



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

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.

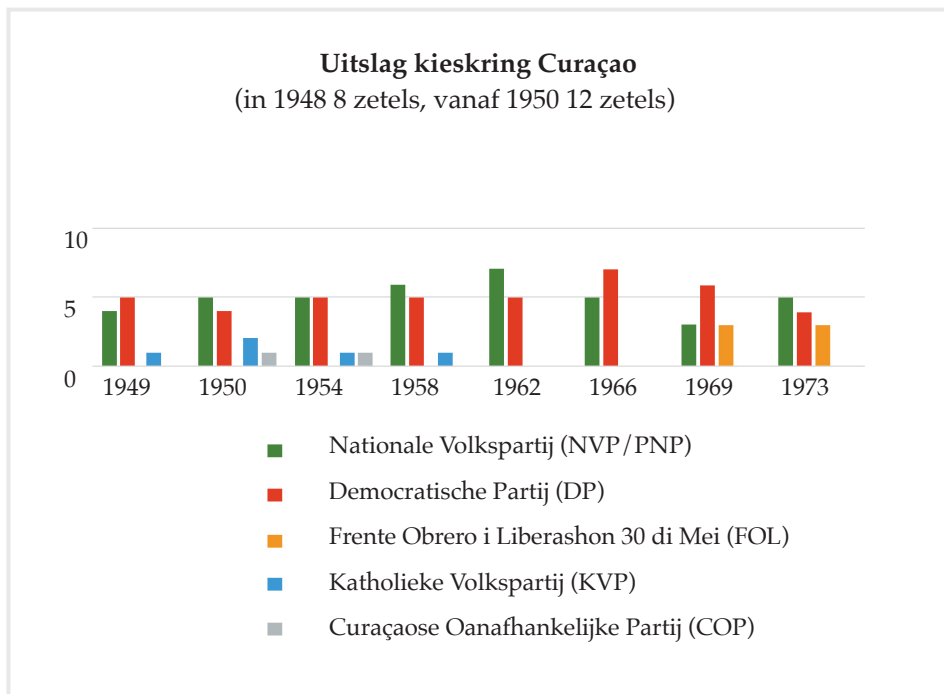
4.2 Bestuurlijke verhoudingen

De Curaçaose politiek kende vanaf 1950 twee bestuurslagen: het landelijke en het eilandelijk 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.



Bestuursvoorzitter, vanaf 1954 regeringsleider:

Moises Frumencio da Costa Gomez	april-juli 1949	NVP
Lindoro Christoffel Kwartz	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 ingeprint.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 gezwegen hebben, doch het gebrek aan inzicht bij velen Onzer 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 verkiezingsdebaacle 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 beklaagde 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 verstrekte 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 opgenomen niet te overzien waren. Zulks deelde zij de Staten mede [...]. Hiermede was deze zaak van de baan; de desbetreffende stukken werden gedeponereerd. 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 aange-
worven 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 Vaticaanse 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 Vaticaans 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 factor 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 uitverpreid 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 Verdonck 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 verzuimd 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 bevolgingsklassen 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

Instream 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... *krueel* [wreed]! In de zon op de knieën, harde slaag, *kashi kakalaka* [kakkerrakkenkast].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 bestending 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 bisschoppelijk 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 onderwijls 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 verkiezingsdebaat 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 meelevens 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 smeed 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 creeren 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-Curaçaoëse 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 begrijpen.’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 golvingen. 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 spoorlags 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 gedrag patronen, 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 boemeringeffect 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.

