeft mogelijk gemaakt, heeft, zoals elke onderwijsinstelling op het eiland, in haar werk dagelijks te maken met de impact van de in deze conclusie naar voren gebrachte patronen. Juist binnen dit lokale universitaire verband zou vervolgonderzoek primair thuishoren, uitgevoerd met een multidisciplinair team van jonge lokale onderzoekers en professionals. Deze studie is slechts een aanzet. Het geeft inzicht in een deel van de ontwikkeling van een samenleving die rust op een eenzijdig en beperkt gevormd fundament. De studie hoopt bij te dragen aan bewustwording van deze geschiedenis, en wijst daarmee op de noodzaak van een radicale heroriëntatie op burgerschap, zoals in de woorden van Frantz Fanon: *'we must turn over a leaf, we must work out new concepts, and try to set afoot a new man.'*⁷⁵⁸

Noten

Hoofdstuk 1 Inleiding

- 1 KITLV Collectie, nu in beheer UB Leiden, H 1496 Collectie 30 mei 1969: archief van de Commissie tot Onderzoek van de achtergronden en oorzaken van de onlusten die op 30 mei 1969 op Curaçao plaatsvonden. 1969-1970. Transcript interview nr. 35 met monseigneur J.M. Holterman (z.d.).
- 2 Alex Reinders, *Politieke geschiedenis van de Nederlandse Antillen en Aruba: 1950-1993* (Zutphen: Walburg Pers, 1993), 54–55. Achter het blad *Vitó* zat onder andere Stanley Brown, in *Rukù* publiceerde onder andere Frank Martinus Arion. *Vitó* was het felst.
- 3 Bekende eigen publicaties zijn: B.A.J. Gijlswijk, *Gouden jubileum der Dominikaner missie op Curaçao W.I., 1870-1920, 1920*; M.D. Latour, *Geschiedenis der missie van Curaçao* (Provinciaal Vicariaat der Paters Dominicanen op Curaçao, 1945); W.M. Brada, *Kerkgeschiedenis Antillen* (Willemstad, Curaçao, 1963).
- 4 Voor de periode na 1863: Rose Mary Allen, *Di ki manera? A social history of Afro-Curaçaoans, 1863-1917* (Amsterdam: SWP, 2007), 147–75. Voor de hele negentiende eeuw: Armando R. Lampe, *Mission or Submission?: Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean during the 19th Century* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 140–141 en 188.
- 5 Allen, *Di ki manera*, 262.
- 6 Allen, *Di ki manera*; Aart G. Broek, “The Rise of a Caribbean Island’s Literature: The Case of Curaçao and Its Writing in Papiamentu” (PhD diss., VU Amsterdam, 1990); Aart G. Broek, *De kleur van mijn eiland: Aruba, Bonaire, Curaçao: ideologie en schrijven in het Papiamentu sinds 1863* (Leiden: KITLV uitgeverij, 2006); Armando R. Lampe, “Yo te nombro libertad: Iglesia y Estado en la sociedad esclavista de Curazao (1816-1863)” (PhD diss., VU Amsterdam, 1988); Lampe, *Mission or Submission*; René V. Rosalia, *Tambú: de legale en kerkelijke repressie van Afro-Curaçaose volksuitingen* (Zutphen: Walburg Pers, 1997).
- 7 Jeroen Dekker, *Curaçao zonder/met Shell: een bijdrage tot bestudering van demografische, economische en sociale processen in de periode 1900-1929* (Zutphen: Walburg Pers, 1982), 121–23.
- 8 Toos F. Smeulders, “Papiamentu en onderwijs: veranderingen in beeld en betekenis van de volkstaal op Curaçao” (PhD diss., Universiteit Utrecht, 1987), 203–4.
- 9 Gert Oostindie, *Het paradijs overzee: de “Nederlandse” Caraïben en Nederland, Vijfde druk met een nieuw “Ten geleide”* (Leiden: KITLV Uitgeverij, 2011); Gert Oostindie en Inge Klinkers, *Knellende Koninkrijksbanden: het Nederlandse*

- dekolonisatiebeleid in de Caraïben, 1940-2000 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2001); Jaap J. van Soest, *Olie als water: de Curaçaose economie in de eerste helft van de twintigste eeuw* (Zutphen: Walburg Pers, 1977); Jaap J. van Soest, *De stem van Curaçao: een inleiding tot de geschiedenis van de Curaçaose Eilandsraad* (Curaçao: Eilandgebied Curaçao, 1981); Peter Verton, *Politieke dynamiek en dekolonisatie: de Nederlandse Antillen tussen autonomie en onafhankelijkheid* (Alphen aan den Rijn: Samsom, 1977); Peter Verton, *Politieke macht in koloniale samenlevingen* (Curaçao: Universiteit van de Nederlandse Antillen, 1984); Peter Verton, "Politics and Government in Curaçao", in *The Dutch Caribbean: Prospects for Democracy*, red. Betty Sedoc-Dahlberg (New York: Gordon and Breach, 1990), 63–80.
- 10 Oostindie en Klinkers, *Knellende Koninkrijksbanden*, 9–16.
- 11 Oostindie, *Het paradijs overzee*, 146.
- 12 Verton, "Politics and Government in Curaçao", 65–66.
- 13 Gert Oostindie en Inge Klinkers, *Het koninkrijk in de Caraïben: een korte geschiedenis van het Nederlandse dekolonisatiebeleid in de Caraïben, 1940-2000* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2001), 50.
- 14 Hier wordt de definitie van Verton gevolgd, die de laat koloniale fase omschrijft als de fase die begint met het ter discussie stellen en het vervolgens daadwerkelijk veranderen van de relatie tussen koloniaal bestuur en gekoloniseerden. Dit startte op Curaçao in de jaren '30 en liep door tot eind jaren '60. Verton, *Politieke dynamiek en dekolonisatie*, 25, 43 ev. Van dekolonisatie met als eindpunt volledige soevereiniteit is overigens geen sprake geweest voor Curaçao en de Nederlandse Antillen; om die reden wordt de term 'postkoloniaal' in dit onderzoek spaarzaam gebruikt. Wel wordt deze gebruikt met betrekking tot de fase, net na afloop van de Tweede Wereldoorlog, waarin processen gericht op mogelijke dekolonisatie werden opgestart.
- 15 Van 1800 tot 1803 en opnieuw van 1807 tot 1816.
- 16 Leo Dalhuisen, Rose Mary Allen en Gilbert Casseres, *Geschiedenis van de Antillen* (Zutphen: Walburg Pers, 2009), 35–36.
- 17 Van Kol rapporteert voor 1815 een aandeel blanken van 21,7%, hetgeen in 1833 is teruggedrongen naar 17,3%. Het aandeel katholieken is volgens hem in 1902 86,4%. De Gaay Fortman geeft voor 1930 aan dat volgens officiële statistieken 93% van de Curaçaose bevolking katholiek zou zijn, terwijl zijn berekening uitkomt op 81%. Hartog geeft voor 1942 een aandeel RK van 84%. Henri H. van Kol, *Naar de Antillen en Venezuela* (Leiden: A.W. Sijthoff, 1904), 348–349 en 375; B. de Gaay Fortman, "Bevolkingscijfers van Curaçao", *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids* 18, nr. 1 (1937): 59, doi:10.1163/22134360-90000817; Johan Hartog, "De Godsdiensten in Curaçao", *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids* 28, nr. 1 (1 januari 1947): 6, doi:10.1163/22134360-90000323.

- 18 Brada, *Kerkgeschiedenis Antillen*. Dit is een belangrijke bron voor de
oudere geschiedenis, omdat pastoor Menno Brada deze studie heeft
opgesteld overwegend op basis van archivalia uit het bisschoppelijk
19 paleis in Willemstad, dat in 1969 geheel door brand verwoest werd.
20 Ibid., 24.
21 Ibid., 45.
Allen, *Di ki manera*, 94. Niewindt richtte zich op een christelijke leef-
wijze in de persoonlijke sfeer, maar via onderwijs ook op de gewenste
houding van de Afro-Curaçaoënaars ten aanzien van hun gezags-
dragers. Voor een levensschets zie: Gerardus J.M. Dahlhaus,
Monseigneur Martinus Joannes Niewindt: eerste Apostolisch Vicaris
van Curaçao: een levensschets 27 aug. 1824-12 jan. 1860 (Willemstad,
Curaçao, 1924).
22 Allen, *Di ki manera*, 170.
23 René A Römer, *De Curaçaose samenleving* (Curaçao: Amigoe, 1999), 36.
24 Harry Hoetink, *Het patroon van de oude Curaçaose samenleving*,
heruitgave met nieuw voorwoord (Amsterdam: S. Emmering, 1987), 1-
8 en 157.
25 De Bataafsche Petroleum Maatschappij N.V. is opgericht op 20 mei
1915, het jaar waarin besloten was een raffinaderij te bouwen op
Curaçao voor het verwerken van de net ontdekte oliebronnen in
Venezuela. Op 13 januari 1917 gingen haar aandelen over op de
Curaçaosche Petroleum Maatschappij N.V. in Den Haag, die later, op 9
maart 1925 de Curaçao Petroleum Industrie Maatschappij N.V. werd.
Op 1 januari 1967 werden de verkoop en distributie overgenomen door
Shell Nederlandse Antillen. Shell heeft haar aandeel in 1985 verkocht
aan de Curaçaose overheid; sindsdien is de exploitatie in handen van
het Venezolaanse PDVSA.
26 Soest, *Olie als water*, 654. De bevolking groeide van 33.677 in 1915 naar
55.463 in 1935 en 118.858 in 1955.
27 Edward Dew, "The Dutch Caribbean: Studies in the Fragmentation of a
Political Culture", in *Modern Political Culture in the Caribbean*,
red. Holger Henke en Fred Reno (Kingston, Jamaica: University of the
West Indies Press, 2003), 386. Met verwijzing naar onder andere Van
Soest schetst Dew hier hoe de positie van assertieve migranten wezen-
lijk werd tegengewerkt door zowel de raffinaderij als het koloniale
bestuur, dat niet schroomde om brutale arbeiders van het eiland te ver-
wijderen.
28 James Schrils, *Een democratie in gevaar: een verslag van de situatie op*
Curaçao tot 1987 (Assen: Van Gorcum, 1990), 42.
29 Ibid.
30 Soest, *De stem van Curaçao*, 113-15.
31 Verton, *Politieke dynamiek en dekolonisatie*, 43.
32 Verton, "Politics and Government in Curaçao", 67.

- 33 René A Römer, "Klasse, kleur en kansen", in *Dromen en littekens: dertig jaar na de Curaçaose revolte, 30 mei 1969*, red. Gert Oostindie (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999), 318. Zie voor een analyse ook: Adriaan M. Moen, "Oorzaken van de werkloosheid op de Antillen", in *Arbeidsmarkt en arbeidsmarktverhouding- en op de Nederlandse Antillen*, red. Macklenon F. Hasham (Willemstad, Curaçao: Universiteit van de Nederlandse Antillen, 1981), 18–28.
- 34 Verton, "Politics and Government in Curaçao," 74.
- 35 Gert Oostindie, red., *Dromen en littekens: dertig jaar na de Curaçaose revolte, 30 mei 1969* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999), 20–21.
- 36 Ibid.
- 37 Andrew Porter, "Religion, Missionary Enthusiasm and Empire", in *The Oxford History of the British Empire: Volume III: The Nineteenth Century*, red. Andrew Porter (Oxford University Press, 1999), 222–46.
- 38 Claude Prudhomme, "Les Missions Catholiques et la Colonisation Française Sous la IIIe République (1870-1940): Raison Missionnaire, Raison d'Etat et Régulation Romaine", *Social Sciences & Missions* 21, nr. 1 (juni 2008): 53–55, doi:10.1163/187489408X308028.
- 39 Marten Schalkwijk, *The Colonial State in the Caribbean: Structural Analysis and Changing Elite Networks in Suriname, 1650-1920* (Den Haag: Amrit, 2011), 312–16; Oostindie, *Het paradijs overzee*, 50–53, 60–67.
- 40 Oostindie, *Het paradijs overzee*, 60–67.
- 41 Jan Derix, *Brengers van de Boodschap: geschiedenis van de katholieke missionering vanuit Nederland van VOC tot Vaticanum II* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2009), 207–8.
- 42 Vefie Poels, "Pontifex missionum. Missiepausen in de periode van de Sacra Congregatio de Propaganda Fide (1622-1967)", in *De paus en de wereld: geschiedenis van een instituut*, red. F.W. Lantink en J. Koch (Amsterdam: Boom, 2012), 309; Rogier van Rossum, "Het katholieke denken over missie. Van het Eerste tot het Tweede Vaticaans Concilie", in *Gaan voor God: ideaal en praktijk van missie in historisch perspectief*, red. José Eijt en Hester Genefaas (Hilversum: Verloren, 1998), 22–23.
- 43 Soest, *De stem van Curaçao*, 27–30. In wetenschappelijke publicaties is tot dusver weinig stilgestaan bij het sociale effect van veranderingen als gevolg van de ethische politiek in De West. Luc Alofs, "Onderhorigheid en separatisme, koloniaal bestuur en lokale politiek op Aruba, 1816-1955" (PhD diss., Universiteit van Leiden, 2011), 13, <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/17992>.
- 44 Jan Bank, *Katholieken en de Indonesische revolutie* (Dieren: Bataafsche Leeuw, 1984), 26–27; Jan Roes, *Het groote missieuur, 1915-1940: op zoek naar de missiemotivatatie van de Nederlandse katholieken* (Bilthoven: Ambo, 1974), 89–94.

- 45 Gaay Fortman, "Bevolkingscijfers van Curaçao"; Bank, *Katholieken en de Indonesische revolutie*, 28. Voor Suriname is het percentage herleid uit data gegeven in: Joop Vernooij, *De regenboog is in ons huis: de kleurrijke geschiedenis van de r.k. kerk in Suriname* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2012), 62.
- 46 Willem Henri Alting von Geusau, *Neutraliteit der overheid in de Nederlandsche koloniën jegens godsdienstzaken* (Haarlem: Tjeenk Willink & zoon, 1917), 16.
- 47 Ibid. Alting von Geusau verwijst ook naar: *Algemeen Handelsblad*, 31 oktober 1917, Ochtend-editie, 7.
- 48 Lila Gobardhan-Rambocus, *Onderwijs als sleutel tot maatschappelijke vooruitgang: een taal- en onderwijsgeschiedenis van Suriname, 1651-1975* (Zutphen: Walburg Pers, 2001), 272–74. Zij doet verslag van de discussie die rond deze bezoldiging in de jaren '20 de kop op stak, en het onderzoek in Den Haag dat hierop volgde. Hieruit zou gebleken zijn dat de toekenning op arbitraire wijze plaatsvond.
- 49 Gerardus J.M. Dahlhaus, *De chronologische ontwikkeling en de staat van het bijzonder onderwijs in de kolonie Curaçao* (Nijmegen: Drukkerij De Gelderlander, 1917); Gijlswijk, *Gouden jubileum der Dominikaner missie op Curaçao W.I., 1870-1920*.
- 50 Dahlhaus, *De chronologische ontwikkeling en de staat van het bijzonder onderwijs in de kolonie Curaçao*; Dahlhaus, Monseigneur Martinus Joannes Niewindt.
- 51 Bijvoorbeeld bij de bespreking van een wijziging van de regeling in 1913 stelde Raadslid F.W.P. Winkel: 'Door middel van de preekstoel en de biecht worden vele kinderen naar de katholieke scholen getrokken, die anders wanneer de ouders absoluut vrij waren in hunne beslissing, de openbare school zouden bezoeken.' ANK, Gouvernementsarchief, Koloniaal Raad, Verslag 16 januari 1913, pag. 3.
- 52 Naar de 'gentlemen's agreement' wordt verwezen in "Zijne excellentie Dr. Piet A. Kasteel 50ste Nederlandse Gouverneur van Curaçao," *Amigoe di Curaçao*, 20 mei 1942. In Gert Oostindie, red., *De gouverneurs van de Nederlandse Antillen sinds 1815* (Leiden: KITLV Uitgeverij, 2011), 18. wordt gesteld dat dit beter zou passen bij de samenleving, gezien de meerderheid van katholieken. Ook is een verband gelegd met het conflict rond Procureur-Generaal Sassen, die in 1871 de eerste katholieke gouverneur van Curaçao wilde worden, maar gepasseerd werd, waarna er geprotesteerd zou zijn door een groep katholieken. Lampe echter trekt de 'verzetsdaad' van het volk in twijfel, aangezien er geen enkele emotionele band met Sassen zou hebben kunnen bestaan die dit risicovolle gedrag van de bevolking zou kunnen rechtvaardigen. Lampe, *Mission or Submission*, 183–84.
- 53 Smeulders, "Papiamentu en onderwijs", 64–91. Smeulders betoogt dat het een misvatting is om deze vernederlandsing enkel aan de wensen

- van de raffinaderij toe te schrijven; zij plaatst de opkomst van de 'eerste golf' eerder, namelijk kort na de eeuwwisseling.
- 54 Dit waren: *Amigoe di Curaçao* (1884), *La Cruz* (1900) en *La Union* (1922).
- 55 Wim Rutgers, "Schrijven is zilver, spreken is goud: oratuur, auratuur en literatuur van de Nederlandse Antillen en Aruba" (PhD diss., Universiteit Utrecht, 1994), 144.
- 56 P.P.M. de Marchena (1899-1968) was een buitenechtelijk kind van Abraham B. de Marchena, die pas in 1920 zijn vaderschap erkende. Bron: <https://www.wiewaswie.nl/personen-zoeken/zoeken/document/a2apersonid/91185473/srcid/23467427/oid/1>, geraadpleegd 16 september 2016.
- 57 P.P.M. de Marchena, *Ignorancia ó educando un pueblo* (Curaçao, 1929). Vertaling titel: onwetendheid of het onderwijzen van een volk.
- 58 Gebaseerd op de enige Antilliaanse katholieke annalen die zijn uitgegeven: W.J.L. van Rooy, *Annalen van Katholiek leven in de Nederlandse Antillen* (Willemstad, Curaçao: Boekcentrale Aguinas, 1953); Willibrord de Barbanson en W.R. Menkman, *Katholiek leven in de Nederlandse Antillen* (Willemstad, Curaçao: Boekcentrale Aquinas, 1962). Deze verhouding tussen kwekelingen en religieuzen in het onderwijs was in de jaren '30 en '40 naar schatting 50/50. Een statistiek voor 1915 noemt een aantal van 30 kwekelingen op 111 religieuzen, dat is 73% religieus. Anton van Oirschot, *De fraters van Zwijsen: 100 jaar fraters op de Nederlandse Antillen* (Zutphen: De Walburg Pers, 1986), 32 en 96.
- 59 "De missie van Curaçao," *Onze missiën in Oost- en West-Indië*, 1917, deel I, Afl. 1, 48.
- 60 Marit Monteiro, *Gods Predikers: Dominicanen in Nederland (1795-2000)* (Hilversum: Verloren, 2008), 163.
- 61 Brada, *Kerkgeschiedenis Antillen*, 60.
- 62 Poels, "Pontifex missionum", 309; Rossum, "Het katholieke denken over missie", 22.
- 63 Rossum, "Het katholieke denken over missie", 27.
- 64 Poels, "Pontifex missionum", 311.
- 65 Monteiro, *Gods Predikers*, 756-57. De verheffing tot Bisdom in 1958 had hier geen invloed op, zie hoofdstuk 4.
- 66 "De missie van Curaçao", 50.
- 67 Deze acht zijn de Dominicanen Van der Veen Zeppenfelt, Kranwinkel, Middelhoff en Josepa, en de seculiere priesters A. Ellis, Henriquez, Römer en W. Ellis. Valdemar Marcha, *Gods wijngaard in de West: de grondvesting, ontwikkeling en groei van het missiewerk van de Nederlandse missionarissen op de eilanden van de Nederlandse Antillen en Aruba* (Amsterdam: Carib Publishing, 2009), 470-523-690; R.H. Nooyen en J. van der Lee, *Isla de los Santos: honderd jaar paters*

- Dominicanen op de Nederlandse Antillen, 1870 -11 juli- 1970* (Willemstad, Curaçao, 1970), 122–45. Het door Valdemar Marcha in de bijlage geleverde overzicht is helaas niet consistent met de informatie in het hoofdstuk 'Antilliaanse en Arubaanse priesters die de missie heeft voortgebracht' in ditzelfde overzichtswerk. Overigens is de overzichtslijst van Marcha identiek aan die uit het herdenkingsboek *Isla de los Santos* uit 1970.
- 68 AFT, Antillen, Historie & Curiosa, 1965, Verslag Studiedagen over de opzet van ons diocesaan seminarie, 21 en 22 april 1965. Ook: KMM, Interview J.J.M. (Jan) Boex (1929), 14 april 1980. Boex was prefect van het seminarie in 1965 en stelt dat op de circa 80-88 studenten die het seminarie ooit had gehad, er slechts één 'de hoge studies' bereikte.
- 69 De Congregatie der Missie is opgericht door Vincent Depaul in Frankrijk in 1625. De leden worden Lazaristen genoemd naar hun eerste klooster in Parijs, het melaatsenhuis St. Lazare.
- 70 De term cultureel imperialisme heeft een plek in meerdere discoursen. Zie voor een korte samenvatting: Patrick Brantlinger, "Book review of 'Cultural Imperialism: A Critical Introduction,' by John Tomlinson", *Journal of American History* 79, nr. 4 (maart 1993): 1694–95. In de context van kolonialisme en globalisering is het concept vanaf de jaren '90 onder andere door Edward Said uitgewerkt. Edward W Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993).
- 71 De term transculturalisatie werd voor het eerst gebruikt door Fernando Ortiz in studie over Cuba: Fernando Ortiz en Bronislaw Malinowski, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación* (La Habana: Jesús Montero, 1940). Wanneer meerdere culturen in een samenleving samenkomen, kunnen culturele aspecten zowel gedeeld worden als verloren gaan. Transculturalisatie is het verschijnsel waarbij als gevolg hiervan zich een nieuwe lokale cultuur ontwikkelt.
- 72 Frederick Cooper en Ann Laura Stoler, "Introduction Tensions of Empire: Colonial Control and Visions of Rule", *American Ethnologist* 16, nr. 4 (1 november 1989): 609–21.
- 73 Tony Ballantyne, "Humanitarian Narratives: Knowledge and the Politics of Mission and Empire", *Social Sciences and Missions* 24, nr. 2 (2011): 235 ev.
- 74 Broek, *De kleur van mijn eiland*, 53–90; Rutgers, "Schrijven is zilver, spreken is goud".
- 75 Ballantyne, "Humanitarian Narratives", 234.
- 76 Allen, *Di ki manera*; Rosalia, *Tambú*.
- 77 Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), 132.
- 78 Steven Lukes, *Power: A Radical View*, Second edition (New York:

- Palgrave Macmillan, 2005); Steven Lukes, "Power and the Battle for Hearts and Minds", *Millennium - Journal of International Studies* 33, nr. 3 (juni 2005): 477–93, doi:doi: 10.1177/03058298050330031201.
- 79 Joseph S. Nye Jr., *Power in the Global Information Age: From Realism to Globalization* (Hoboken: Taylor and Francis, 2004).
- 80 Steven Lukes, "Power and the Battle for Hearts and Minds: On the Bluntness of Soft Power", in *Power in World Politics*, red. Felix Berenskoetter en Michael J. Williams (London: Routledge, 2007), 83–97.
- 81 Charles Tilly, "Domination, Resistance, Compliance... Discourse", *Sociological Forum* 6, nr. 3 (1 september 1991): 593–602.
- 82 Said, *Culture and Imperialism*, xii.
- 83 Said, *Culture and Imperialism*, 132.
- 84 Alejandro F. Paula, *From Objective to Subjective Social Barriers: A Historico-Philosophical Analysis of Certain Negative Attitudes among the Negroid Population of Curaçao* (Curaçao, 1967).
- 85 Andrew Porter, "'Cultural imperialism' and protestant missionary enterprise, 1780–1914", *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 25, nr. 3 (1997): 387, doi:10.1080/03086539708583005.
- 86 Tony Ballantyne, "Religion Difference, and the Limits of British Imperial History", *Victorian Studies* 47, nr. 3 (1 april 2005): 441–42, doi:10.2307/3830222.
- 87 Derix, *Brengers van de Boodschap*, 388–90. Bank, *Katholieken en de Indonesische revolutie*, 27.
- 88 Roes, *Het groote missieuur*, 1915–1940, 89–99.
- 89 Brian Stanley, *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Leicester, England: Apollos, 1990); Andrew Porter, "Religion, Missionary Enthusiasm and Empire," in *The Oxford History of the British Empire: Volume III: The Nineteenth Century*, by Wm Roger Louis, ed. Andrew Porter (Oxford University Press, 1999), 222–46.
- 90 Jeffrey Cox, *Imperial Fault Lines: Christianity and Colonial Power in India, 1818–1940* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002), 12; T. O. Beidelman, "Social Theory and the Study of Christian Missions in Africa", *Africa: Journal of the International African Institute* 44, nr. 3 (1 juli 1974): 5–6, doi:10.2307/1158391.
- 91 Cox, *Imperial Fault Lines*, 17.
- 92 Franklin W Knight, *The Caribbean: The Genesis of a Fragmented Nationalism* (New York: Oxford University Press, 1990), 276.
- 93 Ten aanzien van de Britse gebieden: Robert Buddan, "Universal Adult Suffrage in Jamaica and the Caribbean since 1944", *Social and Economic Studies* 53, nr. 4 (1 december 2004): 135–62.
- 94 Voor een korte schets van de vorming van de Nederlandse Antillen: Oostindie en Klinkers, *Het koninkrijk in de Caraïben*, 35–56.
- 95 Eric Williams, *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean*

- 1492-1969 (London: André Deutsch, 1971), 456.
- 96 Ibid., 459.
- 97 Ibid., 456.
- 98 Knight, *The Caribbean*, 315.
- 99 Schalkwijk, *The Colonial State in the Caribbean*, 344.
- 100 Bridget Brereton, *Race Relations in Colonial Trinidad, 1870-1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 85. Geciteerd in: Schalkwijk, *The Colonial State in the Caribbean*, 344.
- 101 Een overzicht van de ontwikkeling van het onderwijs in Suriname geeft: Gobardhan-Rambocus, *Onderwijs als sleutel tot maatschappelijke vooruitgang*.
- 102 Schalkwijk, *The Colonial State in the Caribbean*, 344-45.
- 103 Ibid., 357.
- 104 Vooralsnog zijn alleen referenties die wijzen op een structurele invoering in Cuba gevonden, niet in overige delen van het Caribisch gebied.
- 105 Frances Hagopian, red., *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2009), 22.
- 106 Ivan Vallier (1927-1974) publiceerde begin jaren 70 over de kerk in Latijns-Amerika. Door zijn jonge overlijden kon hij niet zelf voortbouwen op zijn onderzoek. Later werk van onder anderen Frances Hagopian en Daniel Levine doet dit wel. Daniel H. Levine, "The Future of Christianity in Latin America", *Journal of Latin American Studies* 41, nr. 01 (februari 2009): 121-145, doi:10.1017/S0022216X08005130; Hagopian, *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America*.
- 107 Hagopian, *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America*, 24-25.
- 108 Ivan Vallier, *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America*. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970), 8; Samuel Escobar, "It's Your Turn, Young Ones - Make Me Proud! Evangelical Mission in Latin America and Beyond", in *The Reshaping of Mission in Latin America*, red. Miguel Alvarez (Oxford, England: Regnum Books International, 2015), 19.
- 109 Vallier, *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America*.
- 110 Hagopian, *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America*, 440-41.
- 111 Ibid., 444.
- 112 Vernooij, *De regenboog is in ons huis*, 62.
- 113 Schalkwijk, *The Colonial State in the Caribbean*, 355.
- 114 Ibid., 357.
- 115 Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993).
- 116 Ibid., 107.

- 117 Eva Abraham-van der Mark, *Van je familie moet je het hebben: Curaçaose verwantschappen* (Zutphen: Walburg Pers, 2013), 76.
- 118 Charles P. do Rego, *The Portuguese Immigrant in Curaçao: Immigration, Participation and Integration in the 20th Century* (Willemstad, Curaçao: LACS, Latin American & Caribbean Studies, 2012), 114–15.
- 119 Wet nadere regelen omtrent nationaliteit en ingezetenschap 1951 (PB 1952, 36).
- 120 Engin F. Isin, "Citizenship after Orientalism: an unfinished project", *Citizenship Studies* 16, nr. 5–6 (2012): 563–72.
- 121 Ibid., 568.
- 122 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1963), 197.
- 123 Gesprek directeur RK Centraal Schoolbestuur, mevrouw L. Van Lamoen-Garmers, 18 april 2013.
- 124 Vanaf 1984 is door een commissie gewerkt aan een geüniformeerde spelling van het Papiamentu. Deze is voor de Nederlandse Antillen in 2007 geformaliseerd in het Landsbesluit schrijfwijze Papiamentu en Nederlands, onderdeel van de Landsverordening officiële talen (P.B. 2007, no. 20). Dit verklaart de substantiële inconsistenties in spelling.

