

ALTERITATE ȘI IDENTITATE ÎN SPAȚIUL MAHALALEI LITERARE

Aritina MICU-OȚELEA

ALTERITY AND IDENTITY IN THE SPACE OF THE LITERARY OUTSKIRTS

The extent to which Bucharest or any other dwelling of the Romanian cultural space finds itself on the map of the great cities of literature also depends on the manner in which writers manage to illustrate their specificity, as they should go beyond what we usually call downtown by covering the outskirts as well. The protein appearance of the city, this “cultural construct of all happenings” is outlined by the various tunes in which it allows itself to be depicted because it “regulates its functions and paints its face depending on the chimeras of the individual who conceives it”¹.

In an antithesis with the Greek polis, defined by its unitary appearance in tight connection with its smaller dimensions, the nowadays metropolis is defined/characterized by fragmentation, by cleavage: the downtown/center from the outskirts, the black from the white, the rich from the poor. The city thus becomes a space of paradoxes: poverty and richness, civic liabilities and individual needs, public and private. As long as it is associated to a protective space, offering the individual identity and stability, it is conferred positive connotations. As long as the city is traumatized by an industrial, uniform and suffocating landscape

¹ Mihai Ene, *Metropola ca topos generator în literatura decadentă*, în vol. Dumitru Chioaru (coord.), *Orașul și literatura*. Prefață Paul Cornea, București, 2009, p. 53.

² *Ibidem*.

meanings degenerate, the contemplating attitude being infected by a form of negativism.

Incorporated in the literary area dedicated to the urban space, the outskirts rounds the image of the city, completes it both at a geographical level and especially at a human level, by typologies, by the mentalities which it brings forth/proposes.

The relational binomial illustrated by the slum being - the urban downtown being opens» towards a „complex, multi-layer imagological equation”³ which implies multiplications of each member's hypostases: the real slum man, his image about his self, the real downtown man, his image about his self, the image of the slum man about the downtown man and the downtown man's image of the slum man. These relations must be reshaped within the wider background of the collectivities to which each belongs: „As long as a collectivity (confessional, ethnic or of any other nature) attempts at defining the identity of a different collectivity, it unavoidably relates to the coordinates of its own identity, outlining the resemblances and especially the differences. The reciprocal is nonetheless real: we need «them» to better define «ourselves»”⁴.

Keywords: slum/ outskirts, identity, alterity, poetry slum, center and periphery

Eticheta de mahala”⁵ aplicată indistinct cartierelor mărginașe ale Bucureștiului, după 1830, când zonele centrale „se topesc în sânul unui oraș cosmopolit”⁶, capătă o nouă deschidere prin acceptarea ei ca centru în sens dinamic și nu ca poziționare în spațiu. Argumentarea acestor valențe ale mahalalei presupune o raportare la periferie și luarea în discuție a mai multor coordonate: geneză, configurație spațială, structură organizatorică și dimensiune axiologică.

³ Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*. Ediția a III-a, revăzută, adăugită și ilustrată, Iași, Editura Polirom, 2012, p. 14.

⁴ *Ibidem*, p. 12.

⁵ Adrian Majuru, *Bucureștii mahalalelor sau periferia ca mod de existență*, București, Editura Compania, 2003, p. 8.

⁶ *Ibidem*.

Ca organizare spațială mahalaua are o structură polimorfă: de la aspectul haotic, dar aerisit al mahalalelor din romanul lui Eugen Barbu, până la aglomerarea pe verticală în „urâtenia industrială”⁷ din romanele lui Radu Aldulescu sau Petru Cimpoșu. Nota comună rămâne impresia de închidere, dacă nu prin ziduri materiale, cel puțin prin ziduri mentale. De asemenea, raportându-ne la criteriul topografic, în general mahalaua este plasată în zona periferiei, dar există și forme de instalare a ei în spațiul confortabil al centrului atunci când acesta se destabilizează.