HOOFDSTUK 2 De samenleving moderniseert: 1915-1936

- 125 'Unskilled labour can be found in any quantity', aldus Jansen in zijn eindrapport. Soest, *Olie als water*, 176.
- 126 Deze zogeheten *paga tera* overeenkomsten hielden in dat de arbeider kon blijven wonen op een stukje pachtgrond. De huur hiervoor diende in natura - dus in een deel van de oogst - te worden voldaan. Echt vrij om een reguliere baan in de stad aan te nemen was deze landarbeider feitelijk niet, hetgeen problematisch was aangezien de inkomsten van de pachtgrond laag en onregelmatig waren. Römer, *De Curaçaose samenleving*, 31–32. Soest, *Olie als water*, 158.
- 127 Koloniaal Verslag 1915. III Curaçao, sectie A.
- 128 Hoetink, *Het patroon van de oude Curaçaose samenleving*.
- 129 Oostindie, Gert. "Hoetink en de oude samenleving," *Antilliaans Dagblad*, 3 april 2012. Oostindie reageert hier op het journalistieke werk van Els Langenfeld, waarin zij op basis van uitvoerig archiefonderzoek tot dezelfde conclusie kwam. Hij verwijst naar Hoetinks voorwoord bij de heruitgave van zijn proefschrift uit 1958, waarin hij ook zelf de sociale fluïditeit in de oude samenleving bevestigde.
- 130 Hoetink, *Het patroon van de oude Curaçaose samenleving*, 81–83.
- 131 Dekker, *Curaçao zonder/met Shell*, 31–44.
- 132 Léon Weeber en Ieteke Witteveen, *Banda Bou: Alma di Kòrsou*.

- Kultura I desaroyo den añanan 60 pa 90 di siglo binti* (Curaçao: 7000 Printing & Publishing, 2010), 32.
- 133 Annemarie Kasteel, "De staatkundige ontwikkeling der Nederlandse Antillen" (PhD diss., Universiteit van Leiden, 1956), 14.
- 134 Notulen 1920-21, No.3, 8 juni 1920, 1: Notulen 1921-22, No. 10, 23 november 1921, 39-43. Beschouwing in: Moises F. da Costa Gomez, "Het wetgevend orgaan van Curaçao. Samenstelling en bevoegdheid bezien in het kader van de Nederlandsche koloniale politiek" (PhD diss., Universiteit van Amsterdam, 1935), 140 ev; Geciteerd in: Kasteel, "De staatkundige ontwikkeling der Nederlandse Antillen", 37.
- 135 Kasteel, "De staatkundige ontwikkeling der Nederlandse Antillen", 25.
- 136 De Nederlandse koloniën in Azië hadden aparte wet- en regelgeving.
- 137 Kasteel, "De staatkundige ontwikkeling der Nederlandse Antillen", 24.
- 138 Term uit de Britse sociale geschiedenis, bekend geworden door de gelijknamige publicaties van John Burke, met hierin opgenomen de families die dusdanig vermogend waren dat zij van hun renteopbrengst konden leven.
- 139 Aart G. Broek, *De geschiedenis van de politie op de Nederlands-Caribische eilanden, 1839-2010: geboeid door macht en onmacht* (Amsterdam; Leiden: Boom, 2011), 60.
- 140 Oostindie, *Gouverneurs*, 149-53; Broek, *De geschiedenis van de politie*, 79.
- 141 NA, Ministerie van Koloniën: Openbaar Verbaal, nummer toegang 2.10.36.04, inventaris nummer 2672.
- 142 Het verzoek is zeer opmerkelijk; in de jaren '20 stond de poenale sanctie in Den Haag al ter discussie. Zelfs met betrekking tot gebieden waar grote economische belangen met de sanctie gemoeid waren, zoals op Sumatra, werd de afwijking van de trias politica als ongewenst beschouwd, met name omdat men hiermee internationaal onder vuur kwam te liggen. Margo Groenewoud, 'Towards the Abolition of Penal Sanctions in Dutch Colonial Labour Legislation: An International Perspective,' *Itinerario: Bulletin of the Leyden Centre for the History of European Expansion* Itinerario 19, no. 2 (1995): 72-90.
- 143 Soest, *Olie als water*, 244.
- 144 Ibid., 245.
- 145 Op het hoogtepunt van haar arbeidspopulatie, eind 1929, werden door de Curaçaosche Petroleum Industrie Maatschappij CPIM ruim 10.000 werknemers geregistreerd. Slechts 1765 werknemers, dat is 16,2%, waren oorspronkelijk afkomstig van Curaçao. Ibid., 247.
- 146 Ibid., 304.
- 147 Ook eerder had de Koloniale Raad een 'gast'. Tussen 1901 en 1918 had pastoor Wahlen als redacteur van de katholieke *Amigoe* 'een tafeltje' gekregen in de raad, waar hij volgens historicus Johan Hartog een veel geraadpleegde gast was. Hartog interpreteerde dit als karakteriserend voor de gemoedelijkheid van de omgang met elkaar op het eiland aan

- het begin van de twintigste eeuw. Johan Hartog, "Eerste redacteur," *Amigoe di Curaçao*, 5 januari 1965.
- 148 Soest, *Olie als water*, 304.
- 149 Ibid., 307–8.
- 150 Rosemarijn Hoefte, *Suriname in the Long Twentieth Century: Domination, Contestation, Globalization*, 2014, 71.
- 151 Rosalia, *Tambú*; Carlton John Turner, "Self-Negation Within African Caribbean Christianity: Towards an Understanding of Junkanoo and Its Significance for Christian Praxis Within Contemporary Bahamian Society", *Black Theology: An International Journal* 11, nr. 1 (april 2013): 5–30, doi:10.1179/17431670X13A.0000000002.
- 152 Rosalia, *Tambú*. Voor een overzicht zie ook: Nanette de Jong, *Tambú: Curaçao's African-Caribbean Ritual and the Politics of Memory* (Bloomington: Indiana University Press, 2012), 65–66.
- 153 Karakteristiek is het opzweepende ritme van de trommel ondersteund door instrumenten die een oorsprong hadden in de land- en tuinbouw, zoals de chapi: de metalen kop van de schoffel. Het lied wordt voorzien van veelal prikkelende, maatschappijkritische teksten, waarbij solozang wordt afgewisseld door pakkende samenzang. Jong, *Tambú*, 30–32.
- 154 Lei di pastor (papiamentu): letterlijk: wet van de pastoor.
- 155 Rosalia, *Tambú*, 202–3.
- 156 Ibid., 144–45.
- 157 ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 135.
- 158 Blijkens een gedrukte, niet gedateerde dankbrief "Aan de jongens en meisjes die ijverden voor de missie van Curaçao", gevonden in ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 135. Het bedrag komt overeen met dat genoemd in Latour, *Geschiedenis der missie van Curaçao*, 125.
- 159 'Death by starvation because of four years of crop failure faces the 65,000 inhabitants of Curaçao Island in the Dutch West Indies', luidde de aanhef van een artikel dat op 4 september 1915 verschenen was in zowel de *Tampa Morning Tribune* als in de *New York Herald*. 'The suffering in my diocese is fully as terrible as in the warstricken countries of Europe'. [...] 'The bishop said that 50,000 negroes, 15,000 Indians and more than 3,000 Hollanders were in distress'. Ook in de Nederlandse kranten bleken vergelijkbare berichten terecht gekomen, onder andere via pater Poeis, die in de katholieke pers het bericht verspreid had dat 'de mensen hier wegens honger en gebrek naar het graf gedragen worden'. Alle fragmenten geciteerd in: "Onze Begrooting in de Tweede Kamer," *Amigoe di Curaçao*, 5 februari 1916.
- 160 Deze steun uit de Verenigde Staten begon met de reizen die pastoor Frie eind negentiende eeuw. Zie: C.G. en A.H. Frie, *Wat "niets" is maar "iets" worden kan: een verhaal uit het missie-leven in West-Indië* ('s-Hertogenbosch: Maatschappij de Katholieke Illustratie, 1889). Ook: PAOD, 8821 (transcript)/ 10200 Kroniek van het vicariaat 1869-1950, p.

25. PAOD, 10101 bevat een brief gedateerd 21 juli 1924 met verwijzingen. Tevens: PAOD, 8847, Brieven van de Vicaris F. Luyckx, brief gedateerd 17 mei 1923, waarin aangegeven wordt dat Vuylsteke 'veel geld heeft verdiend' aan deze Amerikaanse intenties. Tijdens een latere reis naar de Verenigde Staten kreeg pastoor Frie een op zijn naam uitgeschreven cheque mee van S.E.L. Maduro & Sons ter waarde van \$215, die hij kon verzilveren in New York. Deze cheque overigens, uitgeschreven op 25 januari 1900, is nooit verzilverd maar werd aangetroffen in het archief, in: PAOD, 10154.
- 161 PAOD, 8847, brief gedateerd 17 mei 1923.
- 162 Ibid.
- 163 Zie tabel 1 in de bijlage 'Tabellen en trends'.
- 164 APF, Nova Series, vol. 670. 1919-1920. Brief Kardinaal van Rossum gedateerd 20 februari 1920: f. 285. Antwoord Theissling gedateerd 29 februari 1920: f 287-288.
- 165 ANK, Overheidsdossiers, inv. 29.31, Benoemingen RK Geestelijken. Het oudste document hierover dateert van 2 januari 1851 en betreft een uitkering aan Kapelaan Van Leest van 1.500 gulden. Zie ook ANK, Overheidsdossiers, inv. 39.36: Regeling RK-geestelijken. Gerefereerd wordt aan KB 25 november 1858, no. 66, waarin het aantal RK Geestelijken in de tweede rang is verhoogd naar twaalf.
- 166 ANK, Overheidsdossiers, inv. 29:36, brief gedateerd 17 januari 1931.
- 167 PAOD, 8847, bijvoorbeeld in de brief van 17 mei 1923. Idem de brieven van de Zusters van Schijndel, ZLS, 1885 en 1886. In het interview met frater Franciscus, KMM, Interview N. (Franciscus) v. Dieten (1899), 10 maart 1980, drukt hij zich genuanceerd uit: 'Na de Tweede Wereldoorlog, toen werd het heel goed financieel. Daarvoor niet hoor, maar we kwamen niks tekort. Er was geen weelde, maar je was tevreden hè'.
- 168 PAOD, 8847, brief gedateerd 9 december 1923.
- 169 Vefie Poels, "Nederlandse missiegeschiedenis. Inleiding bij de presentatie van het boek: Brengers van de Boodschap van Jan Derix" (Presentatie van het boek: Brengers van de Boodschap van Jan Derix, Soesterberg, 2009), geraadpleegd 1 mei 2017. Beschikbaar via: http://www.ru.nl/publish/pages/515571/janderix_nederlandse-missiegeschiedenisinleiding23okt2009b.pdf.
- 170 Voor de legaten zie ANK, Notariële protocollen, Eduard Salomon Lansberg, inv. 372-397. Het vicariaat was een vaste klant bij de notaris. Voor de investeringen zie met name PAOD, 8853 Correspondentie Vicaris met Syndicus 1919-1940 en 1945-1946.
- 171 PAOD, 8853. De correspondentie laat een snelle aanwas van het kapitaal zien. In 1919 rapporteert de syndicus een uitstaand kapitaal van fl. 13.985,26. Dit was in 1922 toegenomen tot fl 41.543,56. Aanvankelijk werd belegd in 'Russen', tot deze niet meer goed uitbetaalden. Ook werd belegd in de Rotterdamse firma's Lever Zeep en Muller en co.

- 172 APF, Nova Series, vol. 839. 1923-1925, f 483-514. Brief gedateerd 4 december 1923 van Kardinaal van Rossum, naar aanleiding van een door de missie ingevuld vragenformulier.
- 173 Artikel I sub c. Getekend contract november / december 1925, in: PAOD, 1683.
- 174 Monteiro, *Gods Predikers*, 337-38.
- 175 ZLS, 1885, Correspondentie Santa Rosa aan het Moederhuis 1920-1928. Met name de brief van 20 april 1928 gaat uitvoerig in op de boekhouding, de afdracht en investeringen. In de brief van 20 mei 1928 wordt ingegaan op de naderende nieuwe bekostiging, die voor het bisdom als gevolg zal hebben dat zij financieel in een comfortabele positie komt.
- 176 AFT, Antillen, Historie & curiosa, 1921-1942, conceptcontract 1934 en wijziging 1937.
- 177 Zie een verwijzing in een brief van Moeder-Overste Théophane gedateerd 29 januari 1921. In ZMR 3014.
- 178 In 1937 deed apostolisch vicaris Verriet een voorstel aan deze congregaties om 10% van de salarisinkomsten af te dragen, hetgeen resoluut werd afgewezen. AFT, Antillen, Historie & curiosa, 1921-1942. Hierin het verzoek van de apostolisch vicaris van Curaçao Mgr. Verriet gedateerd 25 augustus 1937, waarin hij zich baseerde op de Instructio van Kardinaal van Rossum van de Propaganda Fide uit 1929, volgens welke feitelijk alle subsidies van de burgerlijke overheid aan de kerkelijke overheid toe zouden komen. In de repliek van 29 september 1937 veegde de Generale Raad van de Congregatie uit Tilburg de vloer aan met de argumentatie van Verriet en sprak een diep gevoel van teleurstelling uit.
- 179 Handelingen der Staten-Generaal, Tweede Kamer, Bijlagen. 1919-1920. Memorie van toelichting, 373-4.
- 180 Ibid. Ook: NA, Ministerie van Koloniën: Openbaar Verbaal, 1901-1952, nummer toegang 2.10.36.04, inventarisnummer 2084.
- 181 NA, Koloniën / Openbaar Verbaal, 2.10.36.04, inv.nr. 2084.
- 182 Alofs, "Onderhorigheid en separatisme", 161.
- 183 Oostindie, *Gouverneurs*, 139.
- 184 *Amigoe di Curaçao*, 15 oktober 1927.
- 185 Handelingen der Staten-Generaal, Tweede Kamer, Bijlagen. 1927-1928. Memorie van Antwoord, 3-7.
- 186 ANK, Gouvernementsarchief, 3680 Geheime stukken van de gouverneur 1928, brief gedateerd 8 februari 1928.
- 187 Handelingen der Staten-Generaal. 1926-1927. Eerste Kamer, Memorie van Antwoord bij het Eindverslag over het ontwerp van wet tot vaststelling van de Curaçaose begroting voor het dienstjaar 1927, 846.
- 188 ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 135 Brief Van Breda aan Mgr. Vuylsteke gedateerd 2 januari 1928.
- 189 ZLS, 1885 Correspondentie tussen het hoofdbestuur van de congregatie

- en de zusters op Curaçao 1920-1928, 7 augustus 1928.
- 190 PAOD, 8821, Kroniek van het vicariaat van de Antillen, transcript, 1869-1950. Verslag van 30 november 1927.
- 191 Ook: Handelingen der Staten-Generaal, Tweede Kamer, Bijlagen. 1927-1928. Memorie van Antwoord, pagina 25. En: Oostindie, *Gouverneurs*, 139.
- 192 ANK, Gouvernementsarchief, 3680 Geheime stukken van de gouverneur 1928, brief gedateerd 22 juni 1928.
- 193 PAOD, 1885 Correspondentie 1920-1928, 2 augustus 1920.
- 194 PAOD, 1885 Correspondentie 1920-1928, 9 januari 1928.
- 195 ANK, Overheid, 27.2, Huisonderwijs dames Conn 1887-1926.
- 196 De discussie op Curaçao over de taalkeuze in het onderwijs was niet nieuw. Deze werd al vanaf het begin van de twintigste eeuw in een steeds breder maatschappelijk verband gevoerd. Een belangrijke impuls voor deze discussie vormde de oprichting in 1903 van de Groep Nederlandse Antillen van het Algemeen Nederlands Verbond. Een anoniem artikel dat in 1906 in het tijdschrift *Neerlandia* verscheen onder de titel 'Het verval van Curaçao' wond er geen doekjes om: 'Zoolang de Curaçaose geestelijkheid aldaar haar dieptreurige richting in haar taalonderwijs blijft handhaven en haar groote goede macht stelselmatig misbruikt, met dit volk in onbeschaafde afzondering te doemen, is er niet veel hoop tot verandering in die vervreemding van den Curaçaoënaar tegenover Nederland en zoolang Curaçao onder zulk slecht betaald en onvolledig bestuur staat, niet veel kans tot opheffing der bevolking uit haar achterlijken levensstandaard en landbouw'. Geciteerd in: Smeulders, "Papiamentu en onderwijs", 161.
- 197 Halverwege de negentiende eeuw waren de eerste studies van de taal tot ontwikkeling gebracht, met name door pastoor J.J. Putman van Santa Rosa. Putman verbleef van 1837 tot 1853 op Curaçao en speelde daar een belangrijke rol in de ontwikkeling van het onderwijs. Wim Rutgers e.a., *Jacobus Putman. Godsdienst, taal en onderwijs op Curaçao in de negentiende eeuw* (Curaçao: FPI en University of Curaçao, 2016). De eerste Dominicaanse bisschop op de Antillen, Monseigneur Van Ewijk, publiceerde vier jaar na zijn aankomst op het eiland een Papiamentse grammatica en een jaar later, in 1875, een Nederlands-Papiamentu-Spaans woordenboek. In de jaren daarna volgden vele nieuwe publicaties, zowel van godsdienstig als van taalkundig belang.
- 198 PAOD, 1683, contract 1925.
- 199 Zie de behandeling van de Begroting 1930 en de reacties in de pers in *Amigoe di Curaçao*, 7 december 1929 en *Amigoe di Curaçao*, 28 december 1929.
- 200 *Amigoe di Curaçao*, 24 december 1931.
- 201 ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 142. Brief van de gouverneur van Curaçao B. van Slobbe aan monseigneur P.J. Verriet, gedateerd 21 januari 1932.
- 202 Ibid.

- 203 Schatting gebaseerd op een combinatie van gegevens uit de Koloniale
Verslagen en de analyse van het lidmaatschap van de RK Volksbond
door Chris van de Woestijne. Chris van de Woestijne, "Op het smalle
pad tussen macht en afhankelijkheid", in *Kerkwandel en lekenhandel:
de rooms-katholieke kerk op Curaçao*, red. Barbara Boudewijnse (Amster-
dam: Het Spinhuis, 1992), 55–73.
- 204 Monteiro, *Gods Predikers*, 332–33; Paula, *From Objective to Subjective
Social Barriers*, 47–49.
- 205 Handelingen der Staten-Generaal. Eerste Kamer. Vaststelling van de
Curaçaose begroting voor 1928, 861.
- 206 Onderwijsverordening 1935 (PB 1935 no. 43). Zie ook: Oirschot, *De
fraters van Zwijsen*, 89.
- 207 ZLS, 1888, Correspondentie tussen het hoofdbestuur van de congregatie
en de zusters op Curaçao 1932-1934, brief gedateerd 14 september 1934.
- 208 AFT, Antillen, Brieven 1847-1933, Brief Fr. Radulphus aan 'mon-
seigneur' gedateerd 17 sept 1932, geschreven vanuit Breda (transcript).
- 209 AFT, Antillen, Brieven 1847-1933, Brief apostolisch vicaris Verriet aan de
gouverneur van Curaçao gedateerd okt 1932 (transcript).
- 210 *Amigoe di Curaçao*, 27 mei 1933.
- 211 Ibid.
- 212 "Koloniale Raad. Dinsdag 18 December," *Amigoe di Curaçao*, 22
december 1934. Het artikel 180 waar Bichon aan refereerde luidde in
zijn oorspronkelijke vorm in 1865: 'Zooveel de middelen gedoogen,
zorgt de overheid, dat het lager onderwijs de verkryging der allereerste
kundigheden onder het bereik brenge ook der onvermogenen. Zij doet
dit door ondersteuning van bijzondere of oprigting van openbare
scholen'.
- 213 ZLS, 1888, Correspondentie tussen het hoofdbestuur van de congregatie
en de zusters op Curaçao 1932-1934, brief gedateerd 27 december 1934.
Zie ook *Amigoe di Curaçao*, 22 december 1934, voorstel Sprockel.
- 214 *Amigoe di Curaçao*, 22 december 1934.
- 215 In 1951 zou J.H. Sprockel als minister verantwoordelijk zijn voor de
opheffing van het verschil tussen A en B-scholen per 1 september 1953.
Zie *Amigoe di Curaçao* 23 november 1951.
- 216 Amado Römer, *Kòrsou den siglo XX: desaroyo di un pueblo òf tragedia?*
(Kòrsou, 1997), 7–8.
- 217 Harry Hoetink, *De gespleten samenleving in het Caribisch gebied*
(Assen: Royal Van Gorcum, 1962), 195.
- 218 Linda M. Rupert, *Roots of Our Future: A Commercial History of
Curaçao* (Curaçao, Netherlands Antilles: Curaçao Chamber of
Commerce & Industry, 1999), 233.
- 219 Isaac S. Emmanuel en Suzanne A. Emmanuel, *History of the Jews of the
Netherlands Antilles*. 1: History (Cincinnati, Ohio: American Jewish
Archives, 1970), 484.

- 220 Maximiliaan Scriwanek, Padre de los Pobres. “*Vader van de Armen*”. *Elias. S.I. Maduro-Weldadigheidsfonds (1911-2012)* (Curaçao: Maduro Holding NV., 2013), 28.
- 221 ANK, Notariële protocollen, Eduard Salomon Lansberg, inv. 372-397, 12 januari 1927.
- 222 “Berichten uit de Kolonie. Loffelijk geschenk,” *Amigoe di Curaçao*, 24 april 1926. Bij de opening werd opnieuw de firma in de krant bedankt. “Nieuwe kerk van Wishi,” *Amigoe di Curaçao*, 21 februari 1932.
- 223 APF, Nova Series, vol. 935b. 1927-1928. Aanvraag Vuylsteke gedateerd 19 januari 1927 (f 443-445) en opvolging gedateerd 23 maart 1927 (f 454-462, 513) Brief van Kardinaal van Rossum aan Vuylsteke in ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 135.
- 224 APF, Nova Series, vol. 935b. 1927-1928, (f 454-462, 513).
- 225 Mongui’s enige dochter Ena Dankmeijer-Maduro (1920-2016) was niet op de hoogte van de ondersteuning die haar vader of de firma gaf aan de katholieke kerk, noch van de pauselijke medaille. Bij de zoektocht en het doen van navraag zijn de manager van Mongui Maduro Museum and Library, Esther van Haaren-Hart, en Ron Gomes Casseres, voorzitter van de Mongui Maduro Foundation, zeer behulpzaam geweest.
- 226 “1837 S.E.L. Maduro & Sons 1937,” *Amigoe di Curaçao*, 23 januari 1937. Deze tekst is van Johan Hartog. Zie ook: Johan Hartog, *Het verhaal der Maduro’s en foto-album van Curaçao 1837-1962* (Oranjestad, Aruba: De Wit, 1962), 99.
- 227 De meeste Syriërs waren islamitisch, maar de groep bevatte ook katholieken.
- 228 Soest, *Olie als water*, 328–29.
- 229 ANK, Kerkelijke archieven, parochie Sta Ana, brief Salim Aun namens de Sociedad gedateerd 20 december 1912.
- 230 Nel Casimiri, “Mgr. Verriet stuurde kerk in richting van het sociale,” *Amigoe di Curaçao*, 22 december 1994.
- 231 Broek, *De kleur van mijn eiland*, 56; Chris van de Woestijne, “Een analyse van de Roomsche Katholieke Curaçaosche Volksbond”, in *Kerk en maatschappij op Curaçao*, red. Armando Lampe, 1991, 61–91.
- 232 Broek, “The Rise of a Caribbean Island’s Literature”, 190.
- 233 Gebaseerd op een ledental van R.K. Volksbond, dat in 1935 circa 3.000 bedroeg. Monteiro, *Gods Predikers*, 334.
- 234 Soest, *Olie als water*, 189–190. Rapport van Jansen aan BPM gedateerd 15 mei 1916.
- 235 Soest, *Olie als water*, 189–190. Rapport 15 mei 1916.
- 236 Monteiro, *Gods Predikers*, 333–34. Monteiro spreekt hier van concessies die gedaan werden aan de pure arbeidersbelangen, als direct gevolg van de samenwerking tussen overheid en kerk.
- 237 Notulen Raad van Bestuur BPM 19 juni 1925. Soest, *Olie als water*, 242.
- 238 ANK, Collectie Vicariaat der Dominicanen, 135 Correspondentie aan

Mgr. Vuylsteke. Bastet meldde dit in een als vertrouwelijk geclassificeerde brief, maar dat de kapel er zou komen is dan al een maand eerder, op 23 mei 1925, met een kort bericht in *Amigoe di Curaçao* wereldkundig gemaakt.

239 *Amigoe di Curaçao*, 23 mei 1925.

240 ANK, Kerkelijke Archieven, Parochie Santa Ana, inv. 16.

241 Helemaal vlekkeloos liep deze samenwerking echter niet. De raffi naderij betaalde haar bijdrage aan de bouw in natura met de inzet van bouwlieden van de raffinaderij. Toen de druk op de CPIM-arbeiders toenam om in de eigen onderneming bouwprojecten uit te voeren, werd direct en tot grote irritatie van het vicariaat besloten om de bouwactiviteit in Grootkwartier te staken, waardoor de school niet op tijd kon openen. ZLS, 1885, Correspondentie hoofdbestuur congregatie en de zusters op Curaçao 1920-1928, diverse brieven oktober-november 1928.

242 ANK, Collectie Vicariaat der Dominicanen, 135 Correspondentie aan Mgr. Vuylsteke.

243 Soest, *Olie als water*, 245.

244 Monseigneur Vuylsteke moest daar op Aruba, in tegenstelling tot op Curaçao, wel zelf de grond voor aankopen. *Amigoe di Curaçao*, 9 juli 1927.

245 Lukes, *Power*, 28.

246 Een standorganisatie gericht op de algemene verheffing van de arbeidersklasse en het behartigen van haar 'zedelijke' belangen.

247 Römer, *De Curaçaose samenleving*, 53.

248 Letterlijk schreef *Voz di Pueblo*: 'De geheele fout van den Bond [Volksbond] is dat hij niet begrijpen kan dat de arbeiders volstrekt geen recht hadden om een ander loon te eisen'. Geciteerd in: *Ibid.*, 54.

249 Broek, *De geschiedenis van de politie*, 74.

250 KMM, Interview zuster Jeanne d'Arc (1891), 29 oktober en 19 november 1977.

251 KMM, Interview zuster Brigida (1907), 17 maart 1979.

252 ZLS, 2033 Brief van frater Aurelianus Vinken houdende een beschrijving van Curaçao, 1920. Ook ZLS, 1888, brief 30 december 1932.

253 Gegevens ontleend uit het Koloniaal Verslag over dat jaar.

254 Interview Jeanne Henriquez, 29 mei 2015.

255 KMM, Interview zuster Jeanne d'Arc (1891), 29 oktober en 19 november 1977.

256 ANK, Kerkelijke Archieven, parochie Santa Rosa, Kroniek 1918-1942, inv. 15. Oprichting op 14 mei 1928, daling aantal leden staat genoteerd op 21 april 1930 en de duiding van het wegblijven op 14 december 1930.

257 KMM, Interview zuster Jeanne d'Arc (1891), 29 oktober en 19 november 1977.

258 Krachtens artikel 2335 uit de Codex Iuris Canonici 1917.

259 KMM, Interview zuster Jeanne d'Arc (1891), 29 oktober en 19 november 1977.

- 260 ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 135. Correspondentie met Mgr. Vuylsteke. Hierin bevindt zich de verklaring van Reinier Martijn, 65 jaar oud, gedateerd 11 mei 1915. Het voorgedrukte 'Protestant' is doorgehaald, ernaast staat handgeschreven 'Maçonneria'.
- 261 ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 142, Diverse.
- 262 Eva Abraham-van der Mark, "Yu'i mama: enkele facetten van gezinsstructuur op Curaçao" (PhD diss., Universiteit van Amsterdam, 1969), 30.
- 263 Woestijne, "Een analyse van de Rooms-katholieke Curaçaosche Volksbond", 77–78.
- 264 Abraham-van der Mark, "Yu'i mama", 31.
- 265 Ibid.
- 266 Jules de Palm, *Kinderen van de fraters* (Amsterdam: Bezige Bij, 1986), 194–95.
- 267 Interview Serapio Pinedo (1922), 19 februari 2016. Wegens een technische fout is de opname van dit interview verloren gegaan, waardoor ik alleen kan parafraseren op basis van aantekeningen. Het interview is afgenomen in het bijzijn van Maryluska Nisbet, voor wie Papiamentu de moedertaal is en die de uitwerking van het interview heeft gecontroleerd.
- 268 Het St. Vincentiuscollege was opgericht in 1892 als een volksschool voor de jongeren van Otrobanda. Vanaf de Onderwijsverordening 1907 werd deze school aangemerkt als een *skol por nada*, en in 1922 als een 'B school.'
- 269 Palm, *Kinderen van de fraters*, 30.
- 270 Ibid., 112.
- 271 Hipólito Ocalia, *Ocalia* (Curaçao: Curaçaosch Museum, 1981).
- 272 De uitgave dateert van vòòr de officiële vaststelling van de orthografie van het Papiamentu.
- 273 Bedoeld wordt pastoor Stephanus van den Pavert.
- 274 Ocalia, *Ocalia*, 2–5.
- 275 Ibid., 8–11 Vertaald vanuit de Engelse vertaling van het Papiamentu door Jim Swinkels.
- 276 Rose Mary Allen, "Katholicisme en volkcultuur", in *Kerkwandel en lekenhandel: de rooms-katholieke kerk op Curaçao*, red. Barbara Boudewijnse, Henk Middelbrink en Chris van de Woestijne (Amsterdam: Het Spinhuis, 1992), 28. Lucille Berry-Haseth, "Banderita", *Kristòf* Jaargang IX, nr. 2 (1994): 1–10. Een banderita is een klein zelfgemaakt papieren vlaggetje met een korte tekst, bijvoorbeeld een gedicht, veelal met toespelingen en symboliek. Deze werden bijvoorbeeld bij een feestelijke gelegenheid uitgedeeld.
- 277 Broek, "The Rise of a Caribbean Island's Literature", 66.
- 278 Geciteerd in: Ibid., 80.
- 279 Broek, *De kleur van mijn eiland*, 79.

- 280 Marchena, *Ignorancia ó educando un pueblo*.
- 281 Broek, *De kleur van mijn eiland*, 77.
- 282 Marchena, *Ignorancia ó educando un pueblo*, 7.
- 283 Ibid. Nederlandse vertaling in: Broek, Aart G. "Caribische hit geschreven vanachter de omheining," *Amigoe*, 10 januari 2015.
- 284 Collectie Mongui Maduro Library. Broek, *De kleur van mijn eiland*, 77.
- 285 Broek, *De geschiedenis van de politie*, 100.
- 286 *La Cruz*, 20 november 1929. Kopie knipsel ontvangen van Helma Maduro-Molhuijsen.
- 287 Ingezonden brieven in *La Union* van Jacobo A. Hernandez, 14 en 28 november 1929. Kopie knipsels ontvangen van Helma Maduro-Molhuijsen. J Muller, *Critica riba "Ignorancia ó Educando un Pueblo" di señor P.P.M. de Marchena* (Willemstad, Curaçao: Tip. Mercantil, 1930).
- 288 Dit dagblad werd vanaf 1930 uitgegeven onder redactie van Jorge B. Suarez. De nieuwe krant was meertalig en richtte zich op de meer liberale stedelijke arbeiders- en middenklasse. Suarez, een vrijmetselaar, was in de jaren '20 redacteur geweest van het volgens journalist Johan Hartog 'fel anti-Katholieke weekblad' *Voz del Pueblo*, het 'Orgaan van den Curaçaoschen Vrijheidsbond'. *Voz del Pueblo* werd volgens Hartog door monseigneur Vuylsteke dusdanig veroordeeld, dat het in 1928 ophield te bestaan. Johan Hartog, *Journalistiek leven in Curaçao* (Willemstad: Paulus-drukkerij, 1944), 50.
- 289 "Atencion Catolicos," *La Prensa*, 24 januari 1935.
- 290 De kunuku is het niet-stedelijke, landelijke gebied.
- 291 "Un Bautismo," *La Prensa*, 26 februari 1935.
- 292 Broek, *De kleur van mijn eiland*, 54–56. Volgens Broek is het effect van de komst van nieuwe arbeiders voor CPM/CPIM geweest dat de raffi naderij indirect een concurrent is geworden van de katholieke kerk.
- 293 Colet van der Ven en Irene Geerts, *Slagschaduwen: erfenis van een koloniaal verleden* (Amsterdam: KIT Publishers, 2011), 43–44.
- 294 Voor een uiteenzetting van het system zie: Rego, *The Portuguese Immigrant in Curaçao*, 65–71. In het boek Ven en Geerts, *Slagschaduwen*, 39–46. worden de beleving en de impact van dit system in interviews naar voren gebracht. Voor een beschouwing van literatuur die zich in deze wereld afspeelt zie Wim Rutgers, "'Trinta di mei a bini, trenta di mei a bai'. De dertigste mei in de letterkunde", in *Dromen en littekens: dertig jaar na de Curaçaose revolte, 30 mei 1969*, red. Gert Oostindie (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999), 213–14. Hij verwijst onder andere naar Gabriël Gorris, *Over grondeloze diepten* (Den Haag: Thijmfonds, 1956) en W. van Mancius, *Olie op de golven* (Amsterdam: De Arbeiderspers, 1961).
- 295 Soest, *Olie als water*, 247–48. In de literatuur vòòr 1969, zo geeft literatuurhistoricus Rutgers aan, worden bevolkingsgroepen 'als eilandjes op een eiland beschreven; de sociaaleconomische verschillen, die tevens

- raciaal bepaald warden, als groot en onoverbrugbaar'. Rutgers, "'Trinta di mei a bini, trenta di mei a bai'. De dertigste mei in de letterkunde", 214.
- 296 Vanuit protestantse kringen was in 1908 de basis gelegd voor een eigen sanatorium. Dit sanatorium bestond naast het in 1855 opgerichte katholieke hospitaal van de zusters Franciscanessen in Otrobanda. Beide instellingen kampten lange tijd met grote tekorten, zowel aan financiële middelen als aan gekwalificeerd personeel. Voor een overzicht van de geschiedenis van de gezondheidszorg op het eiland: Chris Engels, *Het Sint Elisabeth Hospitaal te Curaçao in West-Indië, 1855-1972*, 1981; Bernadette Heiligers, *Alles voor Allen: schets van 132 jaren Zusters Franciskanessen van Breda op Curaçao* (Willemstad, Curaçao: St. Elisabeth Hospitaal, 1987).
- 297 Dekker, *Curaçao zonder/met Shell*, 123.
- 298 Engels, *Het Sint Elisabeth Hospitaal te Curaçao in West-Indië, 1855- 1972*, 168-71.
- 299 Ibid., 170.
- 300 Verton, *Politieke dynamiek en dekolonisatie*, 41.
- 301 Soest, *Olie als water*, 247.
- 302 Commissie 150 Jaar Rooms Katholiek Onderwijs, red., *150 jaar Rooms Katholiek onderwijs op de Nederlandse Antillen: een gedenkboek ter herinnering aan de komst der Zusters 150 jaar geleden op de Nederlandse Antillen* (Curaçao, 1992), 53.
- 303 ANK, Overheidsdossiers, 27.28 uitkeringen onderwijzend personeel, Opgave Santa Rosa 1932
- 304 ZLS, 1885 Correspondentie 1920-1928, bijvoorbeeld brief 10 september 1929 over Emma de la Reye die 'schitterend gezakt is'.
- 305 René A. Römer, "Inleiding", in *Cultureel mozaïek van de Nederlandse Antillen: constanten en varianten*, red. René A. Römer (Zutphen: Walburg Pers, 1977), 23. Römer noemt het onderwijs een belangrijk instrument van Nederlandse cultuurpolitiek.
- 306 Zie ook het citaat van frater Walfried in de introductie van paragraaf 3.4.
- 307 Comité "Honderd Jaar Fraters", red., *Uit dankbaarheid: ter gelegenheid van het eeuwfeest van de vestiging van de Fraters van Tilburg op Curaçao* (Willemstad, Curaçao, 1986), 94.
- 308 Marchena, *Ignorancia ó educando un pueblo*, 6-7.
- 309 Vertaling fragment: Aart Broek, "Gevaar voor rust en veiligheid van het gebiedsdeel Curaçao," *Algemeen Dagblad* (Caribische Editie), 4 mei 1996.
- 310 Het publieke enthousiasme was zo groot dat de politie moest ingrijpen om de orde te handhaven, zo meldde *De West*. 'en de geslaagde was ditmaal een volbloed neger, wat het feit te heuglijker maakte. "De eerste rang behaald," *De West*, Paramaribo, 22 oktober 1912.
- 311 Hierover meer in hoofdstuk 4.
- 312 Brereton, *Race Relations in Colonial Trinidad, 1870-1900*, 75-76. Een bekend voorbeeld van een 'doorstromer': Eric Williams, *Inward*

- Hunger: The Education of a Prime Minister* (London: Deutsch, 1969).
- 313 KMM, Interview zuster Brigida (1907), 17 maart 1979.
- 314 KMM, Interview zuster Jeanne d'Arc (1891), 29 oktober en 19 november 1977.
- 315 Pablo Pinedo (1913), Chacha Muzo (1916), Theofilo Kleinmoedig (1922), Serapio Pinedo (1922) en Carmelita Paula (1923).
- 316 Interview Pablo Pinedo (1913), 23 februari 2016.
- 317 "Apostolisch Vicariaat v. Curaçao," *Onze missiën in Oost- en West-Indië*, 1919, Deel III Afl. 1, 11-12.
- 318 ZLS, 1888, brief 9 oktober 1932.
- 319 ZLS, 1888, brief 30 december 1932.
- 320 ZLS, 1888, brief 4 februari 1934.
- 321 Verslag van bestuur en staat van Nederlandsch-Indië, Suriname en Curaçao 1925, III. Curaçao, p. 15.
- 322 Allen, *Di ki manera*, 139.
- 323 Interview Pablo Pinedo (1913), 23 februari 2016.
- 324 Voor Antoine Maduro kwam in 1922 de vraag of hij wilde overstappen van het St. Vincentius naar het St. Thomascollege als een volkomen verrassing. De kans had grote impact op zijn leven: 'Mi bida a kohe un otro rumbo'. Antoine J. Maduro, *Bida, remordementu, konfeshon i krítika. Un relato outobiográfiko*. (Curaçao: Fundashon Instituto Raúl Römer, 2015), 29.
- 325 In het volgende hoofdstuk komt het levensverhaal van Theofilo Kleinmoedig aan de orde. Hij komt uit Band'ariba en werkte vanaf 1938 bij CPIM. In tegenstelling tot Pinedo bleef hij in zijn oude wijk wonen.
- 326 Monteiro, *Gods Predikers*, 334.
- 327 "Apostolisch Vicariaat v. Curaçao", 11.
- 328 Dekker, *Curaçao zonder/met Shell*, 127.
- 329 Ibid.
- 330 Het aantal in de kolonie geboren in 1929 is 35.550. Aantal katholieken 37.908. Zie ook: Dekker, *Curaçao zonder/met Shell*, 128.
- 331 Monteiro, *Gods Predikers*, 334.
- 332 Nel Casimiri, "Mgr. Verriet stuurde kerk in richting van het sociale," *Amigoe di Curaçao*, 22 december 1994. Interview Toon van Dongen met Amado Römer in *Amigoe*, 29 mei 2004, ook gepubliceerd in *Marcha, Gods wijngaard in de West*, 538-44.
- 333 Nel Casimiri, "Mgr Verriet."

Hoofdstuk 3 Globalisering en democratisering: 1936-1954

- 334 *Tekst van het verslag van bestuur en staat van Curaçao over het jaar 1936* ('s-Gravenhage: Algemeene Landsdr., 1938), 7.

- 335 Ibid.
- 336 Ibid., 8.
- 337 Verton, *Politieke dynamiek en dekolonisatie*, 52.
- 338 Broek, *De geschiedenis van de politie*, 145; Soest, *Olie als water*, 368–69.
- 339 *Beurs- en Nieuwsberichten*, 5 april 1937, geciteerd in W.Ch. de la Try Ellis, “Rapport van de commissie, bij gouvernements-beschikking van 10 October 1945 no.7981 ingesteld, tot onderzoek en bestudeering van de in het staatsdeel Curaçao levende politieke opvattingen en wenschen, ter voorbereiding van de rijksconferentie”, 1946, 62.
- 340 De wettelijke grondslag hiervoor vormden de Staatsregeling 1936 en het Kiesreglement van 17 maart 1937.
- 341 Monteiro, *Gods Predikers*, 557.
- 342 Verton, *Politieke dynamiek en dekolonisatie*, 44. Zie voor een eigentijdse analyse bijvoorbeeld “Verkiezingen in Curaçao Katholieke invloed,” *De Tijd*, 24 januari 1938.
- 343 ANK, Vicariaat Dominicanen, 84, Notulen Bestuur Sociale Actie 1938-1939. Verslag eerste vergadering, 4 februari 1938.
- 344 ANK, Vicariaat Dominicanen, 84, Notulen Bestuur Sociale Actie 1938-1939. Verslag eerste vergadering, 20 juni 1938.
- 345 Zie ook de behandeling van deze kwestie in paragraaf 2.2. “Koloniale Raad. Dinsdag 18 December,” *Amigoe di Curaçao*, 22 december 1934.
- 346 ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 84, Notulen Bestuur Sociale Actie 1938- 1939. Verslag eerste vergadering, 18 juli 1938.
- 347 R.A Verwey, *Rapport aan den Minister van Koloniën betreffende sociale toestanden in Curaçao* ('s- Gravenhage, 1937); Een samenvatting verscheen in: Ir R. A. Verwey, “De sociale ontwikkelingsgang van Curacao”, *New West Indian Guide / Nieuwe West- Indische Gids* 20, nr. 1 (1 januari 1938): 161–74, doi:10.1163/22134360- 90000731.
- 348 Onduidelijk is welke medewerking precies bedoeld wordt.
- 349 ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 84, Notulen bestuur Sociale Actie 1938- 1939. Verslag eerste vergadering, 21 februari 1938.
- 350 Loge Igualdad No.653 E.C., opgericht in 1855.
- 351 “Een Surinamer over Curaçao,” *Amigoe di Curaçao*, 23 maart 1935.
- 352 Lampe, *Mission or Submission*, 167.
- 353 Interview Henry Prince (1921), 24 februari 2016.
- 354 “Een Surinamer over Curaçao” in *Amigoe di Curaçao*, 23 maart 1935.
- 355 Römer, *De Curaçaose samenleving*, 39.
- 356 J. J. Bade en H. J. Boukema, *Skein: documentaire van het Peter Stuyvesant College, 1941-1966* (Baarn: Bosch & Keuning, 1966), 8–23; Max Ghering en Fons Graafsma, 35 jaar *Radulphus College: hoe het werd, hoe het was, hoe het is* (Curaçao: Scherpenheuvel, 1983), 3–4.
- 357 Oostindie en Klinkers, *Knellende Koninkrijksbanden*, deel 1, 61.
- 358 Römer, “Inleiding”, 24.
- 359 Onder andere ingezonden brief van Dr. Maal in *Beurs- en Nieuws-*

- berichten*, 16 oktober 1945. Kritisch artikel "Al margen del Retiro Dr. de Regt," *La Prensa*, 17 oktober 1945. Artikel *Beurs- en Nieuwsberichten*, 17 oktober 1945, dat melding maakt van het feit dat volgens het bestuur van de DP dit in strijd is met de vrijheid van het woord, 'ons bij Grondwet gewaarborgd'. Artikel W.J. Stok, waarin hij om opheldering vraagt. Alle knipsels in: MMF, Knipseldossier Ontslag Dr. W. de Regt, dossier 42, map 23.
- 360 MMF, Knipseldossier Ontslag Dr. W. de Regt bevat ook de tekst van een afscheidslied. Integrale tekst beschikking: "Curaçao en het ontslag van dr. de Regt," *Amigoe di Curaçao*, 19 oktober 1945.
- 361 Dit was niet de enige verwijzing naar de rol van religie die De Regt in zijn lezing in augustus had gemaakt. Ook onthulde hij dat toen hij in Den Haag zijn sollicitatiegesprek had, er ook naar zijn geloof was gevraagd. De verantwoordelijk ambtenaar zou een zucht van verlichting hebben geslaakt toen De Regt zei protestants te zijn. 'Ja ziet u, als u Rooms was geweest, dan hadden we u deze betrekking zwart afgeschilderd, want ja ziet u, enz'. Klaarblijkelijk was niet iedereen gecharmeerd van de relaties tussen gouvernement en katholieke kerk op Curaçao.
- 362 MMF, Knipseldossier 'Ontslag Dr. W. de Regt', dossier 42 map 23.
- 363 PAOD, 1855, Correspondentie van de provinciaal overste met het vicariaat op de Nederlandse Antillen, 1945- 1954. Brief van 21 november 1945.
- 364 Gilbert J. Cijntje, "Electorale instabiliteit op Curaçao" (PhD diss., Universiteit van Amsterdam, 1999), 10, <http://dare.uva.nl/record/1/393616>.
- 365 "Massieve overwinning voor de democratische partij," *Beurs- en Nieuwsberichten*, 6 november 1945.
- 366 Ronaldo Boeldak, *Mr. Dr. Moises F. da Costa Gomez: voorvechter van de politieke emancipatie der Nederlandse Antillen* (Santa Barbara, CA: Publishing by the Seas, Inc, 2014), 19–29.
- 367 Oostindie en Klinkers, *Knellende Koninkrijksbanden*, Deel 1: 79-82.
- 368 Try Ellis, "Rapport De la Try Ellis 1945", 23.
- 369 Boeldak, *Mr. Dr. Moises F. da Costa Gomez*, 22.
- 370 Oostindie en Klinkers, *Knellende Koninkrijksbanden*, 225. Stukken uit het voorbereidend dossier in: NA, Ronde Tafel Conferentie West / Van Schaik, 2.10.28, inv.nr. 10.
- 371 NA, Ronde Tafel Conferentie West / Van Schaik, 2.10.28, inv.nr. 1 Rapport van Friedericy, gedateerd New York 12 juli - Den Haag 18 juli 1947.
- 372 Volgens de katholieke pers op Curaçao en in Nederland vormde de commissie te weinig een afspiegeling van alle groepen in de samenleving, hetgeen in het nadeel uitviel van de katholieken. "Katholiek Curaçao protesteert," *Amigoe di Curaçao*, 27 december 1947, en "Curaçao ter Ronde Tafelconferentie. Delegatie niet representatief,"

De Tijd, 11 december 1947.

- 373 NA, Collectie 322 Romme, nummer toegang 2.21.144, inv.72. De brief is gedateerd 2 januari 1947, hetgeen een typefout moet zijn, het was 1948. Dit niet alleen gezien de inhoud, maar ook gezien het feit dat Da Costa Gomez gebruik maakte van zijn briefpapier als vertegenwoordiger in Den Haag, een functie waarin hij in maart 1947 werd aangesteld. Boeldak, *Mr. Dr. Moises F. da Costa Gomez*, 22.
- 374 NA, Collectie Romme, inv. 72, brief Da Costa Gomez aan Romme, 2 januari 1948.
- 375 NA, Collectie Romme, inv. 72, brief Romme aan Da Costa Gomez, 3 januari 1947 [is: 1948, MG].
- 376 PAOD, 1796, brieven De la Try Ellis aan pater provinciaal Teeuwen gedateerd 3 en 7 december 1947.
- 377 PAOD, 1796, brief De la Try Ellis gedateerd 3 december 1947.
- 378 PAOD, 10129, brief De la Try Ellis aan vicaris Constantinus Gallé gedateerd 28 januari 1948.
- 379 Vanaf 1890 hadden diverse katholieke gouverneurs de positie van de katholieke kerk gesteund, soms door gebruik te maken van de juridisch sterke positie, die zover reikte dat deze een besluit van de Koloniale Raad, later Staten, naast zich neer kon leggen. Een bekend voorbeeld is dat van gouverneur Th.I.A. Nuyens, die in 1912 het besluit van de Koloniale Raad ten aanzien van de verhoging van de subsidie van het armenonderwijs naast zich neerlegde, en het voorstel vervolgens met succes door het Parlement in Den Haag liet goedkeuren. Commissie 150 Jaar Rooms Katholiek Onderwijs, *150 jaar Rooms Katholiek onderwijs op de Nederlandse Antillen*, 46.
- 380 PAOD, 10129, brief De la Try Ellis, 28 januari 1948.
- 381 PAOD, 10129, Brieven aan de vicaris provinciaal en verslag reis van pater A. van der Veen-Zeppenfeldt naar Ronde Tafel Conferentie, 1948 - 1949.
- 382 Gouverneur Kasteel meldde dit aan de rector van Scherpenheuvel, frater Odulphinus, die samen met frater Radulphus nauw betrokken was bij de lobby. PAOD, 1796, Politieke situatie 1947-1948, brief Odulphinus aan pater provinciaal Teeuwen, 9 februari 1948. Odulphinus berichtte pater provinciaal Teeuwen, die op dat moment in Puerto Rico een visitatie afnam, en die vervolgens zeer ontstemd provicaris Spekle op Curaçao aanschreef. PAOD, 1853, correspondentie pater provinciaal, brief 13 februari 1948.
- 383 PAOD, 10129, brief De la Try Ellis gedateerd 20 februari 1948 aan pater vicaris Gallé, met voorstel voor een petitie.
- 384 "De Volkswil en het Bijzonder Onderwijs," *Amigoe di Curaçao*, 15 maart 1948.
- 385 Alles werd nauwkeurig onderling en met de achterban afgestemd. De la Try was duidelijk het brein achter de operatie, maar de meeste gesprekken voerde de pater alleen. Correspondentie van De la Try met

- Romme in: NA, Collectie Romme, inv. 72. Ook na de sluiting van deze RTC op 18 maart 1948 schreef De la Try hem nog brieven over het missiebelang.
- 386 PAOD, 10129, Geheim verslag uitgebracht door Pater A, Zeppenfeldt OP, 26 februari 1948.
- 387 PAOD, 10129, Geheim verslag, 26 februari 1948, pag 3.
- 388 In een gesprek met ene J. Westerwoudt zou Da Costa Gomez gezegd hebben dat hij zijn 'ondergrondse' opgericht zou hebben na overleg met Verriet, en dat hij Verriet gewaarschuwd had voor de ondergang van de KPC. Van enige vorm van samenwerking was blijkens dit verslag geen sprake. PAOD, 10129, Verslag van een gesprek dat J. Westerwoudt had met M.F. da Costa Gomez, gedateerd 29 september 1949.
- 389 PAOD, 10129, brief De la Try Ellis aan pater Vicaris Gallé, 3 maart 1948.
- 390 Verslag RTC 1948, 3de openbare vergadering, 18 maart 1948, pagina 88.
- 391 PAOD, 1796 brief Romme aan Teeuwen, 16 april 1948.
- 392 Monteiro, *Gods Predikers*, 558.
- 393 Monteiro vermeldt geen bron. Een verwijzing naar dit plan is gevonden bij Amado Römer. Volgens hem had Verriet dergelijke plannen in 1934. Interview Toon van Dongen met Amado Römer in *Amigoe*, 29 mei 2004, ook gepubliceerd in Marcha, *Gods wijngaard in de West*. 538-544.
- 394 Nel Casimiri, "Mgr. Verriet stuurde de kerk in richting van het sociale," *Amigoe di Curaçao*, 22 december 1994.
- 395 PAOD, 1796 brief Romme aan Teeuwen, 12 oktober 1948.
- 396 PAOD, 1796, brief Romme aan Teeuwen, 28 oktober 1948.
- 397 ANK, Gouvernementsarchief 1938- 1945, inv. 8300 (oude nummering: 3.08.741) Regeling bezoldiging van de leden van de rechterlijke macht en andere door de kroon benoemde ambtenaren. PB 1933 no. 80 laat zien dat de RK geestelijke 1ste rang iets meer verdiende dan de Procureur-Generaal indien deze ongehuwd is (fl. 8.376 tegen fl. 8.100). Gehuwden krijgen een opslag van ca 200 gulden per jaar. Vier jaar later vond een nieuwe verhoging met 5% plaats (PB 1937 no. 32).
- 398 KMM, Interview zuster Jeanne d'Arc (1891), 29 oktober en 19 november 1977.
- 399 PAOD, 1747. Financiële overzichten van het vicariaat van de Antillen (vanaf 1938, incompleet).
- 400 ANK, Gouvernementsarchief 1938- 1945, inv. 8300. De nieuwe regeling is die van 9 augustus 1946 (PB 1946 no. 123).
- 401 Zie tabel 1 in de bijlage 'Tabellen en trends'.
- 402 Monteiro, *Gods Predikers*, 337. Dit was in 1923 door Van Rossum aan de kaak gesteld, zoals besproken in paragraaf 2.2, maar veranderde niet.
- 403 Het is zelfs de vraag wie zich bewust was van het bestaan, de aard en inhoud van dit contract; dit moet ook binnen katholieke kringen een minderheid zijn geweest, aangezien het in interviews, literatuur of archiefstukken niet ter sprake komt. Met uitzondering van de

daadwerkelijke contracten, zoals besproken in hoofdstuk 2, en de communicatie met Rome in het Curaçaose Nationale Archief, zijn er geen latere verwijzing aangetroffen. Pas in de brief van André Kunze uit 1969 wordt daar melding van gemaakt, en een jaar later rond de daadwerkelijke aanpassing van het contract, dat door Vaticanum II noodzakelijk is geworden. Ook lokale kenners van de katholieke kerk, inclusief de nog levende paters, broeders en zusters die ik heb gesproken, geven aan geen enkele notie te hebben van de afspraken tussen de Curaçaose katholieke kerk en de paters Dominicanen. Men weet van de start in de jaren 1868-1870, maar de aard en duur van de relaties die daarop volgden zijn onbekend. In het volgende hoofdstuk zal hier nader bij stilge staan worden.

- 404 PAOD, 1855, brief I.C. Debrot aan 'mijn beste vrienden' gedateerd 21 augustus 1946.
- 405 PAOD, 1855, brief I.C. Debrot 21 augustus 1946.
- 406 Monteiro, *Gods Predikers*, 558. PAOD, 1722, Rapport Werkzaamheden der Paters Dominicanen op de N.A., door pastoor J.M. Holterman, 1951.
- 407 PAOD, 1722, Rapport Holterman, 1951.
- 408 Vanaf haar oprichting was dit de hoofdlijn van de DP: regeling en bestuur van eigen aangelegenheden. Verton, *Politieke dynamiek en dekolonisatie*, 47.
- 409 PAOD, 1796 Brief bestuur St. Elisabeth Gasthuis aan de Directeur Openbare Gezondheidsdienst, 28 juni 1947.
- 410 Een set relevante wet- en regelgeving is door het vicariaat aangelegd en bewaard in zijn archief.
- 411 Dit vond voor het onderwijs plaats tussen 1953 en 1962. Zie ook het volgende hoofdstuk.
- 412 Landsregeling van de Nederlandse Antillen (Staatsblad 1950 no. K489 en PB 1950 no. 139) artikel 153 lid 2, met inachtneming van punt 5 van de overgangsbepalingen van de Landsregeling.
- 413 ANK, Overheidsdossiers, inv. 29.36, Regeling bezoldiging geestelijken.
- 414 ANK, Collectie Dr. W.Ch. de la Try Ellis, inv. 3- 16.
- 415 Interview Gert Oostindie met Amado Römer, opnames ondergebracht in Collectie 30 mei 1969, KITLV inv. 179, nu in beheer UB Leiden.
- 416 Zie voor het literaire aspect en het werk van Willem Kroon ook het vorige hoofdstuk.
- 417 Voorwoord van Frank Martinus Arion in: José Anthonia, *Tragedia di nos rasa i su resurekshon* (Curaçao: Fundashon Mr. Dr. Moises Frumencio da Costa Gomez, 2003), 13.
- 418 Anthonia, *Tragedia di nos rasa i su resurekshon*.
- 419 Amador P. Nita, *De sociale wensdromen van het landskind in de gelijke delen van het nieuwe Koninkrijk* (Willemstad, Curaçao: Casa Editorial Emile, 1952).
- 420 Voorwoord van Frank Martinus Arion in: Anthonia, *Tragedia di nos*

- rasa i su resurekshon*, 13.
- 421 Ibid., 17.
- 422 Ibid., 35.
- 423 Nita, *De sociale wensdromen van het landskind in de gelijke delen van het nieuwe Koninkrijk*, 3.
- 424 Ibid., 7.
- 425 Ibid., 16.
- 426 Broek, *De geschiedenis van de politie*, 99.
- 427 ANK, Gouvernementsarchief 1938- 1945, Rapport op officieel papier van Rustoord Groot Kwartier gedateerd 5 januari 1944. Kopie mij ter hand gesteld door Helma Maduro-Molhuizen. Een inventarisnummer ontbreekt; dit archief is zeer beperkt toegankelijk en niet geïndexeerd.
- 428 Voor een overzicht: J. Phillippe Rushton, "Racial research and final solutions", *Society* 34, nr. 3 (1997): 78–82, doi:10.1007/s12115- 997-1011- 8. Onderzoekers meenden ook nog halverwege de twintigste eeuw een raciaal verschil in aanleg en intelligentie vast te kunnen stellen. De kritiek hierop was dat zij dit deden zonder rekening te houden met sociaaleconomische omstandigheden en de investering in onderwijs.
- 429 "Statistiek en vergelijking," *Amigoe di Curaçao*, 18 november 1929. Jaren later beweerde journalist Johan van der Walle dat hij professor Emiel Drooglever Fortuyn 'opdracht gegeven had' om deze mening van De Regt te bestrijden. In welke hoedanigheid of relatie deze 'opdracht' gegeven werd is niet bekend. Chris J Engels en Johan van de Walle, *Klein Venetië: Curaçao in vroeger dagen* ('s- Hertogenbosch: Aldus Uitgevers, 1990), 176.
- 430 ANK, Gouvernementsarchief 1938- 1945, afschrift brief gedateerd 25 augustus 1944, kopie aan de procureur-generaal, afzender de gezaghebber. Kopie mij ter hand gesteld door Helma Maduro-Molhuizen. Een inventarisnummer ontbreekt; dit archief is beperkt toegankelijk en niet geïndexeerd.
- 431 De kroniek van de parochie Pietermaai maakt melding van diverse 'brutaliteiten' en enkele incidenten vanaf eind jaren '40.
- 432 Verton, *Politieke dynamiek en dekolonisatie*, 69–70.
- 433 Boeldak, *Mr. Dr. Moises F. da Costa Gomez*, 16.
- 434 Lux, 1943, vol. 3, 1 (1945) 20.
- 435 Monteiro, *Gods Predikers*, 559.
- 436 Natasha M. van der Dijs, "The Nature of Ethnic Identity among the People of Curaçao" (PhD diss., Universiteit Utrecht, 2011).
- 437 Paula, *From Objective to Subjective Social Barriers*, 68–70.
- 438 PAOD, 1796, Correspondentie politieke situatie 1947- 1948, rapport 'Kerk en Politiek op Curaçao', niet gedateerd, geen auteur, getypt, 6 pagina's.
- 439 A.H Loor, *André Loor vertelt...: Suriname 1850- 1950* (Paramaribo:

- Vaco, 2013), 191. Algemene bekendmaking van de apostolisch vicaris, 3 februari 1949. ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 100.
- 440 In de parochiale kroniek van Pietermaai werd op 22 februari 1948 opgetekend: 'gisterenmiddag geheime vergadering geweest in onze pastorie v.d. Bisschop met enkele heren o.a. Cornelis (Nene) Davelaar en een zekere Kwiers. Over de politieke situatie misschien'. ANK, Kerkelijke archieven, Parochiale archief Pietermaai, Kroniek parochie Pietermaai 1946- 1968, ingang 22 februari 1948.
- 441 Herderlijke brief van apostolisch vicaris Van der Veen Zeppenfeldt ge dateerd 11 februari 1949. Kopie ontvangen van Peter Verton; origineel niet in archieven aangetroffen.
- 442 Deze kreeg een zetel. De DP behield er drie van de vier. De grote winst ging naar de nieuwe NVP, die winnaar werd met vier zetels.
- 443 ANK, Kerkelijke archieven, Parochiale archief Pietermaai, Kroniek parochie Pietermaai 1946- 1968, ingang 17 maart 1948.
- 444 Boeldak, *Mr. Dr. Moises F. da Costa Gomez*, 16-17.
- 445 PAOD, 1796, Correspondentie politieke situatie 1947- 1948, stuk getiteld 'Memorandum' z.d., p. 14.
- 446 Voorwoord van Frank Martinus Arion in: Anthonia, *Tragedia di nos rasa i su resurekshon*, 13.
- 447 Momenteel is over Da Costa Gomez alleen een politieke biografie gepubliceerd over de periode waarin de Nederlandse Antillen tot stand kwam, ca 1947-1950. Boeldak, *Mr. Dr. Moises F. da Costa Gomez*.
- 448 Veelal wordt de introductie van het vrouwenkiesrecht voor Curaçao aan Da Costa Gomez toegeschreven. Of het kiesrecht alleen voor mannen of ook voor vrouwen zou worden opengesteld - hetgeen niet alleen een principekwestie was maar bovenal een groot kwantitatief verschil maakte - was volgens een titelloos artikel in *Amigoe* in de voorbereidingen nog helemaal niet evident. De beslissing viel uiteindelijk bij de behandeling in Den Haag in het voordeel van de vrouwen uit dankzij de steun van de Katholieke Volks Partij aan het amendement van Partij van de Arbeid parlementslid mejufvrouw N.S.C. Tendeloo. Zonder haar interventie was het er volgens dit artikel niet gekomen, omdat in het voorstadium op Curaçao hier niet voor was geopteerd. *Amigoe di Curaçao*, 10 april 1948.
- 449 Boeldak, *Mr. Dr. Moises F. da Costa Gomez*, 27-29.
- 450 Verton, *Politieke dynamiek en dekolonisatie*, 46-50.
- 451 "Nationale Volkspartij ziet het daglicht," *Amigoe di Curaçao*, 6 april 1948.
- 452 NA, Collectie 322 Romme, nummer toegang 2.21.144, inventarisnummer 77: Reis naar de West 1957. Notitie Da Costa Gomez, 5 april 1957.
- 453 Interview Edsel 'Papy' Jesurun (1930), 4 maart 2016.
- 454 Volgens Verton waren de Surinamers, Bonairianen en Bovenwinders

- traditioneel DP-stemmers. Verton, *Politieke dynamiek en dekolonisatie*, 48.
- 455 Interview Tita Lucille Berry-Haseth (1937), 16 februari 2016.
- 456 Interview Olga de Windt (1928), 19 februari 2016.
- 457 De naam van de adjudant wordt niet gegeven, wel wordt in een begeleidend briefje aangegeven dat het om iemand gaat die al vanaf 1938 'in de West' verblijft. Het ging om Luitenant E.C.J.M. van de Laarschot, zie over zijn aanstelling: "Officiële bekendmakingen," *Amigoe di Curaçao*, 21 januari 1939. De betreffende gouverneur was begin 1948 nog Piet Kasteel; hij zou later dat jaar vertrekken.
- 458 NA, Archief vice minister-president J.R.H. van Schaik betreffende de Conferentie Nederland-Suriname-Nederlandse Antillen, Serie F, 1947-1949, nummer toegang 2.10.28, inventarisnummer 10. Getypte brieffragmenten, doorgestuurd aan Van Schaik door het kabinet van de minister-president, 7 januari 1948.
- 459 NA, Ronde Tafel Conferentie West, 2.10.24, inv.nr. 14, pagina 7. Hier wordt dit als volgt uitgelegd: 'In verschillende gesprekken is ons gebleken, dat Curaçaose Joodse millionairs het gevoel hebben "onder te liggen" in de verhouding Nederlanders-Curaçaoënaars, in deze zin, dat zij menen niet voor vol te worden aangezien in het Nederlandse bestel'.
- 460 Interview Maria Liberia-Peters (1941), 11 mei 2015.
- 461 Dit was het geval bij mensen die in een relatief isolement buiten de stad leefden, zoals Serapio Pinedo (1922) en Mercelita 'Chacha' Muzo (1916). Maar ook in Band'a Riba, bijvoorbeeld Carmelita Paula (1923). Echter ook bij de minder geïsoleerd levende families, zoals de familie Lourens in Westpunt, golden de komst en de aanpak van Dòktor als een indrukwekkend breekpunt in hun levens.
- 462 Interview Chacha Muzo (1916), vrouw van een *bario lider*, 19 februari 2016. Ook Olga (1932) en Gilda (1934) Lourens, dochters van een *bario lider* geven aan dat alle informatie 'nobo nobo' - volstrekt nieuw - was.
- 463 Interview met zijn dochters Olga Lourens (1932) en Gilda Lourens (1934), 27 februari 2016.
- 464 Interview Crisma Francisco (1939), 28 april 2016.
- 465 Interview Carmelita Paula (1923), 20 februari 2015.
- 466 Ibid.
- 467 Dit kwam ook duidelijk naar voren in het interview met Chacha Muzo (1916), 19 februari 2016.
- 468 Historicus Jeanne Henriquez benadrukte in ons interview dat het een veelgehoord misverstand is als zou niemand van Band'abou ooit naar de stad komen. Mensen kwamen daar wel, voor hun inkopen en verkopen, om dingen te regelen, etcetera.
- 469 PAOD, 4642, Correspondentie, circulaires en verslagen met betrekking tot visitaties, 1901, 1934, 1947, 1953, 1957. Het interval tussen visitaties verkleinde dus van 33 jaar naar achtereenvolgens 13, 6 en 4 jaar. Visitaties waren verplicht volgens het kerkelijk recht van 1917. In 1940 kon

- deze door de oorlog niet plaatsvinden.
- 470 KMM, Interview Johannes (Jan) Boex (1929), 14 april 1980, ook in
Monteiro, *Gods Predikers*, 562.
- 471 Interview met Stella Pieters Kwiers, 13 maart 2013. Zij benadrukt de
voorkeur voor de priesters om in de stad met 'mannen van stand' te
praten. Interview met Carmelita Paula, 20 februari 2015. Zij geeft aan
dat in haar jeugd geen huisbezoeken plaatsvonden. Dat was in St. Rosa
in de jaren '20 en '30.
- 472 Een rapport van de Paters Dominicanen uit 1951 stelt dat de pastoors in
de buitendistricten 'niet zo overladen zijn met werk'. Met een paar
parochies op ca 50% van de bevolking kan geconcludeerd worden dat
de pastoors in de buitendistricten inderdaad weinig interactie met hun
parochianen hadden. Overigens suggereert het rapport ook dat het hier
niet om de 'best and brightest' onder de pastoors gaat. PAOD, 1722
Rapporten en verslagen van bijeenkomsten van de dominicanen op de
Nederlandse Antillen, 1951- 1980.
- 473 Meest expliciet noemde Mercelita 'Chacha' Muzo (1916) dit verschil.
Haar alleenstaande moeder werd nooit bezocht; zij kreeg direct na haar
huwelijk wel bezoek van de priester.
- 474 'Ah si, nan a lubida?', was de reactie van een vrouw die er altijd vanuit
was gegaan dat iedereen bezocht werd: 'Oh ja, zijn zij vergeten?' Inter-
view Gilda Lourens (1934), 27 februari 2016.
- 475 Aangezien deze uitspraken expliciet *off-the-record* gedaan werden, laat ik
concrete verwijzingen achterwege.
- 476 KMM, Interview J.M. (Walfried) van Etten (1906), 21 mei 1977.
- 477 PAOD, 4642, Correspondentie, verslagen, etc. Verslag visitatie 1947, p. 7.
- 478 Monteiro, *Gods Predikers*, 557-58.
- 479 ANK, Parochie Pietermaai, Kroniek 1946- 1968, aantekening 18 februari 1947.
- 480 "Jaarverslag van de R.K.-vereniging voor volkshygiëne 'het Wit-Gele
Kruis' ten behoeve van de eerste jaarvergadering, gehouden op 28
februari 1943", beschikbaar in Mongui Maduro Library. Artikel Irene
Braakman "Oprichting wijkverpleging in 1943," *Antilliaans Dagblad*, 22
juni 2010. MMF Knipselmap 'Wit- Gele Kruis', onder andere een inter-
view met het echtpaar Van Laarschot, *Beurs- en Nieuwsberichten*, 29
mei 1993 en een gesprek met zuster Kole, *Beurs- en Nieuwsberichten*, 9
oktober 1956.
- 481 PAOD, 4642, Correspondentie, circulaires en verslagen met betrekking
tot visitaties, verslag 1953.
- 482 PAOD, 4642, Correspondentie, circulaires en verslagen met betrekking
tot visitaties, verslag 1953.
- 483 In 1942 was op Curaçao een Vereniging voor Katholieke Actie
opgericht. Hier zijn nauwelijks archivalia van beschikbaar; ook lijken er
weinig mijlpalen bereikt. "Vereniging voor Katholieke Actie wordt
opgericht," *Amigoe di Curaçao*, 18 augustus 1942.

- 484 PAOD, 4642, verslag visitatie 1953.
- 485 Deze aanname ligt besloten in menig herdenkingsboek, zonder feitelijke onderbouwing. Bijvoorbeeld: Commissie 150 Jaar Rooms Katholiek Onderwijs, *150 jaar Rooms Katholiek onderwijs op de Nederlandse Antillen*, 31–32 en 46. Ook: Arnoldus Krafft, *Historie en oude families van de Nederlandse Antillen* ('s-Gravenhage: M. Nijhoff, 1951), 36–43. Deze introductie van Krafft is grotendeels gebaseerd op: Latour, *Geschiedenis der missie van Curaçao*.
- 486 PAOD, 1722, rapport Holterman, 1951.
- 487 PAOD, 4642, verslag van het gesprek ('enkele aantekeningen') gedaateerd 11 februari 1953.
- 488 PAOD, 4642, rapport pater provinciaal Teeuwen van de visitatie 1953, 6 april 1953, p. 3-4. De samenvatting van de grieven in dit rapport is overgenomen uit een verslag van het Concilie van 9 maart 1953, eveneens in dit dossier.
- 489 PAOD, 4642, verslag 1953.
- 490 PAOD, 4642, verslag 1953.
- 491 KMM, Interview frater Walfried van Etten (1906), 21 mei 1977.
- 492 Nancy S. van de Wal en Hellen van der Wal, *Don Martina: waardig en rechtvaardig* (Amsterdam: Carib Publishing, 2009), 23.
- 493 A.H Loor, *André Loor vertelt...: Suriname 1850-1950* (Paramaribo: Vaco, 2013), 191.
- 494 Wal en Wal, *Don Martina*, 22.
- 495 Stella Pieters Kwiers, *E Kòrsou di mi tata* (Willemstad, Curaçao, 2004).
- 496 Interview Stella Pieters Kwiers (1939), 13 maart 2013. Het verslag van het interview is door Pieters Kwiers bijgesteld en aangevuld. Het hier gebruikte citaat is uit deze bewerkte tekst van Pieters Kwiers afkomstig.
- 497 Goretti Narain (1950) in een gesprek met de onderzoeker, 19 september 2014.
- 498 Charles do Rego (1946) in een discussie na afloop van een lezing over dit onderzoek, 7 juli 2015.
- 499 Zie ook: Ton de Jong en Norbert Hendrikse, *De gezegende erfenis: nalatenschap van 1200 Nederlandse religieuzen op Curaçao* (Hilvarenbeek: De Jong, 2008).
- 500 Interview, Imelda Kroon (1931), 13 november 2015.
- 501 Interviews Elba Kwas (1931), Olga Lourens (1932), Mila Palm (1936), Crisma Francisco (1939), 2016.
- 502 Interview Theofilo Kleinmoedig (1919), 23 februari 2015.
- 503 Alofs, "Onderhorigheid en separatisme", 142; Soest, *Olie als water*, 649.
- 504 Chelsea Schields, "'This is the Soul of Aruba Speaking': The 1951 Campo Alegre Protest and Insular Identity on Aruba", *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids* 90, nr. 3–4 (2016): 195–224; Kamala Kempadoo, *Sexing the Caribbean: Gender, Race and Sex Labor* (New York, N.Y.: Routledge, 2004); M. Kleijn en M. Schrover, "The Dutch state as a pimp. Policies regarding a brothel on Curaçao (1945-

- 1956)", *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis* 10, nr. 3 (2013): 33–54.
- 505 Schields plaatst haar analyse in een discours over een door de bevolking ervaren 'gelaagde souvereiniteit', '[that] emerged in the 1940s-50s as an attractive alternative to revolutionary anti-colonial nationalism and territorial sovereignty premised on the national-state'. Schields, "This is the Soul of Aruba Speaking': The 1951 Campo Alegre Protest and Insular Identity on Aruba", 208.
- 506 Aangehaald in: Joceline A. Clemencia, *Elis Juliana inbestigadó: piedra di mulina* (Curaçao: Museo Nashonal di Arkeologia i Antropologia, 2004), 27.
- 507 Frank Martinus, "The kiss of a slave: Papiamentu's West-African connections" (PhD diss., Universiteit van Amsterdam, 1996); Bart Jacobs, *Origins of a Creole: The History of Papiamentu and Its African Ties* (Berlin/Boston: De Gruyter Mouton, 2012); Richenel Ansano, "Malungo, praise names and places: how dead can a language really be?", in *Creole connections: transgressing neocolonial boundaries in the languages, literatures and cultures of the ABC islands and the rest of the Dutch Caribbean* (Universitat di Puerto Rico, University of Curaçao, 2014), 23–37.
- 508 Marcha, *Gods wijngaard in de West*, 690. Dat Brenneker niet erg populair was in deze eerste periode komt duidelijk naar voren in het parochieboek van Pietermaai, waar met een kritische ondertoon over Brenneker wordt gesproken. In de jaren '50 was hij regelmatig langdurig afwezig, meestal op doktersadvies. ANK, Parochiale archieven, Parochie Pietermaai, Kroniek 1946-1968.
- 509 Monteiro, *Gods Predikers*, 566–67; Rutgers, "Schrijven is zilver, spreken is goud", 262; Wim Rutgers, *Beneden en boven de wind: literatuur van de Nederlandse Antillen en Aruba* (Amsterdam: De Bezige Bij, 1996), 22–23.
- 510 Monteiro, *Gods Predikers*, 566.
- 511 Bob Harms en Ieteke Witteveen, *Altá I Santunan Di Kòrsou: Pa Honra Paul Brenneker I Elis Juliana* (Willemstad, Curaçao: NAAM, 2009). Zijn kennis verwerkte Brenneker onder andere in de Sambumbu-reeks. Paul Brenneker, *Sambumbu: volkskunde van Curaçao, Aruba en Bonaire, 1969-1975* (Curaçao, z.d.).
- 512 Lampe, *Mission or Submission*, 140–141 en 188; Armando R. Lampe e.a., *De kracht van ons erfgoed* (Oegstgeest: Week voor de Nederlandse Missionaris, 1991), 27.
- 513 Römer, *De Curaçaose samenleving*, 76–82.
- 514 Vallier, *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America*, 31.
- 515 PAOD, 1782, Rapport over de protestantse kerken op de Nederlandse Antillen opgesteld door het Secretariaat voor Geloofsverdediging van

- de Antillen, 1953.
- 516 Barbara Boudewijnse, Henk Middelbrink en Chris van de Woestijne, red., *Kerkwandel en lekenhandel: de rooms-katholieke kerk op Curaçao* (Amsterdam: Het Spinhuis, 1992), 10.
- 517 Interview Richenel Ansano, 15 april 2015 en Interview Ieteke Witteveen, 13 mei 2015.
- 518 Interview Jeanne Henriquez, 29 mei 2015.
- 519 Allen, *Di ki manera*, 170.
- 520 ANK, Collectie Brenneker, knipselmap. Knipsel met fragment artikel, zonder titel, met handgeschreven de verwijzing: *Brabants Dagblad* 19 juni 1973.
- 521 Interview Carmelita Paula (1923), 20 februari 2015.
- 522 Ivan Vallier, *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America*, 31.
- 523 Jong en Hendrikse, *De gezegende erfenis*, 40–41.
- 524 Roland Antonius, "Beeldvorming en taal", in *Emancipatie & acceptatie: Curaçao en Curaçaoënaars: beeldvorming en identiteit honderdveertig jaar na de slavernij*, red. Rose Mary Allen, Coen Heijes en Valdemar Marcha (Amsterdam: SWP, 2003), 132–33.
- 525 Paula, *From Objective to Subjective Social Barriers*, 68–70.
- 526 Rose Mary Allen, "Acceptatie of uitsluiting? Enkele belangrijke invalshoeken voor de discussie over beeldvorming over immigranten uit de regio en over de Curaçaoënaars," in *Emancipatie & acceptatie: Curaçao en Curaçaoënaars: beeldvorming en identiteit honderdveertig jaar na de slavernij*, ed. Rose Mary Allen, Coen Heijes en Valdemar Marcha (Amsterdam: SWP, 2003), 87–90.
- 527 Dijs, "The Nature of Ethnic Identity among the People of Curaçao".

Hoofdstuk 4 **Zelfbestuur en burgerschap: 1954-1973**

- 528 Reinders beargumenteert dat de werkelijke breuklijn in 1950 ligt, vanwege de invoering van de Interimregeling in dat jaar en daarmee van de eigen bestuursverantwoordelijkheid. Reinders, *Politieke geschiedenis van de Nederlandse Antillen en Aruba*, 11.
- 529 "Antillen blij, maar geen volksfeesten," *Het Vrije Volk*, 30 december 1954.
- 530 Papiamentstalige kranten van deze periode zijn helaas niet bewaard gebleven. De editie van de *Couaçaoose Courant* is bewaard in: MMF doc. 350 nr. 15.
- 531 "De dag van heden stemt ons ernstig," *Amigoe di Curaçao*, 30 december 1954.
- 532 Redactioneel waarschijnlijk van de hand van Pater Jansen, hoofdredacteur. "Geen Geestdrift," in *Amigoe di Curaçao*, 30 december 1954.

- 533 Gert Oostindie en Inge Klinkers, *Decolonising the Caribbean: Dutch Policies in a Comparative Perspective* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2003), 17-57. Sidney W. Mintz, *Caribbean Transformations* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984), 311-28. Recent onderzoek ten aanzien van de Britse Cariben, waarin de wankel startpositie van nation building een 'messy business' wordt genoemd, geeft: Mary Chamberlain, *Empire and Nation-Building in the Caribbean Barbados, 1937-66*, Studies in Imperialism (Oxford: Manchester University Press, 2010), zie vooral: 1, 8-11 en 193. Zie voor de ontwikkeling in Suriname: Rosemarijn Hoeft, "Mama Sranan's Children", *Journal of Caribbean History* 48, nr. 1/2 (januari 2014): 129.
- 534 Voor meer details over deze complexe periode van opeenvolgende staatkundige verandering zie Reinders, *Politieke geschiedenis van de Nederlandse Antillen en Aruba*, 11-22.
- 535 "Ook E. J. Broos Statenlid afl.," *Amigoe di Curaçao*, 25 september 1954.
- 536 Communicandum gedateerd 22 sept 1956 naar aanleiding van ontslag aangevraagd in juli 1956, in PAOD, 1754.
- 537 PAOD, 1853 Correspondentie vicaris provinciaal aan de pater provinciaal, 5 mei 1956.
- 538 In het KMM Interview met pater J. J.M. (Jan) Boex gaat deze ook in op deze episode. Helaas is precies het zinsdeel waar hij uitleg geeft over de aversie tegen Römer in deze positie door een storing in de opname niet goed hoorbaar. Boex vertelt over de wens van een lokale bisschop: 'Ze kijken in Rome heel erg naar die dingen. Die Antilliaanse wereldheer is nooit bisschop geworden, dat is onze opvatting, omdat hij [onverstaanbaar] Nog voordat de voorlaatste bisschop wegging, had hij overhoopgelegd met de internuntius'. KMM, Interview J.J.M. (Jan) Boex (1929), 14 april 1980.
- 539 In een achtergrondartikel over Amado Römer uit 1991 schrijft Stanley Cras in *Independiente*: 'Su famia no tabata asina sera ku padernan i 'p'esei esakinan no tabata bishintá nan na kas'. [Zijn familie was niet erg close met de paters en daarom kregen zijn familieleden nooit priesters op huisbezoek.] *Independiente*, oktober 1991, p. 6. Aanwezig in de Mongui Maduro bibliotheek.
- 540 PAOD, 1853 Correspondentie vicaris provinciaal met de apostolisch vicaris, brief Chrys Vijverberg uit Rome aan vicaris provinciaal, 18 oktober 1956 en brief Chrys Vijverberg uit Rome aan pater provinciaal in Nijmegen, 23 maart 1957. Zie ook PAOD, 4642, Verslag visitatie 1957, waarin de pater provinciaal over het uitstellen van de verheffing tot bisdom stelt: 'Van onze zijde is er bezwaar tegen gemaakt, nl. uit vrees dat de vorige bisschop [...] dan nog langer zou aanblijven. Op het

- ogenblik heeft de Propaganda Fide er bezwaar tegen, omdat men eerst wil afwachten of de nieuwe bisschop - een Nederlander - een geziene figuur bij het volk zal zijn en dus om de autonome bevolking niet in haar gevoeligheid te stoten.'
- 541 De vlag van de Nederlandse Antillen was pas in gebruik vanaf 19 november 1959. (PB 159, no. 162).
- 542 Monteiro, *Gods Predikers*, 556.
- 543 Pas na het Tweede Vaticaans Concilie werd in 1969 het Ius Commissionis afgeschaft. Al werd het apostolisch vicariaat bisdom, het bleef na 1958 onder de Propaganda Fide vallen. In de door mij geraadpleegde archieven zijn daar verder geen stukken over gevonden. In 1970 werd het contract dat het bisdom had met de Nederlandse provincie van de orde der Dominicanen aangepast.
- 544 ABW, Kroniek X Bisdom en Politiek, onder 'vicariaat/bisdom en politiek', p. I.
- 545 Monteiro, *Gods Predikers*, 559.
- 546 Hendrik Pieters Kwiers, *Ideal polítiko di Dr. Da Costa Gomez: su lucha pa kambia e Kòrsou bieu pa un Kòrsou nobo* (Willemstad, Curaçao, 1991), 140. De positie van de bisschop werd aan hem toegelicht door pater Micklinghoff.
- 547 ABW, Kroniek X Bisdom en Politiek, onder 'vicariaat/bisdom en politiek', p. II 'Het Bisdom werd beschouwd aan de zijde van de NVP te staan toen de secretaris van het bisdom pater J. Micklinghoff bij een van de verkiezingen voordat hij op vakantie ging aan de Los Santos (NVP) zijn volmacht gaf om voor hem te stemmen. De Los Santos gaf deze volmacht weer door aan Juancho Evertsz (secr.gen. van de NVP). Dit werd uiteraard bekend en dit was een bewijs dat het bisdom achter de NVP stond. Het heeft veel kwaad bloed gezet.'
- 548 Negen jaar eerder, in 1948, had Romme uit ongerustheid het plan al opgevat om Curaçao te bezoeken, maar dat ging toen niet door. PAOD, 1796, Brief Romme gedateerd 12 oktober 1948 aan pater provinciaal.
- 549 NA, Collectie 322 Romme, nummer toegang 2.21.144, inventaris-nummer 77: Reis naar de West 1957. Hierin onder andere een dagboek van Romme en een uitvoerig verslag.
- 550 "Romme en De Kort terug uit de West," *De Tijd: godsdienstig-staatkundig dagblad*, 11 april 1957.
- 551 ABW, Kroniek X Bisdom en Politiek, onder 'vicariaat/bisdom en politiek'.
- 552 NA, Collectie 322 Romme, 2.21.144, inv. 77: verslag voor bespreking in KVP-bestuur op 1 juni 1957.
- 553 Dergelijke observaties over Da Costa Gomez zijn niet uitzonderlijk. Ook

Edsel 'Papy' Jesurun, die vanaf het prille begin van de NVP aan de zijde van Da Costa Gomez stond, kreeg vooral na 1954 moeite in de omgang met Da Costa Gomez. Het 'vreemd doen' van Gomez, iets dat tijdgenoten herkennen, had hem van de altijd al dominante, maar beminnelijke leider die hij was vóór 1954, gemaakt tot een moeilijk mens in de omgang. Dat 'moeilijke' hield klaarblijkelijk in dat hij steeds solistisch optrad, maar ook dat het vuur er voor hem uit was.

Daarnaast zou hij met wat persoonlijke problemen kampen. Volgens Jesurun reageerde Da Costa Gomez nauwelijks meer op inhoudelijke zaken die normaliter zijn warme belangstelling hadden. Bron:

Interview Edsel 'Papy' Jesurun (1930), 4 maart 2016. Een tijdgenoot, Henry Prince, was even betrokken bij een groepje rond Da Costa Gomez waar ook Jesurun en Carlos Dip deel van uitmaakten, maar hij hield het snel voor gezien: 'Het was een eenmanszaak. Da Costa Gomez maakte het iedereen duidelijk: zo is het en dit gaan we doen'. Interview Henry Prince (1920), 24 februari 2016.

- 554 NA, Collectie 322 Romme, 2.21.144, inv. 77, getypt 'dagboek'.
- 555 NA, Collectie 322 Romme, 2.21.144, inv. 77, memorandum Da Costa Gomez gedateerd 5 april 1957.
- 556 NA, Collectie 322 Romme, 2.21.144, inv. 77, brief Holterman aan Romme, 24 april 1957: 'Men schijnt het standpunt van mijn voorganger als iets vanzelfsprekends te vinden'.
- 557 NA, Collectie 322 Romme, 2.21.144, inv. 77, getypt 'dagboek'. Romme noteerde in zijn dagboek: 'Na tafel gesprekje met Bierman + Povel; ik geef desgevraagd als mijn mening, dat NVP en KVP moeten samenwerken bij verkiezingen; geen opdoeking nu van KVP want concessies te krijgen van G; schaduwkabinet poneren, indien redelijk stel bij elkaar te vinden. Povel oppert gedachte van toetreding Bierman tot Kabinet – deze lijkt mij dit niet geheel weg te gooien. Met B. nader bespreken'.
- 558 PAOD, 1854 Correspondentie van de provinciaal overste met apostolisch vicaris en later met de bisschop van Curaçao, 1934-1976, Brief Holterman aan 'Angelus' [Vismans] 29 maart 1960.
- 559 "Moeilijke beslissingen (IV)," *Amigoe di Curaçao*, 28 februari 1958.
- 560 "Nog geen enkele definitieve afspraak tussen politieke partijen voor verkiezingen Besprekingen tussen NVP en COP duren voort," *Amigoe di Curaçao*, 07 juni 1958.
- 561 Reinders, *Politieke geschiedenis van de Nederlandse Antillen en Aruba*, 38.
- 562 ABW, Kroniek X Bisdom en Politiek, onder 'vicariaat / bisdom en politiek'.
- 563 Vanaf zijn benoeming als bisschop gebruikte Holterman consequent de *pluralis majestatis*.