O altă deosebire între mahala și periferie constă în nivelul de generalitate a termenului. Periferia înglobează mahalaua, dar nu îi consumă specificul: mahalaua este o particularizare a uneia dintre multele fețe ale periferiei. Această poziție este susținută și de existența mai multor tipuri de mahala, fiecare având o configurație și o serie de valori nucleu individualizatoare: mahalaua enclavă, mahalaua etnicizată, mahalaua industrializată etc. Pe de altă parte, în societatea contemporană periferia devine un spațiu a izolării celor bogați, acele *gated communities*, prin care proprietarii de locuințe se separă fizic de restul orașului. Această tendință de divizare urbană generează „un oraș definit, nu de spațiile publice de întâlnire și interacțiune socială, ci de zidurile și enclavele sale”⁸.

În cazul mahalalei, spre deosebire de periferie, principiul secundarității temporale sau cel puțin logice nu mai este funcțional. Mahalaua nu se raportează în permanență la centrul primar, încercând să contrabalanseze forța copleșitoare a acestuia, este la rândul său generatoarea unui sistem axiologic propriu, constituit nu neapărat ca răspuns la mișcările centrului.

⁷ Umberto Eco, *Istoria urâtului*. Traducere din limba italiană Oana Sălișteanu și Anamaria Gebăilă, București, Editura Rao, 2007, p. 333.

⁸ Viorel Mionel, *România ghetourilor urbane. Spațiul vicios al marginalizării, sărăciei și stigmatului*, București, Editura Pro Universitaria, 2013, p.27.

„Expresie desăvârșită a coabitării contrastelor”⁹, Bucureștiul este prototipul unui oraș obligat „să-și fabrice în mare grabă o personalitate”¹⁰, părțile componente, mai ales mahalalele, menținându-și diversitatea. În această „microcomunitate”¹¹ funcționează „cutume și reguli speciale”¹² legate de „un mecanism anume de selectare a starețului confreriei și de reglementare a relației dintre aceștia și ceilalți mahalagii”¹³. Referindu-se la mahalaua calicilor, Adrian Majuru semnală existența unor norme nescrise, dar și a unei organizări care funcționa numai în lumea lor: „Aveau un lider ales dintre ei, structuri și substructuri organizate pe grupuri care nu se amestecau (leproșii, alienații, ciungii). Aveau cutume respectate, valabile doar pentru lumea lor”¹⁴. Acest „sistem normativ”¹⁵ demonstrează caracterul închis al mahalalei, iar intrarea în spațiul ei labirintic presupune în mod obligatoriu o inițiere. Referitor la mentalitatea mahalalei, s-a remarcat în repetate rânduri caracterul rural, al acestor organisme periurbane: „mahalaua e **inițial** (subl. ns.- M.A.) o copie a lumii satului, o etapă tranzitorie de la sat la oraș”¹⁶. Totuși, pe acest fond se grefează o serie de obiceiuri, se constituie valori și mentalități care marchează îndepărtarea mahalalei de tiparul original și constituirea acesteia ca realitate distinctă, ca centru.

Ipoteza constituirii mahalalei ca un alt centru este susținută și de Cornel Ungureanu în *Geografia literaturii române, azi când raportându-se la Groapa lui Eugen Barbu*

⁹ Adrian Majuru, *Op. cit.*, p. 96.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Andrei Oișteanu, *Sexualitate și societate. Istorie, religie și literatură*, Iași, Editura Polirom, 2016, p. 245.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ Adrian Majuru, *Op. cit.*, p. 74.

¹⁵ Andrei Oișteanu, *Op. cit.*, p. 245.

¹⁶ Georgiana Sârbu, *Istoriile periferiei. Mahalaua în romanul românesc de la G.M. Zamfirescu la Radu Aldulescu*, București, Editura Cartea Românească, 2009, p. 201.

identifica ca linie tematică: „întemeierea Marginii – a celuilalt centru.(...) Aici, competiția pentru putere trăiește momente pe care le putem regăsi în Centrul lumii”¹⁷.

Dinamica **centru primar/originar--centru mahalalei** implică utilizarea unor concepte precum *centricitate* și *excentricitate*, așa cum le definește Rudolf Arheim în lucrarea sa *Forța centrului vizual: un studiu al compoziției în artele vizuale*:

„Din punct de vedere psihologic, **tendința centrică** reprezintă atitudinea centrată pe sine, care caracterizează viziunea și motivația umană de la începutul vieții și care rămâne un impuls puternic de la un capăt la altul.(...) Un grup social, fie el o familie, o asociație de persoane, o națiune sau chiar omenirea ca întreg în relația sa cu natura, resimte centricitatea ca pe o componentă puternică a viziunii și motivației sale.