- 564 ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 55, Circulaires, pastorale brief 1958.
 565 Reinders, *Politieke geschiedenis van de Nederlandse Antillen en Aruba*, 37–39.
 566 ABW, Kroniek X Bisdom en Politiek, onder ‘vicariaat/bisdom en politiek’, p. I.
- 567 Abraham-Van der Mark stelt: ‘Het gasthuis was een rooms-katholiek bolwerk, een machtscentrum waar niet alleen zieken werden verpleegd, maar ook leefregels werden uitgedragen en sancties gesteld op het niet naleven daarvan.’ Abraham-van der Mark, *Van je familie moet je het hebben*, 75. In zijn afscheidsbrief sprak Bisschop Holterman in 1973 in de eerste plaats over het belang van de zusters voor ‘de goede sfeer in het hospitaal’. ZAB, inv. 881, brief Bisschop Holterman aan de zusters, 7 december 1973.
- 568 Interview Louis Timmermans (1928), 22 februari 2016.
 569 “Konstruktieve Volkspartij,” *Amigoe di Curaçao*, 11 april 1960. Over de besprekingen met Holterman: ABW, Kroniek X Bisdom en Politiek, onder ‘vicariaat/bisdom en politiek’, p. III.
- 570 NA, Collectie 322 Romme, nummer toegang 2.21.144, inventarisnummer 77: Reis naar de West 1957, verslag voor bespreking in KVP bestuur op 1 juni 1957.
- 571 Amado Römer in een interview met Gert Oostindie, in de KITLV Collectie 30 mei 1969 (nu in beheer UB Leiden). Inventarisnummer 179.
- 572 ABW, Kroniek X Bisdom en Politiek, onder ‘vicariaat/bisdom en politiek’, p. III.
- 573 ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 55, Circulaires, communicandum 28 mei 1962.
- 574 ANK, Parochiale archieven, Parochie Pietermaai, Kroniek 1946-1968, 5 juni 1962. Er wordt verwezen naar *Amigoe*, maar dit artikel is niet teruggevonden. Verder interview Edsel ‘Papy’ Jesurun, 4 maart 2016.
- 575 ANK, Parochiale archieven, Parochie Pietermaai, Kroniek 1946-1968, 23 juni 1962.
- 576 Tot 1972 was zuster Lioba als verpleegkundig directrice een belangrijke speler, opgevolgd door zuster Rogeria Oomen, die hoofd was van 1972 tot 1988. Deze dames hadden veel te betekenen in het ziekenhuis; zij bepaalden werving, selectie en salarissen van het merendeel van het personeel. Interview Imelda Kroon (1931), 13 november 2015 en interview met voormalig personeelsfunctionaris Hubert Cabaña (1941), 22 februari 2016. De afbouw van de positie van de zusters gaf wederzijds wrijving en ongenoegen. Zie Heiligers, *Alles voor Allen*, 67–71. Zie ook de brief waarmee de Zusters van Breda hun inzet voor de psychiatrische zorg na 112 jaar beëindigen. ZAB inv. 853, brief 19 november 1969.
- 577 In zijn kroniek memoreerde Holterman als volgt: ‘Na een bezoek van

- ons beiden aan de Commissie de Groot-de Jong in Den Haag in plus minus 1963, besloot p. Möhlmann om bekwame leken in het bestuur te nemen en zo mogelijk van de “Vereniging Sint Elisabeth Gasthuis” een stichting te maken. Tijdens ons diner in Hotel Centraal in Den Haag hebben wij personen uitgezocht welke voor het bestuur in aanmerking kwamen waarbij de namen Chumaceiro, Sprock, van Gent en Santine vielen. Daarna heeft p. Möhlmann een bestuur geheel bestaande uit leken samengesteld en is aan nieuwe statuten gaan werken’. ABW, Kroniek VI Zieken- en bejaardenzorg.
- 578 Toen we voor het Concilie in Rome waren (1964) ontvingen we van p. Möhlmann een concept-statuten met het verzoek hieraan onze goedkeuring te hechten. Volgens deze statuten zou de bisschop van Willemstad het recht krijgen om de directeur(en) en de bestuursleden te benoemen. Wij meenden dat dit niet juist was [...]. Hierna hebben we niets meer van p. Möhlmann vernomen’. ABW, Kroniek VI Zieken- en bejaardenzorg.
- 579 De bisschop schreef in zijn kroniek ‘In 1965 benoemde hij [Möhlmann] zonder toestemming van de bisschop (hetgeen hij volgens de statuten niet kon doen) een bestuur.’ ABW, Kroniek VI Zieken- en bejaardenzorg. Er was duidelijk sprake van een gebrouilleerde relatie.
- 580 ABW, Kroniek VI Zieken- en bejaardenzorg.
- 581 ANK, Overheidsdossiers, inv. 29.36, Regeling bezoldiging geestelijken.
- 582 Landsregeling van de Nederlandse Antillen (Staatsblad 1950 no. K489 en PB 1950 no. 139) artikel 153 lid 2, met inachtneming van punt 5 van de overgangsbepalingen van de Landsregeling.
- 583 Overdracht door Michael Ellis van de archivalia aan het Archivo Nashonal Kòrsou, 16 februari 2004. Interview Michael Ellis (1940), 22 mei 2015.
- 584 ANK, Collectie Dr. W.Ch. de la Try Ellis, inv. 3-16.
- 585 PAOD, 1782, Rapport over de protestantse kerken op de Nederlandse Antillen opgesteld door het “Secretariaat voor Geloofsverdediging van de Antillen”, 1953.
- 586 ANK, Persoonlijk archief De la Try Ellis, inv. 3, brief Debrot gedateerd 8 januari 1960.
- 587 ANK, Persoonlijk archief De la Try Ellis, inv. 3.
- 588 ANK, Persoonlijk archief De la Try Ellis, inv. 11. De subsidie via een ambtenarenaanstelling is geregeld in de Bezoldigingsregeling 1948 (PB 1948, no 152). In een artikel uit 1977 wordt gesteld: ‘Het aantal predikanten en RK-geestelijken dat uit overheidskas betaald wordt, is sinds 1948 bevroren. [...] De kerken zijn overigens vrij om aan te stellen wie zij willen. Degenen die zij bij de overheid voordragen, worden ook

- benoemd.' Zie: "Antilliaanse predikanten zijn eigenlijk ambtenaar," *Reformatorisch Dagblad*, 18 oktober 1977.
- 589 Bijvoorbeeld: wettelijk kader voor de instelling van departementen en hun verantwoordelijkheden (PB 1959 nr. 109), voor de jeugdzorg (PB 1968 nr. 77) en de voogdijraad (1959 #154). Opgenomen in ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 27: publicatiebladen over diverse onderwerpen.
- 590 Zie ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 141.
- 591 Rooy, *Annalen van Katholiek leven in de Nederlandse Antillen*; Barbanson en Menkman, *Katholiek leven in de Nederlandse Antillen*. NB: alleen voor deze twee jaren (1953 en 1962) zijn deze boekjes itgegeven.
- 592 P.T.M. Sprockel, "De evolutie van het onderwijs", in *Cultureel mozaïek van de Nederlandse Antillen: constanten en varianten*, red. René A. Römer (Zutphen: Walburg Pers, 1977), 300.
- 593 AFT, Antillen, Doos A55, Brieven 1953-1967, brief zonder handtekening, op papier St. Vincentiusgesticht, 6 augustus 1954.
- 594 AFT, Antillen, Doos A55, Brieven 1953-1967, brief Mère Vincentia aan frater Radulphus, 14 augustus 1954.
- 595 AFT, Antillen, Doos B26, Inspectie en Gouvernement, Brief Directeur Gezondheidsdienst aan de Inspecteur van het Onderwijs, met een afschrift aan Apostolisch Vicaris Verriet en de Inspecteur van het Bijzonder Onderwijs, 21 januari 1941. In deze brief liet de Inspecteur weten dat gebleken was dat de scholen in Westpunt, Soto, Barber, Sta Maria, Jan Doret en St. Willebrord, allemaal katholieke scholen, niet over toiletten beschikten. Kosten voor de aanleg hiervan zouden geen probleem mogen vormen volgens de Directeur.
- 596 Onderwijsbijlage *Amigoe*, 27 augustus 1965. MMF doc. 398, nr. 38.
- 597 Interview Engracia Kong (1942), 21 oktober 2014.
- 598 Ibid.
- 599 A. C Prins-Winkel, *Kabes Duru? Een onderzoek naar de onderwijs-situatie op de Benedenwindse Eilanden van de Nederlandse Antillen, in verband met het probleem van de vreemde voertaal bij het onderwijs* (Assen: Van Gorcum, 1973), 71-77, 130-32.
- 600 Deze conclusie volgt uit informatie verkregen uit de interviews met voormalige leerkrachten. Concretisering op basis van archiefmaterialen kan niet gegeven worden, aangezien het RKCS geen historisch archief heeft bewaard. Gesprek directeur RK Centraal Schoolbestuur, mevrouw L. Van Lamoen-Garmers, 18 april 2013.
- 601 PAOD, 4642, Rapport 'Sluiting Visitatie Nederlandse Antillen', 12 februari 1957.

- 602 Ingezien werd uiteindelijk, na enige verwarring, dat een zekere mate van flexibiliteit in ieders belang was. De toewijzing van parochies werd niet geformaliseerd. De Lazaristen werden naar rato uitbetaald op basis van de berekende netto-inkomsten per priester per jaar. CML, inv. 2868, Contracten Antillen, en PAOD, inv. 81 met daarin de afstemming tussen de apostolisch vicaris, de vicaris provinciaal en de Nederlandse provincie over de vraag wie ten aanzien van wat zou kunnen tekenen, en of de Propaganda Fide hierbuiten zou kunnen blijven. Al snel stapten de Dominicanen van het idee af van een 'overdracht van territoria binnen de aan de orde opgedragen missie' en wordt gekozen voor een pragmatische 'hulpconstructie'.
- 603 PAOD, 4642, Correspondentie, circulaires en verslagen met betrekking tot visitaties. In het bijzonder: Visitatie 1953, verslag van het gesprek ('enkele aantekeningen') gedateerd 11 februari 1953.
- 604 Onder andere gesprekken Jandi Paula, 15 augustus 2014 en KMM, Interview J.J.M. (Jan) Boex (1929), 14 april 1980. Ook bevestigd door onderzoeker W. van der Marck, Rapport Van der Marck, 2 oktober 1959, in: PAOD, 1717.
- 605 Van der Marck zou dit ook in zijn rapport aankaarten, waarbij hij aan gaf dat het ook in de beleving van de priesters te veel over 'koetjes en kalfjes' zou gaan. PAOD, 1717, Brief W. van der Marck aan pater provinciaal, 30 juni 1959 (getekend 4 juli 1959).
- 606 KMM, Interview J.J.M. (Jan) Boex (1929), 14 april 1980.
- 607 PAOD, 1717, Brief Van der Marck, 30 juni 1959 (getekend 4 juli 1959).
- 608 PAOD, 1717, Commentaar bij rapport van Pater vd M, 15 november 1959.
- 609 PAOD, 1717, Onderzoek Van der Marck OP, Repliek gedateerd 9 januari 1960.
- 610 PAOD, 1717, Onderzoek Van der Marck OP, Repliek gedateerd 9 januari 1960, pagina 70.
- 611 PAOD, 1717, Onderzoek Van der Marck OP, Repliek gedateerd 9 januari 1960, pagina 69.
- 612 Hij bedoelde met 'de zg. autonomie' de staatkundige verandering van 1948-1954 (zelfbestuur voor Nederlandse Antillen op landelijk en eilandelijk niveau).
- 613 PAOD, 1854 Brief Holterman aan pater provinciaal gedateerd 18 augustus 1962.
- 614 Globaal genomen diegenen die na de Tweede Wereldoorlog waren gearriveerd, maar niet uitsluitend. Pater Brenneker bijvoorbeeld arriveerde in 1939 maar behoorde gezien zijn open houding tot de nieuwe generatie.

- 615 Monteiro, *Gods Predikers*, 563.
- 616 PAOD, 10133, Verslagen van visitaties van het vicariaat van de Nederlandse Antillen door de provinciaal of vice-provinciaal, 1947-1974, verslag gedateerd 19 maart 1964.
- 617 KMM, Interview J.J.M. (Jan) Boex (1929), 14 april 1980.
- 618 John W O'Malley, *What Happened at Vatican II* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2008), 268–69.
- 619 Monteiro, *Gods Predikers*, 759; Vefie Poels, "In dienst van de propaganda fide? De missiemotivatie van orden en congregaties in het licht van het ius commissionis", *Trajecta (Leuven)* 13 (2004): 80–102.
- 620 ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 55.
- 621 PAOD, 10318, brief Holterman aan Pater Vicarius, Rome, 13 november 1963.
- 622 Zie bijvoorbeeld de verzameling publicaties in: Marcha, *Gods wijngaard in de West*.
- 623 Interview Zusters van Schijndel Engracia Kong, Graciela Boyé en Annie Schuring, 21 oktober 2014. Interview Paters Dominicanen, 3 november 2011 en 26 augustus 2015, diverse gesprekken met Kanselier van het Bisdom Franklin Clemencia, vanaf 2011. Louis Timmermans, lazarist, vanaf 1958 op Curaçao, 22 februari 2016. De enige verwijzing is gevonden in een bezorgde brief over de ontwikkelingen in het bisdom van de Arubaanse priester André Kunze, in ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 198, Ingekomen stukken, brief pastoor André Kunze gedateerd 5 januari 1969.
- 624 Zie voor een algemeen beeld van deze overgangsfase in missiegebieden: Vefie Poels, "Doorgeven en loslaten: Nederlandse orden en congregaties en het proces van omvorming van missiekerken naar inheemse kerken", in *Tempo doeloe, tempo sekarang: het proces van indonesianisering in Nederlandse orden en congregaties*, red. José Eijt en J.P.A. van Vugt (Hilversum: Verloren, 2004), 143.
- 625 PAOD, 1684, Contract 1970, met hierin concepten opgesteld op basis van 'vrijblijvende voorbeelden door Rome toegestuurd'. Ook deze voorbeelden zijn in dit dossier te vinden.
- 626 ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 55, Pastorale brief 24 februari 1966.
- 627 ANK, Vicariaat Dominicanen, inv. 55, Pastorale brief 24 februari 1966.
- 628 Henk Middelbrink, "'Basta papia, ban purba': de geschiedenis van de Credit Unions op Curaçao, 1958-1971. Machtsvorming en legitimatie in een organisatie van rooms-katholieke leken" (Doctoraalscriptie, VU Amsterdam, 1988), 34. Middelbrink citeert een brief van Holterman gedateerd 23 januari 1963, gevonden in het Archief Fekoskan, 2.43.
- 629 Dit komt in 4.4 verder aan bod.

- 630 NAAM, Collectie Zikinzá, T238, 'Biba nos progreso'. Lied gezongen door
Trij Koeiman, uit Koraal Specht, 63 jaar oud bij de opname uit 1958.
- 631 Verton, *Politieke macht in koloniale samenlevingen*, 64.
- 632 Verton, *Politieke dynamiek en dekolonisatie*, 60–61.
- 633 Ibid., 66.
- 634 René A Römer, "Klasse, kleur en kansen", in *Dromen en littekens: dertig jaar na de Curaçaose revolte, 30 mei 1969*, red. Gert Oostindie (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999), 318. Zie voor een analyse ook: Adriaan M. Moen, "Oorzaken van de werkloosheid op de Antillen", in *Arbeidsmarkt en arbeidsmarktverhoudingen op de Nederlandse Antillen*, red. Macklenon F Hasham (Willemstad, Curaçao: Universiteit van de Nederlandse Antillen, 1981), 18–28.
- 635 Verton, *Politieke dynamiek en dekolonisatie*, 66–69; René A Römer, Korsow: *een sociologische verkenning van een Caraïbische maatschappij* (Oranjestad, Aruba: Van Dorp, 1970), 43.
- 636 Römer, "Klasse, kleur en kansen", 319; Verton, *Politieke dynamiek en dekolonisatie*, 67–69.
- 637 Verton, *Politieke dynamiek en dekolonisatie*, 69.
- 638 Interview Viola Arindell (1937), 12 september 2014.
- 639 Interview met enkele priesters waaronder Toine Frehe, 24 november 2013.
- 640 Bedoeld wordt een onderwijzer die als onwettig kind, dus buiten het huwelijk, geboren was.
- 641 PAOD, 1854 Brief 19 december 1959, Holterman aan de pater provinciaal.
- 642 Interview Mila Palm (1936), 5 februari 2016.
- 643 Sam is een roulatiesysteem waarmee in een groep geleend of gespaard wordt. Het komt in de regio ook voor als kasmoni (Suriname), susu (Trinidad) of partners (Jamaica).
- 644 Abraham-van der Mark, *Van je familie moet je het hebben*, 229–54.
- 645 Voor een ontstaansgeschiedenis, zie: Middelbrink, "Basta papia, ban purba", 45–51.
- 646 Deze term wordt in de literatuur gebruikt zonder definitie. Bedoeld wordt waarschijnlijk: in staat om zelfstandig normen en waarden toe te passen en beredeneerde keuzes te maken.
- 647 Middelbrink, "Basta papia, ban purba", 54–56.
- 648 Chris van de Woestijne, "Op het smalle pad tussen macht en afhankelijkheid", in *Kerkwandel en lekenhandel: de rooms-katholieke kerk op Curaçao*, red. Barbara Boudewijnse (Amsterdam: Het Spinhuis, 1992), 55–73.
- 649 KMM, Interview J.J.M. (Jan) Boex (1929), 14 april 1980.
- 650 Commissie 150 Jaar Rooms Katholiek Onderwijs, *150 jaar Rooms Katholiek onderwijs op de Nederlandse Antillen*, 161–62.

- 651 Interview Imelda Kroon, 13 november 2015.
- 652 Heiligers, *Alles voor Allen*, 52.
- 653 Interview Juliana Bernardina-Scherptong (1938) 12 september 2014, ook Interview Olga Lourens (1932), 27 februari 2016.
- 654 Interview Hubert Cabaña (1941), 22 februari 2016. Hubert werkte op de personeelsafdeling van het ziekenhuis, en gaf in ons gesprek aan dat nog tot ver in de jaren zeventig en tachtig, eigenlijk zolang de zusters aan het roer stonden (tot 1988), niemand de directrice verpleegkundige tegensprak. Wel kwam het voor dat men ja zei en nee deed.
- 655 Interview Imelda Kroon, 13 november 2015. Nadat zij zeven jaar voor 100 gulden had gewerkt, besloot ze in 1952 om het ziekenhuis te verlaten. Rond 1962 keerde ze terug naar het ziekenhuis, enkel omdat er nu een vakbond was en men niet meer 'wegkwam' met het vasthouden aan oude voorwaarden.
- 656 Heiligers, *Alles voor Allen*, 53.
- 657 Ibid., 54.
- 658 Interview Juliana Bernardina-Scherptong (1938), 12 september 2014, en Interview Viola Arindell (1927), 12 september 2014.
- 659 Idem. Zie ook: Heiligers, *Alles voor Allen*, 54–55.
- 660 Uit discretie laat ik concrete persoonlijke verwijzingen achterwege. Fysieke bestraffing door de fraters stond bekend als excessief, zelfs dusdanig dat in enkele gevallen langdurige medische behandeling nodig was. Bij wijze van oplossing werd een frater verplaatst naar een hogere klas met mondige kinderen, die terugsloegen. Kinderen wisten exact welke fraters dit deden en beschermden elkaar, maar vertelden het niet aan ouders. Voorbeelden van beschaming hadden betrekking op sociale status, zoals het wegsturen van een kind dat het schoolgeld niet betaald had, maar ook om vernederende straffen zoals het vastbinden van een kind als een hond, geknield onder tafel.
- 661 Interview Maria Liberia-Peters (1941), 11 mei 2015.
- 662 Zie ook eerdere hoofdstukken.
- 663 De Curaçaose theatermaker Albert Schoobaar verwerkte dit aspect in zijn toneelstuk *Nos no ta hende mas*, wij zijn geen mensen meer. De titel van dit stuk is ontleend aan een lied dat leerlingen begin jaren '70 op de Oranjeschool moest zingen bij wijze van klassikale straf: 'Nos no ta hende mas. Nos tur ta bestia': 'Wij zijn geen mensen meer. Wij zijn allemaal beesten'. Het theaterstuk werd in 2003 op scholen uitgevoerd voor ca 10.000 leerlingen, met een reprise in 2010. De tekst werd in 2008 uitgegeven: Albert Schoobaar, *Nos no ta hende mas. Den nòmber di tata* (Willemstad, Curaçao: Fundashon pa Planifikashon di Idioma (FPI), 2008).

- 664 Interview Richenel Ansano, 15 april 2015.
- 665 ZLS, dossier 1858 Statistieken 1968, memo opgesteld door frater Gualbert van Hest, Scherpenheuvel.
- 666 Schrils, *Een democratie in gevaar*, 64.
- 667 René A. Römer, "Labour unions and labour conflict in Curaçao", in *Arbeidsmarkt en arbeidsmarktverhoudingen op de Nederlandse Antillen*, red. Macklenon F. Hasham (Willemstad, Curaçao: Universiteit van de Nederlandse Antillen, 1981), 190.
- 668 Lambert van Gelder en André Lascaris, "Entre Medio. Een DB-rapportage van Lambert van Gelder en André Lascaris over kerk-zijn op Curaçao en Aruba," *De Bazuin. Opinieweekblad voor kerk en samenleving*, 17 april 1981, 11.
- 669 PAOD, 1853 Correspondentie Vicaris provinciaal. Brief gedateerd 11 juni 1958 van Holterman aan pater provinciaal.
- 670 ABW, Kroniek VII Bisdom op sociaal gebied, (geen nummering).
- 671 Interview Mila Palm (1936), 5 februari 2016.
- 672 Dit is niet in formele bronnen teruggevonden. Naast Lucille Berry-Haseth (1937), heeft ook generatiegenote Carmen van de Vlekkert-Martis hierover in een informeel gesprek verteld. Ook zij was uitgenodigd om te spreken. Beiden herinneren dat ze hun eigen verhaal vertelden, maar geen van beiden weet nog goed waar het over ging.
- 673 Interview Tita Lucille Berry-Haseth (1937), 16 februari 2016.
- 674 Interview Theofilo Kleinmoedig (1919), 23 februari 2015.
- 675 Verton, *Politieke dynamiek en dekolonisatie*, 78.
- 676 Interview Crisma Francisco (1939), 29 april 2016.
- 677 Junes Sint Jago, "De geschiedenis van het welzijnswerk op Curaçao. Een en politicologisch-historisch verkennend onderzoek.", in *Welzijnswerk en welzijnswerkers op Curaçao: een eerste aanzet tot inventarisatie en structurering*, red. Rupert E. Silberie, Gilbert J. Cijntje, en Arthur Nivillac (Willemstad, Curaçao: Universiteit van de Nederlandse Antillen, 1995), 34.
- 678 Clemencia, *Elis Juliana inbestigadó*, 27; Roland Antonius, "Calls from the Social Desert: On the Political Socialization of Adolescent Youth in Curaçao" (PhD diss., Universiteit van Amsterdam, 1996), 329–30.
- 679 Interview Serapio Pinedo (1922), 19 februari 2016.
- 680 Reinders, *Politieke geschiedenis van de Nederlandse Antillen en Aruba*, 57.
- 681 Interview Gert Oostindie met Amado Römer, opnames ondergebracht in Collectie 30 mei 1969, KITLV inventaris 179, nu in beheer UB Leiden. Zie ook: Oostindie, *Dromen en littekens*, 36, toelichting in noot 1.
- 682 *Amigoe*, 2 mei 1969. Geciteerd in: Ibid., 11.
- 683 Interview Gert Oostindie met Amado Römer, opnames ondergebracht

- in Collectie 30 mei 1969, KITLV inventaris 179, nu in beheer UB Leiden. Zie ook: Ibid., 36, toelichting in noot 1.
- 684 De uitdrukking ‘op leven en dood’ is afkomstig van Ong-A-Kwie, gedaan op 29 mei 1969. Marius Wessels, “Logboek van een revolte van vuur. De gebeurtenissen tussen 1 mei en 5 juni 1969”, in *Dromen en littekens: dertig jaar na de Curaçaose revolte*, 30 mei 1969, red. Gert Oostindie (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999), 50.
- 685 Dit relaas is volledig ontleend aan: Wessels, “Logboek van een revolte van vuur. De gebeurtenissen tussen 1 mei en 5 juni 1969”.
- 686 Over de gerichtheid van de vernielingen bestond discussie. De commissie zelf rapporteerde dat er weliswaar raciale spanningen waren in de samenleving, maar dat ‘het raciale element geen dominerende rol’ had gespeeld in de gebeurtenissen van 30 mei. Marius Wessels, “Het rapport van de commissie 30 mei 1969 en latere studies”, in *Dromen en littekens: dertig jaar na de Curaçaose revolte*, 30 mei 1969, red. Gert Oostindie (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999), 180.
- 687 Ibid., 179.
- 688 Wessels, “Logboek van een revolte van vuur. De gebeurtenissen tussen 1 mei en 5 juni 1969”, 55.
- 689 Gert Oostindie, red., Curaçao, 30 mei 1969. *Verhalen over de revolte* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999), 13.
- 690 Ieteke Witteveen, “‘Iedereen stinkt naar rook’”, in *Dromen en littekens: dertig jaar na de Curaçaose revolte*, 30 mei 1969, red. Gert Oostindie (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999), 245–46; Rose Mary Allen, “Muzik Di Ingles Tambe a Bira Di Nos: An Overview of the Calypso on Curaçao in the Period of Its Popularity” (Seminar on calypso, 6-10 januari, Trinidad, 1988).
- 691 Oostindie, *Dromen en littekens*, 20.
- 692 Oostindie, *Curaçao, 30 mei 1969. Verhalen over de revolte*, 105.
- 693 KITLV Collectie, nu in beheer UB Leiden, inventarisnummer 179, met hierin: H 1496 Collectie 30 mei 1969: archief van de Commissie tot Onderzoek van de achtergronden en oorzaken van de onlusten die op 30 mei 1969 op Curaçao plaatsvonden. 1969-1970. Transcript interview nr. 35 met monseigneur J.M. Holterman.
- 694 Oostindie, *Dromen en littekens*; Oostindie, *Curaçao, 30 mei 1969. Verhalen over de revolte*.
- 695 Oostindie, *Dromen en littekens*, 20.
- 696 De Curaçaose schrijver Frank Martinus Arion geeft aan dat wel degelijk van een planmatige opzet sprake geweest moet zijn, in: Wessels, “Het rapport van de commissie 30 mei 1969 en latere studies”, 46–47. Het “logboek” dat Wessels heeft opgesteld maakt deze theorie plausibel; de

branden begonnen al voordat de demonstranten in de stad waren aangekomen. Wessels, "Logboek van een revolte van vuur. De gebeurtenissen tussen 1 mei en 5 juni 1969".

- 697 Interview pater Piet Mackenbach (1932), 29 november 2012. NB ik sprak Piet Mackenbach in Huize Rosa Neerbosch, waar hij verbleef na een herseninfarct. Hij was zeer helder van geest maar had moeite met zijn spraak, waardoor ik hem niet citeer maar paraphraseer. In mijn verslag noteerde ik: 'Mackenbach is jarenlang huisgenoot geweest van Amado Römer, ook tijdens de roerige eind zestiger jaren. Hij heeft de ontwikkelingen en de activiteiten van Römer van dichtbij meegemaakt. Hij is ervan overtuigd dat Römer, zoals veelal gesuggereerd wordt, een belangrijke rol heeft gespeeld in het aanzetten tot de gebeurtenissen van 30 mei. Hij heeft wel degelijk 'opgestookt'. Ook Mackenbach was in gesprekken hierover betrokken. Hij zat zoals hij het zelf zegt 'op de eerste rij'. De wijze waarop Römer te werk ging was sterk activistisch. Er was geen sprake van een bewust strategische planning met een duidelijk eindpunt en een stappenplan.'
- 698 Interview Gert Oostindie met Amado Römer, opnames ondergebracht in Collectie 30 mei 1969, KITLV inventaris 179, nu in beheer UB Leiden. Zie ook: Oostindie, *Dromen en littekens*, 36, toelichting in noot 1.
- 699 Zowel Römer als Brown waren in interviews beiden geneigd om zichzelf in retrospectief een hoofd- zo niet heldenrol toe te dichten. Hierdoor moeten deze interviews als bron ten aanzien hiervan met bijzonder kritische afstand beluisterd worden.
- 700 Interview Gert Oostindie met Amado Römer, opnames ondergebracht in Collectie 30 mei 1969, KITLV inventaris 179, nu in beheer UB Leiden. Zie ook: Oostindie, *Dromen en littekens*, 36, toelichting in noot 1.
- 701 ABW, Kroniek X Bisdom en Politiek.
- 702 Interview Gert Oostindie met Amado Römer, opnames ondergebracht in Collectie 30 mei 1969, KITLV inventaris 179, nu in beheer UB Leiden.
- 703 Antonius, "Calls from the Social Desert", 327.
- 704 Interview Gert Oostindie met Ciro Kroon, opnames ondergebracht in Collectie 30 mei 1969, KITLV inventaris 179, nu in beheer UB Leiden.
- 705 Interview Louis Timmermans (1930), 16 februari 2016.
- 706 "Pater Möhlmann gisteren overleden," *Amigoe di Curaçao*, 8 oktober 1969.
- 707 Louis Timmermans, vanaf 1958 als Lazarist op Curaçao, gaf dat ook aan: 'Holterman is mijns inziens gegroeid daar naartoe, toen hij kwam uit die groep, die oude groep. [...] Toen Möhlmann wegviel kreeg Holterman ook meer ruimte. Möhlmann viel als adviseur van de bischop weg. Want hij had de gezagspositie binnen het bisdom. Er was niemand die daarin stapte. [MG: Tot zijn dood in '69?] Nou weet ik niet,

- misschien 1967. Maar Holterman heeft zich op een gegeven moment daarvan los kunnen maken en heeft zijn eigen weg gegaan. Hij werd gesteund door de brand in 1969 waardoor hij moest verhuizen en meer onder de mensen kwam. [MG: Holterman had die ideeën waarschijnlijk al eerder?] Ja, want hij was een parochieman. Dat betekent: hij had contact met de mensen'. Interview Louis Timmermans (1930), 16 februari 2016.
- 708 AFT, Antillen, Historie & Curiosa 1965-1966, 1965 nr. 8: Studiedagen Diocesaan Seminarie.
- 709 Hij ging hier kort op in tijdens zijn interview met de onderzoekscommissie 30 mei 1969. In: KITLV Collectie 30 mei 1969, inv. 179, nu in bezit van UB Leiden, interview 35. Hij gaf hierin aan zich 'verscheurd te voelen', omdat hij met beide kanten – kapitalisme en arbeidersbeweging – sympathie voelde.
- 710 Interview Toon van Dongen met Amado Römer in *Amigoe*, 29 mei 2004, ook gepubliceerd in Marcha, *Gods wijngaard in de West*. 538-544.
- 711 ABW, Kroniek X Bisdom en Politiek, onder 'vicariaat/bisdom en politiek'. Ook in: PAOD, 1854 Correspondentie van de provinciaal overste met apostolisch vicaris en later met de bisschop van Curaçao, 1934-1976.
- 712 ABW, Kroniek, X Politiek.
- 713 ABW, Kroniek, X Politiek, verslag 13 juni 1969.
- 714 Hier wordt met service ('dienst') bedoeld de bereidheid om in politiek verband een 'sterke' man te leveren.
- 715 ABW, Kroniek, X Politiek, verslag 16 juni 1969.
- 716 Het is mij nog steeds niet gelukt te achterhalen waar eventueel nog archivalia van Römer zelf zijn. Elk spoor loopt helaas dood.
- 717 Interview Louis Timmermans (1930), lazarist, 22 februari 2016.
- 718 Interview Mila Palm (1936), 5 februari 2016.
- 719 PAOD, 8841 Stukken betreffende bijeenkomsten van priesters, religieuzen en leden van seculiere instituten op Curaçao, 1978-1974. Handgeschreven brief Brenneker aan 'Beste Jan' [Streefkerk, de secretaris] 16 juni 1969.
- 720 Ibid.
- 721 "Nieuwe Curaçaose bevrijdingsfront verwacht verkiezingswinst: Castropakken – en Juliana aan de wand," *Het Vrije Volk*, 2 september 1969.
- 722 "In gevangenis. Vakbondsleider op Curaçao in hongerstaking," *Het Vrije Volk*, 22 augustus 1969.
- 723 ABW, Kroniek X Bisdom en Politiek, onder 'vicariaat/bisdom en politiek'. NB: deze weergave is een letterlijke transcriptie, inclusief type- en taalfouten.

- 724 Zijn naam ontbreekt in het overzicht van Marcha, *Gods wijngaard in de West*, 690.
- 725 Ibid., 498.
- 726 Rutgers, "'Trinta di mei a bini, trenta di mei a bai'. De dertigste mei in de letterkunde", 224.
- 727 Antonius, "Calls from the Social Desert", 327.
- 728 In het verhaal '30 mei: Amador Nita' gepubliceerd in de bundel: Boeli van Leeuwen, *Geniale anarchie* (Amsterdam: In de Knipscheer, 1990).
- 729 Ieteke Witteveen, "Samenzwering tegen de geschiedenis. Roland Antonius 'Oneindige politieke adolescentie'," *Amigoe*, 22 augustus 1998.
- 730 PAOD, 8841 Stukken betreffende bijeenkomsten van priesters, religieuzen en leden van seculiere instituten op Curaçao, 1978-1974. Diverse verslagen van nieuwe gremia.
- 731 Zie tabel 1 en grafiek 1 in de bijlage 'Tabellen en trends'.
- 732 PAOD, 8842 Stukken Herstructurering. In de vergadering van 12 januari 1970 gingen de priesters terug naar de basisvraag, wat voor kerk men wilde zijn, een dienende kerk of een 'reddende' kerk.
- 733 KMM, Interview J.J.M. (Jan) Boex (1929), 14 april 1980.
- 734 Margo Groenewoud, "Zikinzá collectie: klinkend erfgoed," *Antilliaans Dagblad*, 6 mei 2010.
- 735 Monteiro, *Gods Predikers*, 566-67.
- 736 PAOD, 1854 Brief pater provinciaal aan Holterman, 14 mei 1968, onder andere over de terugkeer van p. Paul Verbeek. De correspondentie blijft heel besmuikt, maar de pater meldde: 'moeilijkheden van deze aard zijn hier op het ogenblik eigenlijk voortdurend aan de orde'. Dit is ook bevestigd in gesprekken die ik in 2011-2013 voerde met de kanselier van het bisdom, broeder Franklin Clementia. Inzicht in de gegevens kon hij mij niet verstrekken, wel de bevestiging dat die uittredingen een kwantitatief maar vooral emotioneel groot probleem vormden.
- 737 ANK, Kerkelijke archieven, Parochiale Archieven, Kroniek Parochie Pietermaai 1946-1968.
- 738 ABW, Kroniek, I Bestuur.
- 739 Boudewijnse, Middelbrink en Woestijne, *Kerkwandel en lekenhandel*.
- 740 Onderzoek W. van der Marck, eerder in dit hoofdstuk behandeld.
- 741 Interview Louis Timmermans (1930), 22 februari 2016.
- 742 Interview Rainelda Melfor-Scoop (1940), 5 maart 2016. Ook in het interview met Chacha Muzo (1916), 4 maart 2016, kwam dat naar voren, toen haar Pentecostale dochter even bij ons kwam zitten. Zij gaf ook aan dat het de behoefte aan meer inhoud ('*bon predikashi*', *goede prediking*) was die haar en velen in Band'abou hadden doen besluiten om zich, zoals ze het zelf noemen, te bekeren.

- 743 Witteveen, Ieteke. "Serapio Pinedo: 'Ze denken nog dat ze ons iets kunnen opleggen'," *Amigoe*, 11 augustus 1990.
- 744 Hoetink, *Het patroon van de oude Curaçaose samenleving*, 137.
- 745 "Entre Medio," 3.
- 746 Interview met paters Antoine Frehe, Piet Magnin, Jacques van der Lee, Antonius Stikvoort en Wilhelmus Rams, 3 november 2011.
- 747 Interview met paters Antoine Frehe, Piet Magnin, Jacques van der Lee, Antonius Stikvoort en Wilhelmus Rams, 3 november 2011.
- 748 "Entre Medio," 9.
- 749 Schrils, *Een democratie in gevaar*, 154–64.
- 750 Schrils stelt dat zijn studie een beperking heeft ten aanzien van kwantitatief bewijsmateriaal. Dat geldt voor onderhavige historische studie ook, net zozeer als de notie dat het onderwerp van belang is en gedegen empirisch onderzoek behoeft.
- 751 Interview Mila Palm (1936), 5 februari 2016. Zoals zij verwoordde: 'Eigenlijk zijn wij nooit verteld: ooit zullen jullie op jezelf moeten staan. Nee. We moesten zelf op die gedachte komen. Maar hoe! [MG: U bedoelt door '69?] Ja. Maar ook al daarvoor. *Vitô*, Stanley Brown, al die krantjes'.
- 752 "De staatsburgerlijke opvoeding," *Amigoe di Curaçao*, 25 juni 1956.
- 753 "F.R. Suriel sluit zich officieel aan bij URA," *Amigoe di Curaçao*, 15 februari 1967. URA staat voor Union Reformista Antillano en was een afsplitsing van de NVP.
- 754 Interview Ieteke Witteveen, 15 mei 2015.
- 755 Woestijne, "Op het smalle pad tussen macht en afhankelijkheid", 61.
- 756 Jong en Hendrikse, *De gezegende erfenis*, 40–41.
- 757 Interview Holterman met de onderzoekscommissie 30 mei 1969. In: KITLV Collectie 30 mei 1969, inv. 179, nu in bezit van UB Leiden, interview nr. 35.

Hoofdstuk 5 Reflectie en conclusie

- 758 Fanon, *The Wretched of the Earth*, 179.

Noten bij de bijlagen

- 759 De aantallen zijn bij benadering samengesteld uit lijsten die soms nauwkeurig waren, maar in de meeste gevallen niet meer dan de basis vormden voor het afleiden van een schatting. Voor de Zusters van Breda is gebruik gemaakt van Heiligers, *Alles voor Allen*. Voor de overige gegevens is gebruik gemaakt van Marcha, *Gods wijngaard in de West*. De lijsten in deze publicatie maken geen afsplitsing naar eilanden binnen het bisdom; hier is een inschatting gemaakt op basis van de meer gedetailleerde gegevens uit de Rooy, *Annalen van Katholiek leven in de Nederlandse Antillen*.
- 760 Gebaseerd op de gegevens weergegeven in de vorige tabel.
- 761 Volgens gegevens verzameld uit verschillende bronnen en weergegeven in tabel 1 in de bijlage 'tabellen en trends' was in 1954 een geschat aantal van 66 priesters werkzaam op Curaçao.
- 762 Th Schepens, L.G.M Spruit en Joris Kregting, *De Rooms-katholieke kerk in Nederland, 1960-2000: een statistisch trendrapport* (Nijmegen; Tilburg: KASKI, beleidsonderzoek naar godsdienst en levensbeschouwing; UvT, Theologische Faculteit Tilburg, 2002), 17–18.
- 763 José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 129.
- 764 Dit archief is niet door mij persoonlijk geraadpleegd. Ik ben onderzoeker Hans de Valk erkentelijk dat ik gebruik heb mogen maken van zijn aantekeningen.

Literatuur

- Abraham-van der Mark, Eva. *Van je familie moet je het hebben: Curaçaose verwantschappen*. Zutphen: Walburg Pers, 2013.
- . “Yu’i mama: enkele facetten van gezinsstructuur op Curaçao”. PhD diss., Universiteit van Amsterdam, 1969.
- Allen, Rose Mary. “Acceptatie of uitsluiting? Enkele belangrijke invalshoeken voor de discussie over beeldvorming over immigranten uit de regio en over de Curaçaoënaars”. In *Emancipatie & acceptatie: Curaçao en Curaçaoënaars: beeldvorming en identiteit honderdveertig jaar na de slavernij*, red. Rose Mary Allen, Coen Heijes, en Valdemar Marcha. Amsterdam: SWP, 2003.
- . *Di ki manera? A social history of Afro-Curaçaoans, 1863-1917*. Amsterdam: SWP, 2007.
- . “Katholicisme en volkcultuur”. In *Kerkwandel en lekenhandel: de rooms-katholieke kerk op Curaçao*, red. Barbara Boudewijnse, Henk Middelbrink, en Chris van de Woestijne, 15–30. Amsterdam: Het Spinhuis, 1992.
- . “Muzik Di Ingles Tambe a Bira Di Nos: An Overview of the Calypso on Curaçao in the Period of Its Popularity”. Trinidad, 1988.
- Alofs, Luc. “Onderhorigheid en separatisme, koloniaal bestuur en lokale politiek op Aruba, 1816-1955”. PhD diss., Universiteit van Leiden, 2011. <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/17992>.
- Ansano, Richenel. “Malungo, praise names and places: how dead can a language really be?” In *Creole connections: transgressing neocolonial boundaries in the languages, literatures and cultures of the ABC islands and the rest of the Dutch Caribbean*, 23–37. Universitat di Puerto Rico, University of Curaçao, 2014.
- Anthonia, José. *Tragedia di nos rasa i su resurekshon*. Curaçao: Fundashon Mr. Dr. Moises Frumencio da Costa Gomez, 2003.
- Antonius, Roland. “Beeldvorming en taal”. In *Emancipatie & acceptatie: Curaçao en Curaçaoënaars: beeldvorming en identiteit honderdveertig jaar na de slavernij*, red. Rose Mary Allen, Coen Heijes, en Valdemar Marcha, 128–39. Amsterdam: SWP, 2003.
- . “Calls from the Social Desert: On the Political Socialization of Adolescent Youth in Curaçao”. PhD diss., Universiteit van

- Amsterdam, 1996.
- Bade, J. J., en H. J. Boukema. *Skein: documentaire van het Peter Stuyvesant College, 1941-1966*. Baarn: Bosch & Keuning, 1966.
- Ballantyne, Tony. "Humanitarian Narratives: Knowledge and the Politics of Mission and Empire". *Social Sciences and Missions* 24, nr. 2 (2011): 233–64.
- . "Religion, Difference, and the Limits of British Imperial History". *Victorian Studies* 47, nr. 3 (1 april 2005): 427–55. doi:10.2307/3830222.
- Bank, Jan. *Katholieken en de Indonesische revolutie*. Dieren: Bataafsche Leeuw, 1984.
- Barbanson, Willibrord de, en W.R. Menkman. *Katholiek leven in de Nederlandse Antillen*. Willemstad, Curaçao: Boekencentrale Aquinas, 1962.
- Beidelman, T. O. "Social Theory and the Study of Christian Missions in Africa". *Africa: Journal of the International African Institute* 44, nr. 3 (1 juli 1974): 235–49. doi:10.2307/1158391.
- Berry-Haseth, Lucille. "Banderita". *Kristòf Jaargang IX*, nr. 2 (1994): 1–10.
- Boeldak, Ronaldo. *Mr. Dr. Moises F. da Costa Gomez: voorvechter van de politieke emancipatie der Nederlandse Antillen*. Santa Barbara, CA: Publishing by the Seas, Inc, 2014.
- Boudewijnse, Barbara, Henk Middelbrink, en Chris van de Woestijne, red. *Kerkwandel en lekenhandel: de rooms-katholieke kerk op Curaçao*. Amsterdam: Het Spinhuis, 1992.
- Brada, W.M. *Kerkgeschiedenis Antillen*. Willemstad, Curaçao, 1963.
- Brantlinger, Patrick. "Book review of 'Cultural Imperialism: A Critical Introduction,' by John Tomlinson". *Journal of American History* 79, nr. 4 (maart 1993): 1694–95.
- Brenneker, Paul. *Sambumbu: volkskunde van Curaçao, Aruba en Bonaire. 1969-1975*. Curaçao, z.d.
- Brereton, Bridget. *Race Relations in Colonial Trinidad, 1870-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Broek, Aart G. *De geschiedenis van de politie op de Nederlands-Caribische eilanden, 1839-2010: geboeid door macht en onmacht*. Amsterdam; Leiden: Boom, 2011.
- . *De kleur van mijn eiland: Aruba, Bonaire, Curaçao: ideologie en schrijven in het Papiamentu sinds 1863*. Leiden: KITLV uitgeverij, 2006.
- . "The Rise of a Caribbean Island's Literature: The Case of

- Curaçao and Its Writing in Papiamentu". PhD diss., VU Amsterdam, 1990.
- Buddan, Robert. "Universal Adult Suffrage in Jamaica and the Caribbean since 1944". *Social and Economic Studies* 53, nr. 4 (1 december 2004): 135–62.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- C.G., en A.H. Frie. *Wat "niets" is maar "iets" worden kan: een verhaal uit het missie-leven in West-Indië*. 's-Hertogenbosch: Maatschappij de Katholieke Illustratie, 1889.
- Chamberlain, Mary. *Empire and Nation-Building in the Caribbean Barbados, 1937-66*. Studies in Imperialism. Oxford: Manchester University Press, 2010.
- Cijntje, Gilbert J. "Electorale instabiliteit op Curaçao". PhD diss., Universiteit van Amsterdam, 1999.
<http://dare.uva.nl/record/1/393616>.
- Clemencia, Joceline A. *Elis Juliana inbestigadó: piedra di mulina*. Curaçao: Museo Nashonal di Arkeologia i Antropologia, 2004.
- Comité "Honderd Jaar Fraters", red. *Uit dankbaarheid: ter gelegenheid van het eeuwfeest van de vestiging van de Fraters van Tilburg op Curaçao*. Willemstad, Curaçao, 1986.
- Commissie 150 Jaar Rooms Katholiek Onderwijs, red. *150 jaar Rooms Katholiek onderwijs op de Nederlandse Antillen: een gedenkboek ter herinnering aan de komst der Zusters 150 jaar geleden op de Nederlandse Antillen*. Curaçao, 1992.
- Cooper, Frederick, en Ann Laura Stoler. "Introduction Tensions of Empire: Colonial Control and Visions of Rule". *American Ethnologist* 16, nr. 4 (1 november 1989): 609–21.
- Costa Gomez, Moises F. da. "Het wetgevend orgaan van Curaçao. Samenstelling en bevoegdheid gezien in het kader van de Nederlandsche koloniale politiek". PhD diss., Universiteit van Amsterdam, 1935.
- Cox, Jeffrey. *Imperial Fault Lines: Christianity and Colonial Power in India, 1818-1940*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002.
- Dahlhaus, Gerardus J.M. *De chronologische ontwikkeling en de staat van het bijzonder onderwijs in de kolonie Curaçao*. Nijmegen: Drukkerij De Gelderlander, 1917.
- . *Monseigneur Martinus Joannes Niewindt: eerste Apostolisch Vicaris*

- van Curaçao: een levensschets 27 aug. 1824-12 jan. 1860. Willemstad, Curaçao, 1924.
- Dalhuisen, Leo, Rose Mary Allen, en Gilbert Casseres. *Geschiedenis van de Antillen*. Zutphen: Walburg Pers, 2009.
- Dekker, Jeroen. *Curaçao zonder/met Shell: een bijdrage tot bestudering van demografische, economische en sociale processen in de periode 1900-1929*. Zutphen: Walburg Pers, 1982.
- Derix, Jan. *Brengers van de Boodschap: geschiedenis van de katholieke missionering vanuit Nederland van VOC tot Vaticanum II*. Nijmegen: Valkhof Pers, 2009.
- Dew, Edward. "The Dutch Caribbean: Studies in the Fragmentation of a Political Culture". In *Modern Political Culture in the Caribbean*, red. Holger Henke en Fred Reno, 370-94. Kingston, Jamaica: University of the West Indies Press, 2003.
- Dijs, Natasha M. van der. "The Nature of Ethnic Identity among the People of Curaçao". PhD diss., Universiteit Utrecht, 2011.
- Emmanuel, Isaac S., en Suzanne A. Emmanuel. *History of the Jews of the Netherlands Antilles. 1: History*. Cincinnati, Ohio: American Jewish Archives, 1970.
- Engels, Chris. *Het Sint Elisabeth Hospitaal te Curaçao in West-Indië, 1855-1972*, 1981.
- Engels, Chris, en Johan van de Walle. *Klein Venetië: Curaçao in vroeger dagen*. 's-Hertogenbosch: Aldus Uitgevers, 1990.
- Escobar, Samuel. "It's Your Turn, Young Ones - Make Me Proud! Evangelical Mission in Latin America and Beyond". In *The Reshaping of Mission in Latin America*, red. Miguel Alvarez, 9-23. Oxford, England: Regnum Books International, 2015.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1963.
- Gaay Fortman, B. de. "Bevolkingcijfers van Curaçao". *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids* 18, nr. 1 (1937): 51-60. doi:10.1163/22134360-90000817.
- Geusau, Willem Henri Alting von. *Neutraliteit der overheid in de Nederlandsche koloniën jegens godsdienstzaken*. Haarlem: Tjeenk Willink & zoon, 1917.
- Ghering, Max, en Fons Graafsma. *35 jaar Radulphus College: hoe het werd, hoe het was, hoe het is*. Curaçao: Scherpenheuvel, 1983.
- Gijlswijk, B.A.J. *Gouden jubileum der Dominikaner missie op Curaçao W.I., 1870-1920*, 1920.

- Gobardhan-Rambocus, Lila. *Onderwijs als sleutel tot maatschappelijke vooruitgang: een taal- en onderwijsgeschiedenis van Suriname, 1651-1975*. Zutphen: Walburg Pers, 2001.
- Gorris, Gabriël. *Over grondeloze diepten*. Den Haag: Thijmfonds, 1956.
- Groenewoud, Margo. "Towards the Abolition of Penal Sanctions in Dutch Colonial Labour Legislation: An International Perspective". *Itinerario: Bulletin of the Leyden Centre for the History of European Expansion* 19, nr. 2 (1995): 72–90.
- Hagopian, Frances, red. *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2009.
- Harms, Bob, en Ieteke Witteveen. *Altá I Santunan Di Kòrsou: Pa Honra Paul Brenneker I Elis Juliana*. Willemstad, Curaçao: NAAM, 2009.
- Hartog, Johan. "De Godsdiensten in Curaçao". *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids* 28, nr. 1 (1 januari 1947): 1–8. doi:10.1163/22134360-90000323.
- . *Het verhaal der Maduro's en foto-album van Curaçao 1837-1962*. Oranjestad, Aruba: De Wit, 1962.
- . *Journalistiek leven in Curaçao*. Willemstad: Paulus-drukkerij, 1944.
- Heiligers, Bernadette. *Alles voor Allen: schets van 132 jaren Zusters Franciskanessen van Breda op Curaçao*. Willemstad, Curaçao: St. Elisabeth Hospitaal, 1987.
- Hoefte, Rosemarijn. "Mama Sranan's Children". *Journal of Caribbean History* 48, nr. 1/2 (januari 2014): 128–48.
- . *Suriname in the Long Twentieth Century: Domination, Contestation, Globalization*, 2014.
- Hoetink, Harry. *De gespleten samenleving in het Caribisch gebied*. Assen: Royal Van Gorcum, 1962.
- . *Het patroon van de oude Curaçaose samenleving*. Heruitgave met nieuw voorwoord. Amsterdam: S. Emmering, 1987.
- Isin, Engin F. "Citizenship after Orientalism: an unfinished project". *Citizenship Studies* 16, nr. 5–6 (2012): 563–72.
- Jacobs, Bart. *Origins of a Creole: The History of Papiamentu and Its African Ties*. Berlin/Boston: De Gruyter Mouton, 2012.
- Jong, Nanette de. *Tambú: Curaçao's African-Caribbean Ritual and the Politics of Memory*. Bloomington: Indiana University Press, 2012.
- Jong, Ton de, en Norbert Hendrikse. *De gezegende erfenis: nalatenschap van 1200 Nederlandse religieuzen op Curaçao*. Hilvarenbeek: De Jong, 2008.

- Kasteel, Annemarie. "De staatkundige ontwikkeling der Nederlandse Antillen". PhD diss., Universiteit van Leiden, 1956.
- Kempadoo, Kamala. *Sexing the Caribbean: Gender, Race, and Sex Labor*. New York, N.Y.: Routledge, 2004.
- Kleijn, M., en M. Schrover. "The Dutch state as a pimp. Policies regarding a brothel on Curaçao (1945-1956)". *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis* 10, nr. 3 (2013): 33–54.
- Knight, Franklin W. *The Caribbean: The Genesis of a Fragmented Nationalism*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Kol, Henri H. van. *Naar de Antillen en Venezuela*. Leiden: A.W. Sijthoff, 1904.
- Krafft, Arnoldus. *Historie en oude families van de Nederlandse Antillen*. 's-Gravenhage: M. Nijhoff, 1951.
- Lampe, Armando R. *Mission or Submission?: Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean during the 19th Century*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- . "Yo te nombro libertad: Iglesia y Estado en la sociedad esclavista de Curazao (1816-1863)". PhD diss., VU Amsterdam, 1988.
- Lampe, Armando R., Joop Vernooij, Ben Vocking, en Koos van der Bruggen. *De kracht van ons erfgoed*. Oegstgeest: Week voor de Nederlandse Missionaris, 1991.
- Latour, M.D. *Geschiedenis der missie van Curaçao*. Provinciaal Vicariaat der Paters Dominicanen op Curaçao, 1945.
- Leeuwen, Boeli van. *Geniale anarchie*. Amsterdam: In de Knipscheer, 1990.
- Levine, Daniel H. "The Future of Christianity in Latin America". *Journal of Latin American Studies* 41, nr. 01 (februari 2009): 121–145. doi:10.1017/S0022216X08005130.
- Loor, A.H. *André Loor vertelt...: Suriname 1850-1950*. Paramaribo: Vaco, 2013.
- Lukes, Steven. *Power: A Radical View*. Second edition. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- . "Power and the Battle for Hearts and Minds". *Millennium - Journal of International Studies* 33, nr. 3 (juni 2005): 477–93. doi:doi: 10.1177/03058298050330031201.
- . "Power and the Battle for Hearts and Minds: On the Bluntness of Soft Power". In *Power in World Politics*, red. Felix Berenskoetter en Michael J. Williams, 83–97. London: Routledge, 2007.

- Maduro, Antoine J. *Bida, remordementu, konfeshon i krítika. Un relato outo-biográfiko*. Curaçao: Fundashon Instituto Raúl Römer, 2015.
- Mancius, W. van. *Olie op de golven*. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1961.
- Marcha, Valdemar. *Gods wijngaard in de West: de grondvesting, ontwikkeling en groei van het missiewerk van de Nederlandse missionarissen op de eilanden van de Nederlandse Antillen en Aruba*. Amsterdam: Carib Publishing, 2009.
- Marchena, P.P.M. de. *Ignorancia ó educando un pueblo*. Curaçao, 1929.
- Martinus, Frank. "The kiss of a slave: Papiamentu's West-African connections". PhD diss., Universiteit van Amsterdam, 1996.
- Middelbrink, Henk. "'Basta papia, ban purba': de geschiedenis van de Credit Unions op Curaçao, 1958-1971. Machtsvorming en legitimatie in een organisatie van rooms-katholieke leken". Doctoraalscriptie, VU Amsterdam, 1988.
- Mintz, Sidney W. *Caribbean Transformations*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984.
- Moen, Adriaan M. "Oorzaken van de werkloosheid op de Antillen". In *Arbeidsmarkt en arbeidsmarktverhoudingen op de Nederlandse Antillen*, red. Macklenon F. Hasham, 18-28. Willemstad, Curaçao: Universiteit van de Nederlandse Antillen, 1981.
- Monteiro, Marit. *Gods Predikers: Dominicanen in Nederland (1795-2000)*. Hilversum: Verloren, 2008.
- Muller, J. *Critica riba "Ignorancia ó Educando un Pueblo" di señor P.P.M. de Marchena*. Willemstad, Curaçao: Tip. Mercantil, 1930.
- Nita, Amador P. *De sociale wensdromen van het landskind in de gelijke delen van het nieuwe Koninkrijk*. Willemstad, Curaçao: Casa Editorial Emile, 1952.
- Nooyen, R.H., en J. van der Lee. *Isla de los Santos: honderd jaar paters Dominicanen op de Nederlandse Antillen, 1870 -11 juli- 1970*. Willemstad, Curaçao, 1970.
- Nye Jr., Joseph S. *Power in the Global Information Age: From Realism to Globalization*. Hoboken: Taylor and Francis, 2004.
- Ocalia, Hipólito. Curaçao: Curaçaosch Museum, 1981.
- Oirschot, Anton van. *De fraters van Zwijsen: 100 jaar fraters op de Nederlandse Antillen*. Zutphen: De Walburg Pers, 1986.
- O'Malley, John W. *What Happened at Vatican II*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- Oostindie, Gert, red. *Curaçao, 30 mei 1969. Verhalen over de revolte*.

- Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999.
- , red. *De gouverneurs van de Nederlandse Antillen sinds 1815*. Leiden: KITLV Uitgeverij, 2011.
- , red. *Dromen en littekens: dertig jaar na de Curaçaose revolte, 30 mei 1969*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999.
- . *Het paradijs overzee: de "Nederlandse" Caraïben en Nederland*. Vijfde druk met een nieuw "Ten geleide". Leiden: KITLV Uitgeverij, 2011.
- Oostindie, Gert, en Inge Klinkers. *Decolonising the Caribbean: Dutch Policies in a Comparative Perspective*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2003. <http://www.oapen.org/download?type=document&docid=408881>.
- . *Het koninkrijk in de Caraïben: een korte geschiedenis van het Nederlandse dekolonisatiebeleid in de Caraïben, 1940-2000*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2001.
- . *Knellende Koninkrijksbanden: het Nederlandse dekolonisatiebeleid in de Caraïben, 1940-2000*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2001.
- Ortiz, Fernando, en Bronislaw Malinowski. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. La Habana: Jesús Montero, 1940.
- Palm, Jules de. *Kinderen van de fraters*. Amsterdam: Bezige Bij, 1986.
- Paula, Alejandro F. *From Objective to Subjective Social Barriers: A Historico-Philosophical Analysis of Certain Negative Attitudes among the Negroid Population of Curaçao*. Curaçao, 1967.
- Pieters Kwiers, Hendrik. *Ideal polítiko di Dr. Da Costa Gomez: su lucha pa kambia e Kòrsou bieu pa un Kòrsou nobo*. Willemstad, Curaçao, 1991.
- Pieters Kwiers, Stella. *E Kòrsou di mi tata*. Willemstad, Curaçao, 2004.
- Poels, Vefie. "Doorgeven en loslaten: Nederlandse orden en congregaties en het proces van omvorming van missiekerken naar inheemse kerken". In *Tempo doeloe, tempo sekarang: het proces van indonesianisering in Nederlandse orden en congregaties*, red. José Eijt en J.P.A. van Vugt, 138–56. Hilversum: Verloren, 2004.
- . "In dienst van de propaganda fide? De missiemotivatie van orden en congregaties in het licht van het ius commissionis".

- Trajecta (Leuven)* 13 (2004): 80–102.
- . “Nederlandse missiegeschiedenis. Inleiding bij de presentatie van het boek: Brengers van de Boodschap van Jan Derix”. Soesterberg, 2009), geraadpleegd 1 mei 2017. Beschikbaar via: http://www.ru.nl/publish/pages/515571/janderix_nederlandsemissiegeschiedenisinleiding23okt2009b.pdf.
- . “Pontifex missionum. Missiepausen in de periode van de Sacra Congregatio de Propaganda Fide (1622-1967)”. In *De paus en de wereld: geschiedenis van een instituut*, red. F.W. Lantink en J. Koch. Amsterdam: Boom, 2012.
- Porter, Andrew. “‘Cultural imperialism’ and protestant missionary enterprise, 1780–1914”. *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 25, nr. 3 (1997): 367–91. doi:10.1080/03086539708583005.
- . “Religion, Missionary Enthusiasm, and Empire”. In *The Oxford History of the British Empire: Volume III: The Nineteenth Century*, red. Andrew Porter, 222–46. Oxford University Press, 1999.
- Prins-Winkel, A. C. *Kabes Duru? Een onderzoek naar de onderwijssituatie op de Benedenwindse Eilanden van de Nederlandse Antillen, in verband met het probleem van de vreemde voertaal bij het onderwijs*. Assen: Van Gorcum, 1973.
- Prudhomme, Claude. “Les Missions Catholiques et la Colonisation Française Sous la III^e République (1870-1940): Raison Missionnaire, Raison d’Etat et Régulation Romaine”. *Social Sciences & Missions* 21, nr. 1 (juni 2008): 31–56. doi:10.1163/187489408X308028.
- Putnam, Robert D. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
- Rego, Charles P. do. *The Portuguese Immigrant in Curaçao: Immigration, Participation and Integration in the 20th Century*. Willemstad, Curaçao: LACS, Latin American & Caribbean Studies, 2012.
- Reinders, Alex. *Politieke geschiedenis van de Nederlandse Antillen en Aruba: 1950-1993*. Zutphen: Walburg Pers, 1993.
- Roes, Jan. *Het groote missieuur, 1915-1940: op zoek naar de missiemotivatatie van de Nederlandse katholieken*. Bilthoven: Ambo, 1974.
- Römer, Amado. *Kòrsou den siglo XX: desaroyo di un pueblo òf tragedia?* Kòrsou, 1997.
- Römer, René A. *De Curaçaose samenleving*. Curaçao: Amigoe, 1999.
- Römer, René A. “Inleiding”. In *Cultureel mozaïek van de Nederlandse*

- Antillen: constanten en varianten*, red. René A. Römer, 7–34. Zutphen: Walburg Pers, 1977.
- Römer, René A. “Klasse, kleur en kansen”. In *Dromen en littekens: dertig jaar na de Curaçaose revolte, 30 mei 1969*, red. Gert Oostindie, 317–24. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999.
- . *Korsow: een sociologische verkenning van een Caraïbische maatschappij*. Oranjestad, Aruba: Van Dorp, 1970.
- Römer, René A. “Labour unions and labour conflict in Curaçao”. In *Arbeidsmarkt en arbeidsmarktverhoudingen op de Nederlandse Antillen*, red. Macklenon F. Hasham, 178–92. Willemstad, Curaçao: Universiteit van de Nederlandse Antillen, 1981.
- Rooy, W.J.L. van. *Annalen van Katholiek leven in de Nederlandse Antillen*. Willemstad, Curaçao: Boekcentrale Aguinas, 1953.
- Rosalía, René V. *Tambú: de legale en kerkelijke repressie van Afro-Curaçaose volksuitingen*. Zutphen: Walburg Pers, 1997.
- Rossum, Rogier van. “Het katholieke denken over missie. Van het Eerste tot het Tweede Vaticaans Concilie”. In *Gaan voor God: ideaal en praktijk van missie in historisch perspectief*, red. José Eijt en Hester Genefaas, 19–32. Hilversum: Verloren, 1998.
- Rupert, Linda M. *Roots of Our Future: A Commercial History of Curaçao*. Curaçao, Netherlands Antilles: Curaçao Chamber of Commerce & Industry, 1999.
- Rushton, J. Phillippe. “Racial research and final solutions”. *Society* 34, nr. 3 (1997): 78–82. doi:10.1007/s12115-997-1011-8.
- Rutgers, Wim. *Beneden en boven de wind: literatuur van de Nederlandse Antillen en Aruba*. Amsterdam: De Bezige Bij, 1996.
- . “Schrijven is zilver, spreken is goud: oratuur, auratuur en literatuur van de Nederlandse Antillen en Aruba”. PhD diss., Universiteit Utrecht, 1994.
- . “‘Trinta di mei a bini, trenta di mei a bai’. De dertigste mei in de letterkunde”. In *Dromen en littekens: dertig jaar na de Curaçaose revolte, 30 mei 1969*, red. Gert Oostindie, 211–33. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999.
- Rutgers, Wim, Maritza Coomans-Eustatia, Henny Coomans, Elisabeth Echteld, Armando Lampe, Ronald Severing, en Christa Weijer. *Jacobus Putman. Godsdienst, taal en onderwijs op Curaçao in de negentiende eeuw*. Curaçao: FPI en University of Curaçao, 2016.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993.

- Schalkwijk, Marten. *The Colonial State in the Caribbean: Structural Analysis and Changing Elite Networks in Suriname, 1650-1920*. Den Haag: Amrit, 2011.
- Schepens, Th, L.G.M Spruit, en Joris Kregting. *De Rooms-Katholieke Kerk in Nederland, 1960-2000: een statistisch trendrapport*. Nijmegen; Tilburg: KASKI, Theologische Faculteit Tilburg, 2002.
- Schiels, Chelsea. "'This is the Soul of Aruba Speaking': The 1951 Campo Alegre Protest and Insular Identity on Aruba". *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids* 90, nr. 3-4 (2016): 195-224.
- Schoobaar, Albert. *Nos no ta hende mas. Den nòmber di tata*. Willemstad, Curaçao: Fundashon pa Planifikashon di Idioma (FPI), 2008.
- Schrils, James. *Een democratie in gevaar: een verslag van de situatie op Curaçao tot 1987*. Assen: Van Gorcum, 1990.
- Scriwanek, Maximiliaan. *Padre de los Pobres. "Vader van de Armen". Elias. S.I. Maduro-Weldadigheidsfonds (1911-2012)*. Curaçao: Maduro Holding NV., 2013.
- Sint Jago, Junes. "De geschiedenis van het welzijnswerk op Curaçao. Een politicologisch-historisch verkennend onderzoek." In *Welzijnswerk en welzijnswerkers op Curaçao: een eerste aanzet tot inventarisatie en structurering*, red. Rupert E. Silberie, Gilbert J. Cijntje, en Arthur Nivillac, 15-43. Willemstad, Curaçao: Universiteit van de Nederlandse Antillen, 1995.
- Smeulders, Toos F. "Papiamentu en onderwijs: veranderingen in beeld en betekenis van de volkstaal op Curaçao". PhD diss., Universiteit Utrecht, 1987.
- Soest, Jaap J. van. *De stem van Curaçao: een inleiding tot de geschiedenis van de Curaçaose Eilandsraad*. Curaçao: Eilandgebied Curaçao, 1981.
- . *Olie als water: de Curaçaose economie in de eerste helft van de twintigste eeuw*. Zutphen: Walburg Pers, 1977.
- Sprockel, P.T.M. "De evolutie van het onderwijs". In *Cultureel mozaïek van de Nederlandse Antillen: constanten en varianten*, red. René A. Römer, 293-323. Zutphen: Walburg Pers, 1977.
- Stanley, Brian. *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Leicester, England: Apollos, 1990.
- Tekst van het verslag van bestuur en staat van Curaçao over het jaar 1936*. 's Gravenhage: Algemeene Landsdr., 1938.

- Tilly, Charles. "Domination, Resistance, Compliance... Discourse". *Sociological Forum* 6, nr. 3 (1 september 1991): 593–602.
- Try Ellis, W.Ch. de la. "Rapport van de commissie, bij gouvernementsbeschikking van 10 October 1945 no.7981 ingesteld, tot onderzoek en bestudeering van de in het staatsdeel Curaçao levende politieke opvattingen en wenschen, ter voorbereiding van de rijksconferentie", 1946.
- Turner, Carlton John. "Self-Negation Within African Caribbean Christianity: Towards an Understanding of Junkanoo and Its Significance for Christian Praxis Within Contemporary Bahamian Society". *Black Theology: An International Journal* 11, nr. 1 (april 2013): 5–30. doi:10.1179/17431670X13A.0000000002.
- Vallier, Ivan. *Catholicism, Social Control, and Modernization in Latin America*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970.
- Ven, Colet van der, en Irene Geerts. *Slagschaduwen: erfenis van een koloniaal verleden*. Amsterdam: KIT Publishers, 2011.
- Vernooij, Joop. *De regenboog is in ons huis: de kleurrijke geschiedenis van de r.k. kerk in Suriname*. Nijmegen: Valkhof Pers, 2012.
- Verton, Peter. "Politics and Government in Curaçao". In *The Dutch Caribbean: Prospects for Democracy*, red. Betty Sedoc-Dahlberg, 63–80. New York: Gordon and Breach, 1990.
- . *Politieke dynamiek en dekolonisatie: de Nederlandse Antillen tussen autonomie en onafhankelijkheid*. Alphen aan den Rijn: Samsom, 1977.
- . *Politieke macht in koloniale samenlevingen*. Curaçao: Universiteit van de Nederlandse Antillen, 1984.
- Verwey, R. A. "De sociale ontwikkelingsgang van Curaçao". *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids* 20, nr. 1 (1 januari 1938): 161–74. doi:10.1163/22134360-90000731.
- . "Rapport aan den Minister van Koloniën betreffende sociale toestanden in Curaçao". 's-Gravenhage, 1937.
- Wal, Nancy S. van de, en Hellen van der Wal. *Don Martina: waardig en rechtvaardig*. Amsterdam: Carib Publishing, 2009.
- Weeber, Léon, en Ieteke Witteveen. *Banda Bou: Alma di Kòrsou. Kultura I desarojo den añanan 60 pa 90 di siglo binti*. Curaçao: 7000 Printing & Publishing, 2010.
- Wessels, Marius. "Het rapport van de commissie 30 mei 1969 en latere studies". In *Dromen en littekens: dertig jaar na de Curaçaose revolte*,

- 30 mei 1969, red. Gert Oostindie, 177–210. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999.
- . “Logboek van een revolte van vuur. De gebeurtenissen tussen 1 mei en 5 juni 1969”. In *Dromen en littekens: dertig jaar na de Curaçaose revolte, 30 mei 1969*, red. Gert Oostindie, 41–82. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999.
- Williams, Eric. *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean 1492-1969*. London: André Deutsch, 1971.
- . *Inward Hunger: The Education of a Prime Minister*. London: Deutsch, 1969.
- Witteveen, Ieteke. “‘Iedereen stinkt naar rook’”. In *Dromen en littekens: dertig jaar na de Curaçaose revolte, 30 mei 1969*, red. Gert Oostindie, 235–56. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999.
- Woestijne, Chris van de. “Een analyse van de Rooms-Katholieke Curaçaosche Volksbond”. In *Kerk en maatschappij op Curaçao*, red. Armando Lampe, 61–91, 1991.
- . “Op het smalle pad tussen macht en afhankelijkheid”. In *Kerkwandel en lekenhandel: de rooms-katholieke kerk op Curaçao*, red. Barbara Boudewijnse, 55–73. Amsterdam: Het Spinhuis, 1992.

Geraadpleegde archieven

- ABW** **Archief Bisdom Willemstad**
Kroniek Bischoep J.M. Holterman
- AFT** **Archief Fraters van Tilburg, Tilburg**
Diverse dossiers met betrekking tot de Nederlandse Antillen
- ANK** **Archivo Nashonal Kòrsou, Curaçao**
Collectie Brenneker
Collectie De la Try Ellis
Gouvernement 1938-1945
Kabinet van de Gouverneur
Kerkelijke Archieven
Overheid
Vicariaat Dominicanen
- APF** **Archief Propaganda Fide, Vaticaanstad**⁷⁶⁴
Nova Series
- CML*** **Archief Congregatie der Missie (Lazaristen)**
- PAOD*** **Provinciaal Archief (Nederlandse) Orde der Dominicanen**
- ZAB*** **Archief Zusters Alles voor Allen, Breda**
- ZLS*** **Archief Zusters van Liefde, Schijndel**
- ZMR*** **Archief Zusters van Mariadal, Roosendaal**
- KMM**** **Archief KomMissieMemoires**
- KITLV** **Koninklijk Instituut voor Talen- Land en Volkenkunde, Leiden**
Collectie 30 mei 1969
- MMF** **Mongui Maduro Library & Museum**
Collectie Krantenknipsels
- NA** **Nationaal Archief Den Haag**
Collectie Romme
Collectie Van Schaik
Gouvernementsjournalen
Ministerie van Koloniën
Ministerie van Koloniën Openbaar Verbaal
Ministerie van Koloniën Geheim Archief
Ronde Tafel Conferentie West
Sticusa
- NAAM** **National Archaeological Anthropological Memory Management, Curaçao**
Collectie Zikinzá (oral history Brenneker & Juliana)

* in beheer van Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven, St. Agatha

** in beheer van Katholiek Documentatie Centrum, Nijmegen

Overzicht interviews

Geraadpleegde collecties

1. Collectie KomMissieMemoires (KMM)

De KomMissieMemoires was werkzaam in de periode 1975-2001 en is ingesteld door het Centraal Missie Commissariaat om de ervaringen van circa duizend Nederlandse missionarissen door middel van interviews vast te leggen. De collectie berust bij het Katholiek Documentatie Centrum (KDC), Radboud Universiteit Nijmegen. Geraadpleegde interviews:

naam	kloosternaam	geboren	Congregatie of orde	Curaçao	KMM #	interview jaar
Boex, J.J.M.		1929	Pater Dominicaan	1960-1974	49	1980
Dieten, N. van	Franciscus	1899	Frater van Tilburg	1924-1964	118	1980
Donkers, P.P.	Jeanne d'Arc	1891	Zuster van Schijndel	1920-1959	127	1977
Etten, J.M. van	Walfried	1906	Frater van Tilburg	1930-1975	153	1977
Grove, J.R.B.W.M.		1910	Pater Dominicaan	1938-1946	191	1980
Mackenbach, J.P.		1932	Pater Dominicaan	1962-1983	809	1980
Noorwegen, B. van	Brigida	1907	Zuster van Schijndel	1929-1969	393	1979
Teurlinckx, A.J.H.	Teresina	1924	Zuster van Schijndel	1953-1968	525	1979 en 1980

2. Transcripties Onderzoekscommissie 30 mei 1969

Collectie 30 mei 1969, Archief KITLV, Inventarisnummer 179, in beheer Universiteitsbibliotheek Leiden, afdeling Speciale Collecties. archiefplaatsing DH 1496 - bekeken dossiers:

naam	voornaam	achtergrond
Bikker	Onofre	politicus DP, bestuurder
Brenneker	Paul (Vitus)	Dominicaans priester
Capriles	Lionel	Kamer van Koophandel, bankier
Evertsz	Jonchi	politicus NVP, bestuurder
Gomez Cassares	Charles	ondernemer, joodse gemeente
Gumbs	John	protestantse dominee
Hollander	Harold	docent Peter Stuyvesant College
Holterman	J.M. (Michael)	bisschop Bisdom Willemstad
Isa	Ronchi	politicus DP, bestuurder
Kroon	Ciro	politicus DP, bestuurder
Petronia	Ernesto	politicus PPA, bestuurder
Sprockel	Tirso	onderwijsinspectie

3. Oostindie & Klinkers: archief bij publicaties in het kader 30 mei 1999

Collectie 30 mei 1969, Archief KITLV, Inventarisnummer 179.

Geraadpleegde interviews (integrale geluidsopname):

achternaam	naam	geboren	achtergrond
Brown	Stanley	1938	activist, onderwijzer
Goddett	Anthony	1960	zoon activist, politicus
Henriquez	Jeanne	1946	historica, studente in 1969
Hollander	Harold	1937	activist, onderwijzer
Isa	Ronchi	1917	politicus, bestuurder
José Capricorne	José	1932	kunstenaar
Kroon	Ciro	1916	politicus, bestuurder
Moen	Adriaan	1938	vakbondsman
Ong-A-Kwie	Ewald	1929	vakbondsman
Römer	Amado	1921	priester
Römer	René A.	1929	socioloog
Tauber	Herman	1919	ondernemer
Windt	Herbert de	1932	psychiater

Eigen interviews en gesprekken

Voor dit onderzoek is overwegend gebruik gemaakt van interviews, waaronder verstaan wordt specifiek voor het onderzoek aangegaan gesprekken. Incidenteel is een relevant inzicht opgetekend uit een niet specifiek voor het onderzoek aangegaan gesprek, of in een discussie naar aanleiding van een lezing. In dit geval is dit vermeld in de voetnoot, en is de uitspraak met toestemming van de gesprekspartner in deze dissertatie opgenomen.

1. oral history interviews en gesprekken

naam	voornaam	geboren	rol of betrokkenheid	interview
Arindell	Viola	1937	verpleegster	12 september 2014
Bernardina-Scherptong	Juliana	1938	assistent-verpleegster	12 september 2014
Berry-Haseth	Lucille	1937	docente, publiciste	16 februari 2016
Boks	Jan	1943	Pater Dominicaan	26 augustus 2015
Boyé	Graciela	1944	Zuster van Schijndel	21 oktober 2014
Cabaña	Hubert	1941	vrijmetselarij, ziekenhuis	22 februari 2016
DoRego	Gladys	1948	sociaal werkster, activiste	6 juli 2011
Ellis	Michael	1940	neef W.Ch. De la Try Ellis	22 mei 2015
Francisco	Crisma	1939	onderwijs, dochter bario-leider	28 april 2016
Frehe	Toine	1933	Pater Dominicaan	24 november 2013 en 26 augustus 2015
Jesurun	Edsel	1930	politicus en bestuurder	4 maart 2016
Kleinmoedig	Theofilo	1919	CPIM medewerker, Band'ariba	23 februari 2015
Kong	Engracia	1942	Zuster van Schijndel	21 oktober 2014
Kroon	Imelda	1931	apothekersassistente	13 november 2015
Kwas	Elba	1931	onderwijzeres	9 oktober 2015
de Lannoy, Sprockel	Elisabeth	1928	dochter J. H. Sprockel	21 juli 2015
Lee, van der	Jacques	1939	Pater Dominicaan	24 november 2013 en 26 augustus 2015
Liberia-Peters	Maria	1941	politica en bestuurder	13 mei 2015
Lourens	Gilda	1934	dochter bario-leider	27 februari 2016
Lourens	Olga	1932	onderwijzeres, dochter bario-leider	27 februari 2016
Mackenbach	Piet	1932	Pater Dominicaan	29 november 2012 en 3 december 2012
Magnin	Piet	1939	Pater Dominicaan	24 november 2013
Melfor-Scoop	Rainelda	1940	lid Pinkstergemeente	5 maart 2016
Muzo	Mercelita'	1916	vrouw bario-leider Lelienberg	19 februari 2016
Palm	Mila	1936	onderwijzeres	5 februari 2016
Paula	Alejandro	1937	historicus, oud-seminarist	15 augustus 2014
Paula	Carmelita	1923	bewoner Band'ariba	20 februari 2016
Pieters Kwiers	Stella	1939	Cultureel-antropologe	28 februari 2014
Pinedo	Serapio	1922	bewoner Band'abou	19 februari 2016
Pinedo	Pablo	1913	CPIM medewerker, Band'abou	23 februari 2016
Prince	Henry	1920	Vrijmetselaar	24 februari 2016
Schuring	Annie	1949	Zuster van Schijndel	21 oktober 2014
Timmermans	Louis	1930	voormalig Lazarist	22 februari 2016
Windt, de	Olga	1928	familie Sprockel, Jongbloed	19 februari 2016

2. Interviews en gesprekken experts

Met een aantal mensen is primair een gesprek of interview aangegaan op basis van hun rol of expertise. In een aantal gevallen zijn in deze gesprekken ook persoonlijke herinneringen uit de bestudeerde periode aan bod gekomen die in dit proefschrift zijn verwerkt.

achternaam	voornaam	rol / expertise
Allen	Rose Mary	antropologe, historica
Ansano	Richenel	antropoloog
Clemensia	Franklin	kanselier Bisdom Willemstad
Goldish	Josette	expert joodse gemeenschap
Marcha	Valdemar	secretaris Bisdom Willemstad
Wilgen, van	Imro	Rooms-Katholiek Schoolbestuur
Witteveen	Ieteke	antropologe

Tabellen en trends

Missionarissen en wereldheren op Curaçao, 1915-1969

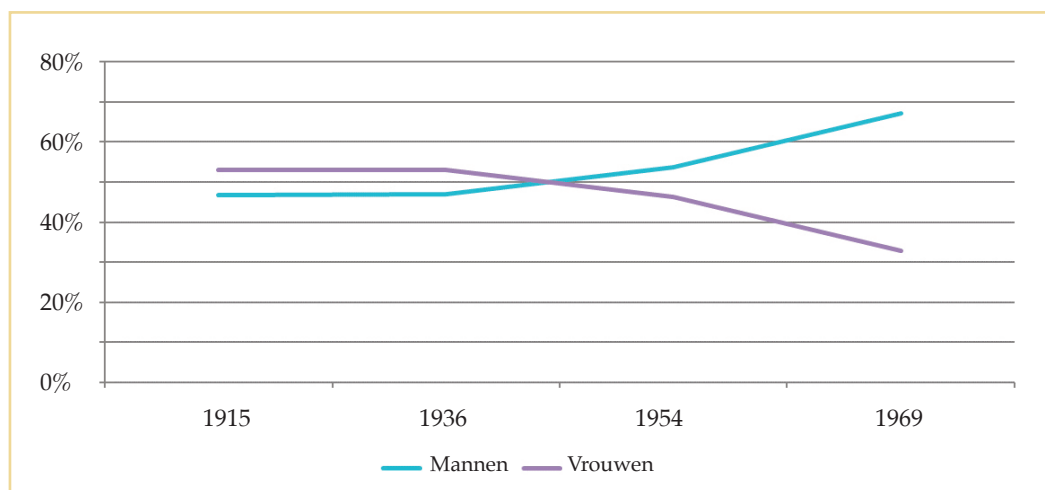
In onderstaand overzicht zijn de geschatte totalen weergegeven van priesters, zusters, fraters en broeders op Curaçao per peiljaar. De peiljaren corresponderen met de begin- en eindjaren van de in deze studie gehanteerde fasen. Als extra peildatum is 1969 gekozen. Kort hierna trokken de Zusters van Breda zich vrijwel volledig terug uit de missie in de Antillen, en zette het aantal uittredingen en verplaatsingen zich verder door. De laatste nog overgebleven religieuzen werden in de jaren '80 en '90 verplicht om te verhuizen naar het moederhuis in Nederland. De laatste Dominicanen vertrokken in 2009.

Missionarissen op Curaçao (geschat)	van-tot	totaal	1915	1936	1954	1969
Seculiere priesters	1832-1970	36	7	7	4	4
Dominicanen	1870-1970	193	38	44	62	55
Franciscanessen van Roosendaal	1842-1939	318	55	70	0	0
Zusters van Breda	1855-1950	238	40	25	83	42
Zusters van Schijndel (Nederlands)	1920-1978	77	0	39	58	29
Zusters van Schijndel (Curaçaos)	1922-1984	32	0	3	6	24
Fraters van Tilburg	1886-1986	193	37	69	84	67
Broeders van Dongen	1948-nu	55	0	0	20	28
Heren Lazaristen	1957-1964	10	0	0	0	10
Totaal	1832-nu	1152	175	255	317	259

Tabel 1: Priesters en religieuzen op Curaçao 1915-1969 (geschat)⁷⁵⁹

Verhouding mannen-vrouwen in het missiegebied

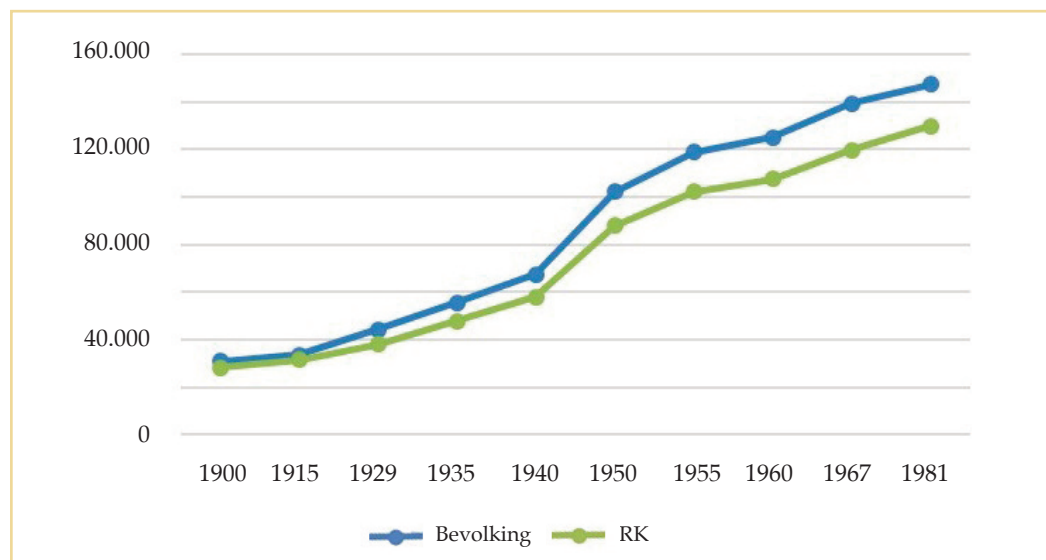
Uit het totaaloverzicht volgt de vaststelling dat de vrouwelijke missionarissen tot in de Tweede Wereldoorlog met gemiddeld 63% een meerderheid vormden. In de jaren '40 kantelde deze verhouding en nam de meerderheid van de mannen verder toe.



Grafiek 1: Relatie mannen-vrouwen in het missiegebied¹⁷⁶⁰

Ontwikkeling bevolking en aandeel katholieken

Als gevolg van met name de externe bevolkingsaanwas nam het aandeel katholieken in de bevolking van Curaçao af. In totaliteit bleef het katholicisme op het eiland dominant.



Grafiek 2: Aandeel katholieken in bevolking 1900-1981

Katholieken per parochie en per priester - vergelijking

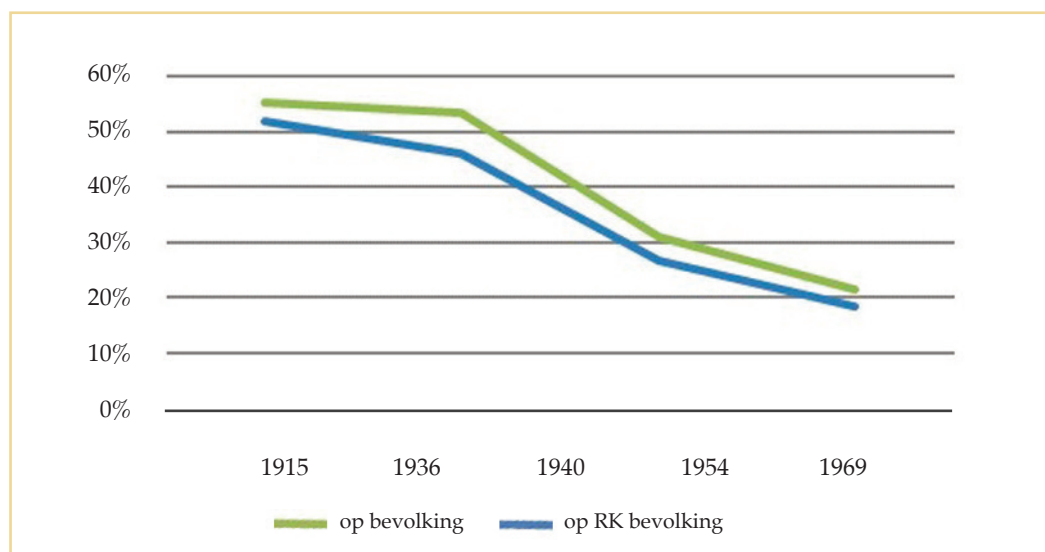
Het is lastig een exacte berekening te maken van het aantal priesters per parochie in deze periode. Van veel jaren ontbreken volledige gegevens. Een obstakel is dat in de beschikbare lijsten niet altijd duidelijk is hoeveel priesters zich op Curaçao bevonden en hoeveel op de andere eilanden. Ook spreken de bronnen elkaar soms tegen. Een vrij complete bron zijn de Annalen van 1952 en 1963. Op basis hiervan is de verhouding vastgesteld van de verspreiding over de eilanden.

Volgens de Annalen van het vicariaat in zijn waren in 1952 op de Nederlandse Antillen 55 Dominicaanse priesters werkzaam, plus 3 in ruste, en daarnaast nog 2 seculiere priesters, dus 60 geestelijken.⁷⁶¹ Trekken we van deze 60 het aantal buiten Curaçao werkende priesters af, dan levert dat een aantal op van $60 - 17 = 43$ priesters. Op Curaçao bedienden volgens dit rapport 27 priesters 17 parochies. De overige 16 priesters (dus $43 - 27$) waren niet actief in een parochie, maar ofwel in een andere functie aangesteld, ofwel gepensioneerd, ofwel arbeidsongeschikt. Per parochie was gemiddeld 1,6 (namelijk $27 / 17$) priester werkzaam. Met een aantal katholieken van 75.315 en 27 parochies, waren er gemiddeld 4430 katholieken per parochie. Met 1,6 priester per parochie was dus sprake van een gemiddeld aantal van 2769 parochianen per parochiepriester in 1952.

Dit is geen bijzondere verhouding. Ter vergelijking: in Nederland lag het gemiddelde in de jaren '60 op 2868 katholieken per parochie; na 1970 zou een lichte stijging inzetten naar een stabiel niveau van circa 3100 katholieken per parochie.⁷⁶² De parochie-omvang in Nederland in het midden van de jaren '60 lag hoger dan in andere Europese landen als Duitsland en Portugal, maar ook als de Verenigde Staten, die elk een gemiddelde kenden van 2.000 katholieken per parochie.⁷⁶³

Priesters en religieuzen ten opzichte van de bevolking

Zoals uit onderstaande figuur duidelijk wordt, zette de grote relatieve daling van de aanwezigheid van priesters en religieuzen ten opzichte van de bevolking niet pas in de jaren '50 en '60, maar al vanaf de jaren dertig in. Vanaf dat moment kon de aanwas van religieuzen niet meer op tegen de bevolkingsgroei. Pas in de periode 1954-1969 viel het aantal priesters en religieuzen ook in absolute aantallen terug.



Grafiek 3: Verhouding priesters en religieuzen op bevolking 1915-1969

Begrippen uit de katholieke kerk: organen en rollen

Vaticaan

Verwijst naar het bestuurlijke centrum van de katholieke kerk in Vaticaanstad, een in 1929 opgerichte soevereine staat. Hier bevindt zich de Heilige Stoel, het centrale bestuursorgaan van de katholieke kerk, en de Romeinse Curie, het dagelijks bestuur van de katholieke kerk.

Propaganda Fide

De Heilige Congregatie voor de Voortplanting van het Geloof - Sacra Congregatio de Propaganda Fide, kortweg Propagande Fide - werd in 1622 opgericht als afdeling onder de Romeinse Curie, verantwoordelijk voor alle katholieke missies en daaraan gerelateerde activiteiten.

Apostolische Prefectuur

Afgebakend territorium dat als missiegebied wordt beschouwd en waar in opdracht van de katholieke kerk, onder leiding van een prefect, missionaire arbeid wordt verricht.

Apostolisch Vicariaat

Een apostolisch vicariaat is een katholiek bisdom in wording en wordt geleid door een apostolisch vicaris, die handelt op gezag van de paus.

Bisdom

Een bisdom is een kerkrechtelijk afgebakend gebied dat onder het bestuur van een lokale bisschop staat.

Congregatie en Orde

Congregaties en Ordes zijn beide religieuze gemeenschappen, ook wel kloostergemeenschappen genoemd. In het geval van een orde is sprake van een gemeenschap van geestelijken die een plechtige gelofte hebben afgelegd; bij congregaties hebben kloosterlingen een eenvoudige gelofte afgelegd.

Geestelijkheid en geestelijken	Onder de katholieke geestelijkheid - ook wel clerus genoemd - vallen allen die tot diaken, priester of bisschop zijn gewijd, inclusief de kardinalen en de paus.
Pater provinciaal	De pater onder wiens gezag de orde in een kerkprovincie valt.
Apostolisch vicaris	De door de Propaganda Fide aangestelde pater die leidinggeeft aan het Apostolisch Vicariaat.
Pater vicaris	De pater die binnen het missiegebied (vicariaat) religieuze overste is van de paters uit zijn orde.
Pater	Een priester die deel uitmaakt van een orde of congregatie wordt pater genoemd. In dit verband wordt ook gesproken over een 'regulier priester'.
Wereldheer	Een wereldheer is een priester die geen deel uitmaakt van een orde of congregatie, en rechtstreeks onder een bisschop valt. Andere benamingen zijn diocesaan priester of seculier priester.
Religieuze zuster of soeur	Een vrouw die een gelofte heeft afgelegd bij een religieuze congregatie. Het Nederlandse woord 'non' wordt op Curaçao niet of nauwelijks gebruikt.
Frater	Een man die een gelofte heeft afgelegd bij een religieuze congregatie van fraters. Op Curaçao waren de Fraters van Tilburg actief.
Leek	Een leek is een niet-gewijde persoon die een functie bekleedt in de katholieke kerk, zoals pastoraal werker of catechist.

Samenvatting 'Nou koest, nou kalm'

'Nou koest, nou kalm'. De ontwikkeling van de Curaçaose samenleving, 1915-1973: van koloniaal en kerkelijk gezag naar zelfbestuur en burgerschap.

Deze sociaalhistorische studie beoogt bij te dragen aan een beter en meer volledig inzicht in de ontwikkeling van de Curaçaose samenleving in de twintigste eeuw. De vraagstelling die aan de basis van deze studie lag luidde: Wat is de invloed geweest van de katholieke kerk op de ontwikkeling van de Curaçaose samenleving in de periode waarin deze samenleving eerst sterk industrialiseerde en moderniseerde, en daarna de overgang maakte naar democratie, zelfbestuur en daarmee naar burgerschap?

De studie is voor een aanzienlijk deel gebaseerd op literatuur- en archief-onderzoek, uitgevoerd zowel op Curaçao als in Nederland, aangevuld met het bestuderen van bestaand oral history materiaal en het gericht uitvoeren van aanvullende interviews. Deze aanvullende interviews zijn verricht ter verdieping van de kennis en ter illustratie, onderbouwing of verduidelijking van een specifieke situatie. De studie richt zich op de ontwikkeling van de samenleving en daarbinnen specifiek op de positie van de katholieke, overwegend Afro-Curaçaose, bevolkingsgroep. Gegeven de reikwijdte en complexiteit van dit onderwerp is afgezien van een specifieke bestudering van genderaspecten.

De ontwikkeling van de Curaçaose samenleving raakte na 1915 in een stroomversnelling. In de jaren '40 kwam de koloniale status van het eiland ter discussie te staan en in het verlengde hiervan werden democratie en zelfbestuur geïntroduceerd. De grote volksmassa van overwegend Afro-Curaçaose katholieken was tot dat moment vrijwel volledig op afstand gebleven van politieke inspraak. Door de invoering van het algemeen kiesrecht ontstond in 1948 een nieuwe dynamiek tussen macht en gezag, en tussen bestuur en burger. Over deze overgang gaat deze studie: van koloniaal en kerkelijk gezag naar zelfbestuur en burgerschap.

De studie concludeert dat de positie die de katholieke kerk in de periode 1915-1973 met impliciete goedkeuring en deels met steun van de koloniale overheid in de Curaçaose samenleving heeft ingenomen,

van groot belang is geweest voor de instandhouding van de sociale orde. Ook is een relatie gelegd tussen deze positie en de ontwikkeling van sociale mobiliteit, de ontwikkeling van activiteiten in het maatschappelijk middenkader en op de vorming van bewust en actief burgerschap op Curaçao. De studie heeft aannemelijk gemaakt dat hierbij sprake was van een remmende invloed. Dit is gebeurd door de bewuste instandhouding van asymmetrische verhoudingen, door het gericht in stand houden van beperkingen en het toepassen van beperkende maatregelen, en door de impact hiervan op de bevolking door de internalisatie van aspecten van vermeende inferioriteit.

De instandhouding van sociale orde was een streven dat in de bestudeerde periode meer belang kreeg naarmate de samenleving complexer werd en de economische belangen groter. In de versterking van haar maatschappelijke positie ontwikkelde de katholieke kerk zich vanaf de jaren '20 niet solitair, maar met steun van de Nederlandse koloniale overheid in de vorm van subsidies en wetgeving en met financiële steun vanuit het bedrijfsleven en de joodse gemeenschap. De katholieke kerk speelde in het bijzonder via het onderwijs, en hierbinnen door de toepassing van selectie en uitsluitingsmechanismen, tot de jaren '40 voor circa 85% van de bevolking een wezenlijke rol bij de instandhouding van sociale orde en sociale mobiliteit. Hier gold dat klasse en het zijn van een 'goed katholiek', of als kind afkomstig uit een 'goed katholiek' gezin, doorslaggevend waren. De relatie tussen kleur en kans lag daarmee voor Curaçao in deze periode nog steeds overwegend negatief voor de Afro-Curaçaoënaars.

Het fundamentele karakter van de invloed van de positie van de katholieke kerk op sociale mobiliteit volgt uit het feit dat de katholieke kerk vrijwel het volledige onderwijsveld - en in bredere zin: de toegang tot informatie - tot in de jaren '40 beheerste. Daarna hield deze rol nog stand voor een groot deel van de bevolking, maar ontstonden meer alternatieven voor onderwijs en voor het op eigen kracht vooruitkomen in de samenleving. Trouw aan de kerkelijke gezagsdragers bleek in deze periode slechts ten dele vanzelfsprekend voor de bevolking; de binding aan de kerk was overwegend religieus van aard. Loyaliteit aan de katholieke instellingen was geen vanzelfsprekendheid en kwam steeds meer onder druk te staan. De beperkte binding aan de instelling buiten de religieuze sfeer werd bevestigd toen vanaf de jaren '40 nauwelijks maatschappelijk draagvlak bleek te bestaan voor de kerk als politieke factor.

De buitendistricten stonden in de bestudeerde periode op afstand

van maatschappelijke ontwikkeling; deze vond uitsluitend in de stad plaats. De kerkleiding op Curaçao heeft deze differentiatie van de kerkelijke aandacht en inzet, met vanaf de jaren '30 een sterke focus op de nieuwe stedelijke arbeidersklasse en de katholieke stedelijke middenklasse, in de bestudeerde periode niet losgelaten. Nieuwe apostolische initiatieven die vanaf eind jaren '50 ontwikkeld werden, bleven ook overwegend gericht op deze doelgroep. Hierdoor, maar ook door de opvatting van de katholieke gezagsdragers dat het grootste deel van de bevolking niet rijp was voor zelfbestuur, burgerschap en maatschappelijke participatie, zijn de betrokkenheid van de bevolking in het publieke domein en de ontwikkeling van actief en verantwoordelijk burgerschap, tot ver in de twintigste eeuw niet gestimuleerd en daardoor wezenlijk beperkt.

Sociaalhistorisch is Curaçao, zoals dit onderzoek laat zien, in veel opzichten bijzonder ten opzichte van andere Caribische eilanden, andere Nederlandse (voormalige) koloniën en de andere Nederlandse Antillen. Het beeld van de laatkoloniale samenleving is opmerkelijk maar niet zelden pijnlijk, met hardnekkige patronen van achterstand en uitsluiting. Maar het verhaal is niet alleen negatief. In de laatkoloniale fase zagen we groepsoverstijgende steunstructuren met een lange dynamische geschiedenis, maar ook krachtige grassroot netwerken die zich in de jaren '40 ogenschijnlijk 'vanuit het niets' konden vormen. Juist in de bestudeerde situaties van achterstand, armoede en afhankelijkheid valt het menselijke vermogen op om het beste te maken van een moeilijke situatie. Deze studie laat bijvoorbeeld het vermogen zien van selectieve absorptie, de wijsheid van de bevolking om een intuïtief onderscheid te kunnen maken tussen katholicisme en klerikalisme, tussen religie en politiek, maar ook een scala aan overlevingsmechanismen, en de oikos als effectieve samenlevingsvorm. Deze aspecten zouden, met name aan de hand van nu nog levende getuigen, meer studie behoeven. Het beter doorgronden van de dynamiek in de laatkoloniale samenleving zal inzichten en bouwstenen opleveren die van belang zijn voor het kunnen ontwikkelen van de huidige samenleving op een wijze die aansluit op krachtige cultuur-eigen patronen.

De studie sluit af met aanbevelingen voor vervolgonderzoek ten aanzien van genderaspecten in religie en sociale ontwikkeling, onderwijsachterstanden en burgerschapsvorming op Curaçao.

Summary in English

‘Nou koest, nou kalm’ (Hush now, calm down). The development of Curaçao society, 1915-1973: from colonial and church authority to self-government and citizenship.

The objective of this socio-historical study is to contribute to a better and fuller insight in the development of Curaçao society in the twentieth century. The question that lies at the heart of this study was: What was the influence of the Catholic Church in the development of Curaçao society in the period in which this society was strongly in the process of industrialization and modernization and that subsequently made the transition to democracy, self-government and therewith to citizenship?

A considerable part of this study is based on literature and archival research, conducted in both Curaçao and the Netherlands, supplemented with the analysis of existing oral history material and the execution of targeted additional interviews. These additional interviews were conducted for greater knowledge and to illustrate, substantiate or clarify a specific situation.

The study focuses on the development of society and therein specifically on the position of the Catholic, predominantly Afro-Curaçaoan, population. Given the scope and complexity of this subject, it was decided against a specific examination of gender aspects.

After 1915, the development of Curaçao society gained momentum. In the 1940s, the colonial status of the island became a major focus of debate, and democracy and self-government were introduced. Until then, the popular masses of predominantly Afro-Curaçaoan Catholics were almost completely distanced from political participation. As a result of the introduction of universal suffrage, a new dynamic emerged in 1948 between power and authority and between government and citizens. This study is about this transition: from colonial and church authority to self-government and citizenship.

The study concludes that the position of the Catholic church in Curaçao society in the period of 1915-1973, which developed with the implicit approval and partially with the support of the colonial government, has been of great importance to maintain social order. A link was also

made between this position and the development of social mobility, the development of activities in the social middle-ranking and the formation of conscious and active citizenship in Curaçao. The study has demonstrated that there was an inhibiting influence in this. This was done by consciously maintaining asymmetrical relationships, by purposefully sustaining limitations and applying restrictive measures and, as a result of the impact of this on the population, by the internalization of aspects of supposed inferiority.

Maintaining social order was a desire that gained more importance in the studied period as Curaçao society became more complex and the economic interests increased. In fortifying its social position, the Catholic church from the 1920s onwards did not act in isolation, but with support of the Dutch colonial government in the form of subsidies and regulations and with the financial support from the business community and the Jewish community.

Until the 1940s, the Catholic church played a vital role in maintaining social order and social mobility, mainly through education, and therein by using selection and exclusion mechanisms, for approximately 85% of the population. Class and being a 'good Catholic', or - as a child - coming from a 'good Catholic' family, played a crucial role in this. Thus, for Curaçao in this period, the relationship between skin color and opportunity was still significantly negative for the Afro-Curaçaoan population.

The fundamental nature of the influence of the Catholic church's position on social mobility follows from the fact that the Catholic church practically dominated the entire educational field - and in a broader sense: the access to information - until the 1940s.

This role was maintained for a large part of the population in the post-war period, but at that time more alternatives became available for education and for making progress on one's own in society. In this same period, loyalty to church authorities appeared to be only partially obvious for the population; the connection with the church was predominantly religious in nature. Loyalty to Catholic institutions could not be guaranteed and was under increasing pressure. The limited attachment to the church outside the religious atmosphere became evident when, starting from the 1940s, there hardly appeared to be any social support for the church as a political factor.

In the study period, hardly any social development took place in the outer districts but only in the urbanized parts of the island. The church

leadership in Curaçao did not let go of this differentiation of church attention and commitment. From the 1930s it had a strong focus on the new urban working class and the Catholic urban middle class. New apostolic initiatives that were developed from the end of the 1950s also remained mainly focused on this target group. As a result of this, but also because of the view of the Catholic authorities that the largest part of the population was not ready for self-government, citizenship and social participation, the involvement of the population in the public domain and the development of active and responsible, were not stimulated until well into the twentieth century and thus significantly restricted.

Socio-historically, Curaçao, as shown in this research, is special in many ways compared to other Caribbean islands, other (former) Dutch colonies and the other Dutch Antillean islands. Insights in this late colonial society are remarkable but not seldom painful, with persistent patterns of deprivation and exclusion. But the story is not only negative. In the late colonial phase we saw cross-group support structures with a long dynamic history, but also powerful grassroots networks which apparently could be formed 'from scratch' in the 1940s. Especially in the analyzed situations of deprivation, poverty and dependency, the human capacity to make the best out of a difficult situation stands out. This study shows for example the capacity for selective absorption of external influences, the wisdom of the people to have the ability to make an intuitive distinction between Catholicism and clericalism, between religion and politics, but also a range of survival mechanisms, and the *oikos* as an effective form of living together. These aspects would need more study, based in particular on witnesses that are still alive. A better understanding of the dynamics in the late colonial society will provide insights and building blocks that are important for the ability to develop the current society in a manner that builds upon strong existing and authentic cultural patterns.

The study concludes with recommendations for follow-up research with regard to gender aspects in religion and social development, educational disadvantages and civic education in Curaçao.

Resúmen na Papiamentu

‘Nou koest, nou kalm’ (Trankil awor, ban ku kalmu). Desaroyo di sosiedat di Kòrsou, 1915-1973: di outoridat kolonial i eklelesiástiko pa outo-determinashon i siudadania.

Meta di e estudio sosial-histórikò akí ta pa kontribuí na un bista mas kompletu i mihó den desaroyo di sosiedat di Kòrsou den siglo binti. Orígen di e pregunta ku e estudio akí ta basá riba dje ta lo siguiente: Kiko tabata influensia di iglesia katóliko riba desaroyo di sosiedat di Kòrsou den e periodo ku e sosiedat akí tabata primeramente den e proseso di industrialisashon i modernisashon, sigui pa un periodo di traspaso pa demokrasia, outo-determinashon i ku esaki siudadania?

E estudio akí pa gran parti ta basá riba investigashon di literatura i dokumentonan den archivo, ehekutá tantu na Kòrsou komo na Hulanda, komplementá ku un análisis di material eksistente di historia oral i ehekushon dirigí di entrevista adishonal. A ehekutá e entrestanan adishonal akí komo profundisashon di konosementu i komo ilustrashon, sosten òf klarifikashon di un situashon spesífiko. E estudio akí ta dirigí su mes riba desaroyo di e sosiedat i den esaki, spesífikamente riba posishon di e poblashon katóliko, predominantemente afro-kurasoleño. Konsiderando magnitud i kompleksidat di e tema akí, a disidí di bandoná un análisis spesífiko di aspektonan di género.

Despues di 1915, desaroyo di sosiedat di Kòrsou a kai den un aselerashon. Den añanan ‘40 status kolonial di e isla tabata den diskushon i basá riba esaki a introdusí demokrasia i outo-determinashon. Te na e momentunan ei, e masa popular di predominantemente katólikonan afro-kurasoleño tabata práktikamente kompletamente distansiá for di partisipashon polítiko. Introdukshon di derechi di voto general na 1948, a krea un dinámika nobo entre poder i outoridat i entre gobernashon i siudadano. E estudio akí ta bai tokante e transishon ei: di outoridat kolonial i eklelesiástiko pa outo-determinashon i siudadania.

E estudio ta konkluí ku posishon di iglesia katóliko den e periodo di 1915-1973, ku aprobashon implísito i parsialmente ku sosten di e posishon ku gobièrnu kolonial a asumí den sosiedat di Kòrsou, tabata sumamente importante pa mantenshon di òrdu sosial. A pone un relashon

tambe entre e posishon akí i desaroyo di mobilitat sosial, desaroyo di aktivitat den sosiedat sivil i riba formashon di un sentido di siudadania konsiente i aktivo na Kòrsou. E estudio a hasi probabel ku aki por a papia di un influensia frenadó. Konsientemente a mantené relashonnan asimétriko, aplikando limitashonnan di forma dirigi i ku medidanan limitativo. Tur esakinan tabatin nan impakto riba di internalisashon di aspektonan di supuesto inferioridat riba e poblashon.

Mantenshon di òrdu sosial tabata un esfuerso ku den e periodo analisá tabata haña di mas interes segun sosiedat tabata bira mas kompleho i interes ekonómiko mas grandi. Den fortifikashon di su posishon sosial, iglesia katóliko for di añanan '20 no a desaroyá su mes di forma solitario, pero ku sosten di gobièrnu kolonial hulandes den forma di subsidio i legislashon i ku sosten finansiero for di mundu empresarial i sosiedat hudiu.

Te añanan '40, iglesia katóliko tabata hunga un papel esensial, specialmente pa medio di enseñansa i denter di esaki aplikando mekanismonan di selekshon i eksklushon, den mantenshon di òrdu sosial i mobilitat sosial pa mas o ménos 85% di poblashon. Loke tabata determinante akí tabata klase i ser un 'bon katóliko', òf komo mucha saliendo for di un famia di 'bon katóliko'. Ku esaki e relashon entre koló i oportunidat den e periodo akí te ainda tabata predominantemente negativo pa e afro-kurasoleño.

E karakter fundamental di influensia di posishon di iglesia katóliko riba mobilitat sosial ta resultado di e echo ku iglesia katóliko tabata dominá práktikamente hinter e área di enseñansa - i den sentido mas amplio: aksesio na informashon - te den añanan '40. Despues di esei, nan a keda mantené e ròl akí pa gran parti di poblashon, pero tabatin mas alternativa pa enseñansa i pa bai dilanti riba propio forsa den sosiedat. Den e periodo akí, fieldat na outoridatnan eklesiástiko a resultá di ta solamente parsialmente natural pa e poblashon; e konekshon ku iglesia tabata predominantemente di karakter religioso. Loyalidat na institutonan katóliko no tabata algu natural i mas i mas esaki tabata bou di preshon. E konekshon limitá na institutonan pafó di esfera religioso a keda konfirmá na momentu ku, for di añanan '40, apénas tabatin plataforma sosial pa iglesia komo faktor polítiko.

Den e periodo analisá, e distritonan pafó tabata alehá for di desaroyo sosial. Esaki tabata tuma lugá solamente den siudat. Den e periodo analisá, mando eklesiástiko na Kòrsou no a kita for di e diferensias akí di atenshon i aporte eklesiástiko, ku un enfoke fuerte, for di añanan '30,

riba e klase trahadó urbano nobo i e klase media urbano katólíko. Inisiativanan apostólíko nobo ku a desaroyá for di final di añanan '50, a keda predominantemente dirigí riba e grupo meta akí. Esaki, pero tambe pa motibu di e manera di pensa di outoridatnan katólíko ku gran parti di poblashon no tabata kla pa outo-determinashon, siudadania i partisipashon sosial, involvimentu di e poblashon den e área públiko i desaroyo di un sentido di siudadania aktivo i responsabel, te basta leu den siglo binti, no a keda stimulá i a keda básikamente limitá.

Sosial-histórikamente mirá, Kòrsou, manera e investigashon akí ta demostrá, den hopi aspekto ta spesial kompará ku otro islanan karibense, otro (èks) kolonianan hulandes i e otro Antianan Hulandes. E bista di e sosiedat lat-kolonial ta remarkabel, pero no poko bia doloroso, ku patronchinan persistente di retraso i eksklushon. Pero e storia no ta solamente negativo. Den e fase lat-kolonial nos a mira strukturanan di sosten ku ta surpasá grupo ku un historia dinámiko largu, pero tambe retnan komunitario fuerte ku, den añanan '40 aparentemente a keda formá 'for di nada'. Hustamente den e situashonnan analisá di retraso, pobresa i dependencia, e kapasidat humano pa un hende hasi su máksimo esfuerso den un situashon difísil ta hala atenshon. E estudio akí ta mustra por ehèmpel e kapasidat di apsorshon selektivo, sabiduria di poblashon pa por hasi un distinshon intuitivo entre katolisismo i klerikalismo, entre religion i polítika, pero tambe un skala di mekanismonan di sobrevivensia i oikos komo forma di konvivensia efektivo. E aspektonan akí, prinsipalmente a base di testigunan ku ta na bida ainda, lo mester di mas estudio. Mihó komprondementu di e dinámika den e sosiedat lat-kolonial lo produsí bista i elementonan ku ta importante pa por desaroyá e sosiedat aktual na un manera ku ta konektá ku patronchinan fuerte ku ta mará na kultura.

E estudio ta finalisá ku rekomendashonnan pa estudio di kontinuashon relashoná ku aspektonan di género den religion i desaroyo sosial, retraso edukashonal i formashon di un sentido di siudadania na Kòrsou.

Dankwoord

Aan het eind van dit boek wil ik mijn dank uitspreken aan enkele personen die een bijzondere rol hebben gespeeld in het onderzoek en de totstandkoming van deze publicatie.

Mijn grote dank gaat in de eerste plaats uit naar mijn promotor Gert Oostindie, die vanaf het prille begin zijn vertrouwen in mij heeft uitgesproken. Zeer erkentelijk ben ik hem voor de wijze waarop hij zijn kennis en inzichten heeft ingebracht: scherp, zonder concessies en altijd met blijk van plezier en geloof in de samenwerking. Het resultaat hiervan is niet alleen dit boek, maar voor mij persoonlijk een onvergetelijk leer- en groeiproces. Mijn copromotoren Rose Mary Allen en Vefie Poels hebben aan dit groeiproces eveneens een onmisbare bijdrage geleverd, elk vanuit hun eigen kundigheid en betrokkenheid. Ook hen ben ik zeer erkentelijk.

Het fundament van dit project heeft mijn werkgever, de University of Curaçao, gelegd in de vorm van tijd en financiële middelen. Als research fellow heb ik zes weken in alle rust kunnen werken aan het Koninklijk Instituut voor Taal- Land en Volkenkunde. Deze faciliteiten zijn van groot belang geweest voor het eindresultaat. Dat de UoC mij heeft gesteund was niet in alle opzichten vanzelfsprekend; voor de geboden kans wil ik rector magnificus Francis de Lanoy *fo'i kurason* dankzeggen.

In de schrijffase heb ik mij actief ondersteund geweten door Lucille Berry-Haseth, Lianne Leonora, Ineke van der Kramer, René Offermans en Ria Paroubek-Groenewoud. Bij het plannen van interviews kreeg ik zoveel hulp, dat ik aan lang niet alle suggesties opvolging heb kunnen geven. Iedereen die hierin een rol heeft gespeeld, en vooral de geïnterviewden zélf: dank voor het in mij gestelde vertrouwen.

Mijn families in Nederland en op Curaçao ben ik dankbaar voor alle steun, belangstelling en de gastvrijheid tijdens mijn studieverlof. In het bijzonder noem ik mijn moeder, Riet Groenewoud-Bals. Mijn altijd belangstellende zwager Christiaan Paroubek (1963-2012) heeft wel het begin, maar niet de afronding van dit onderzoek mee mogen maken; mijn vader miste het eind maar ook het begin. Uit zijn genen komt mijn fascinatie voor religie en samenleving, en aan hem, Pieter Nikolaas Groenewoud (1929-2000), draag ik dit proefschrift met dankbaarheid en liefde op.

Maryluska (Lou) Nisbet is niet alleen mijn liefdevolle steun en toeverlaat, maar ook de alpha en de omega van dit onderzoek. Zij bracht me naar Curaçao, gaf me alle ruimte voor dit project en toonde zich het meest wijze klankbord dat ik mij wensen kan. Dat dit boek er nu ligt, is haar verdienste.

Curriculum Vitae

Margo Groenewoud (Culemborg 1968) doorliep van 1980 tot 1986 het vwo aan de Christelijke Scholengemeenschap De Lage Waard in Papendrecht. In 1994 rondde zij haar doctoraalstudie geschiedenis aan de Universiteit Leiden af met een onderzoek naar de afschaffing van contractarbeid in de Britse en Nederlandse koloniën. Tijdens deze studieperiode behaalde zij eveneens haar propedeuse rechten en verrichtte zij met een Erasmusbeurs onderzoek in Londen en Oxford als uitwisselingsstudent verbonden aan King's College London. Na een carrière in de private sector trad Margo in 2005 in dienst van het toenmalige Kenniscentrum Grote Steden, later Nicis Institute. Hier was zij verantwoordelijk voor kennisontwikkeling in het sociale domein. Vanaf 2008 is zij werkzaam bij de University of Curaçao, waar zij als hoofd van de afdeling Library & Research Services in verschillende rollen betrokken was bij een enkele sociaalwetenschappelijke onderzoeksprojecten. Daarnaast verzorgt zij als gastdocent onderwijs aan de Faculteit der Maatschappij- en Gedragswetenschappen. Margo heeft gepubliceerd in diverse periodieken, waaronder *OSO Tijdschrift voor Surinamistiek en het Caribisch Gebied*, *Kristòf Sociaalcultureel Tijdschrift* en *Itinerario/European Journal of Overseas History*. Zij heeft een brede bestuurlijke ervaring; momenteel is zij bestuurslid van de Association of Caribbean Historians.

Dit onderzoek beoogt bij te dragen aan een beter en meer volledig inzicht in de ontwikkeling van de Curaçaose samenleving in de twintigste eeuw. Centraal staat de vraag wat de invloed is geweest van de katholieke kerk op de ontwikkeling van de Curaçaose samenleving in de periode waarin deze samenleving eerst sterk industrialiseerde en moderniseerde, en daarna de overgang maakte naar democratie, zelfbestuur en daarmee naar burgerschap. De studie is gebaseerd op literatuur- en archiefonderzoek, aangevuld met het bestuderen van bestaand oral history materiaal en het gericht uitvoeren van aanvullende interviews.

De studie laat zien dat de positie die de katholieke kerk in de periode 1915-1973 met impliciete goedkeuring en deels met steun van de koloniale overheid in de Curaçaose samenleving heeft ingenomen, van groot belang is geweest voor de instandhouding van de sociale orde. Ook is een relatie gelegd tussen deze positie en de ontwikkeling van sociale mobiliteit, de ontwikkeling van activiteiten in het maatschappelijk middenkader en op de vorming van bewust en actief burgerschap op Curaçao. De studie heeft aannemelijk gemaakt dat hierbij sprake was van een remmende invloed. Dit is gebeurd door de bewuste instandhouding van asymmetrische verhoudingen, door het gericht in stand houden van beperkingen en het toepassen van beperkende maatregelen, en door de impact hiervan op de bevolking door de internalisatie van aspecten van vermeende inferioriteit.