Totuși, destul de curând, individul sau grupul centrat în jurul propriului eu, este obligat să admită că propriul centru este doar un centru printre altele și că puterile și nevoile altor centre nu pot fi ignorate fără pericole. Această concepție despre lume, mai realistă, completează tendința centrică cu una excentrică”¹⁸.

În această „tensiune dintre cele două tendințe antagonice”¹⁹ se fixează „esența experienței umane”²⁰ și prin particularizare, specificul relației centrului originar cu mahalaua. De la autocentralizare, până la supunere față de puteri externe exercitate în dublu sens – dinspre centrul primar spre centrul mahalalei și invers, toate ipostazele

¹⁷ Cornel Ungureanu, *Geografia literaturii române, azi, vol I Muntenia*, Pitești București, Editura Paralela 45, 2003, p. 39.

¹⁸ Rudolf Arnheim, *Forța centrului vizual: un studiu al compoziției în artele vizuale*. Traducere de Luminița Ciocan, Iași, Editura Polirom, 2012, p. 14.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

sunt ilustrate în romanul dedicat mahalalei. Punctarea acestor raportări și concretizarea lor într-o grilă de interpretare a romanelor din literatura română care au devenit o voce a marginalilor, a celor tăcuți, constituie axa studiului pe care îl propunem. Atunci când centrul primar „răspunde prezenței altuia, o orientare centrică se schimbă într-una excentrică”²¹. Recunoscând existența altor centri, devenind conștient de prezența lor, centrul primar se raportează la acțiunea acestora, iar raportarea sa „Nu mai este o radiație pasivă a energiei eliberate în spațiul gol, ci mai degrabă o tendință cu țel clar, o încercare de apropiere care ar putea să fie prietenoasă ca o aspirație sau ostilă precum un atac. Puterea centrului prim se mai poate manifesta ca o atracție magnetică, caz în care puterea vectorului se schimbă”²². În funcție de această mișcare, relația centru original/centrul mahalalei se poate structura într-o formulă tripartită: **un autism al centrului/autocentralizare** care ignoră sau disprețuiește prin izolare și detașare mahalaua (dacă există un interes acesta se manifestă sub forma unei curiozități, lipsite de valențe empatic); **o atitudine ostilă în dublă direcție**: o dată a centrului original față de centrul mahalalei prin asocierea locuitorului mahalalei cu imaginea străinului care îi amenință sistemul axiologic și în al doilea rând, o reclusiune orgolioasă a marginalului în raport cu centrul; **atracția magnetică pe care centrul prim o exercită asupra centrului mahalalei, dar și invers**, ceea ce imprimă o reiterare a gestualității modelului.

Originea rurală a mahalalelor bucureștene susține până la un punct ruptura dintre acest spațiu și zona centrului primar: „Și, de fapt, mahalalele de azi sunt vechi sate din preajma Bucureștilor, înglobate pe nesimțite în incinta capitalei”²³. Există o rezervă a locuitorilor mahalalei față de

²¹ *Ibidem*, p. 17.

²² *Ibidem*.

²³ Henri Stahl, *Bucureștii ce se duc cu 175 de ilustrații originale de altă dată*, Imprimeriile E. Marvan, București, 1935, p. 90.

valorile centrului, care îi sunt străine, cantonându-se într-un stil de viață în care predomină o mentalitate încă rurală. Atunci când miezul orașului trezește interesul oamenilor mahalalei, transformarea acestora este nocivă, preluarea modelului realizându-se parțial și deformant, ceea ce duce la apariția unei noi tipologii umane, mitocanul:

„Atracția capitalei, fabricile tot mai numeroase, sumedenia de mici profesii și funcțiuni ce se pot exercita într-un oraș mare: gardist, măturător, bătaș, comisar, inspector de cimitire, slujbaș la primărie, percepție, poliție, administrații și alte posturi politice, au tot sporit numărul locuitorilor, iar contactul cu orășenii **comparația dintre mizeria marginășilor și luxul disprețuitor al centrului** (subl. ns.—M.A.), drepturile electorale și politica de partid, atât de puternică încât învie chiar morții în timp de alegeri, au transformat pe încetul pe pașnicii țărani de odinioară în **mitocanii de astăzi, care sunt săteni cu vițiile orașului**, (subl. ns.—M.A.) săteni care au împetrișat graiul curat țărănesc cu cele mai neînchipuite mutilări de neologisme, care se îmbracă jumătate țărănește și jumătate nemțește, care urmăresc timiditatea și umilința țaranului cu obrăznicia și invidia orășanului”²⁴.

Nașterea mahalalei apendice ca spațiu al defulării orașului poate fi comparată cu apariția coloniilor grecești așa cum prezintă acest fenomen Gabriel Liiceanu în articolul *Repere pentru o hermeneutică a locuirii*: „Puteai trece granița fiind ostracizat, expulzat, expatriat; o puteai trece atunci când organismul homeostatic al cetății se deregla cantitativ și era obligat să se reverse dincolo de limita lui ideală, creând microorganisme similare, deci

²⁴ *Ibidem*.

colonii”²⁵. Această comparație este doar parțial valabilă pentru că motivul revărsării orașului spre zone mărginașe are dincolo de o explicație cantitativă, demografică, o explicație calitativă: o formă de eliminare din zona centrului primar a elementelor indezirabile. Mahalalaua ca microorganism creat să ascundă mizeria, urdorile orașului este mai mult decât o „dependință”²⁶ a acestuia. În romanul *Domnișoara din strada Neptun* Felix Aderca avansa ipoteza mahalalei ca „organ reproductiv al orașului”²⁷:

„Aici se înmulțesc orătăniile și câinii. Aici trăiesc meseriașii, lucrătorii de fabrică, servitorii, spălătoresele și poeții, animalele murdare și chinuitoare cu abundență biblică. **Orașul nu face decât să le consume** (subl. ns.- M.A.). Toate marile începuturi de-aici, de la mahala, izvodesc: cântecele, cuvintele cu haz și bolile. Fetele de lux care decorează străzile luminate de globuri electrice, florăresele, cântărețele de pe la birturi și grădini de vară sunt copilele suburbiei”²⁸.

Georgiana Sârbu în *Istoriile periferiei. Mahalaua în romanul românesc de la G.M. Zamfirescu la Radu Aldulescu* ilustra o dinamică a mahalalei în raport cu centrul considerând acest fenomen de contaminare ca „un proces care se pierde în illo tempore, nu unul recent. Periferia se insinuează în oraș. Fenomenul nu e agresiv în demersul său acaparator pentru că găsește un teren propice pe care să se dezvolte, un teren deja pregătit de spațiul citadin bucureștean injectat strașnic, secole la rând, cu doze de

²⁵ Gabriel Liiceanu, *Repere pentru o hermeneutică a locuirii*, în „Secolul 20”, nr. 1-2-3/ 406-408, București, 1999, p. 38.

²⁶ Felix Aderca, *Domnișoara din strada Neptun*, București, Editura pentru literatură, 1967, p. 18.

²⁷ *Ibidem*, p. 18.

²⁸ *Ibidem*, pp. 18-19.

balcanism”²⁹. Această mișcare devine la un moment dat violentă, „mahalaua contemporană românească e acaparatoare, extinzându-se chiar și în locurile pure ale elitelor. (...) Aceasta din urmă se contaminează, nu numai pentru că mahalaua este tolerată în spațiul până acum inaccesibil, ci pentru că este promovată, ajungând ordonatoare de valori, impunând prin seducția culorilor și vitalitate, sănătatea trăirilor”³⁰. Consider că imbricarea violentă a mahalalei peste centrul primar/originar nu este doar o caracteristică a societății contemporane și nu poate fi legată doar de o anumită epocă. Bineînțeles că există momente de relaxare a granițelor centrului care permit intruziunea elementului periferic, dar această permisivitate ține de „bolile congenitale” ale centrului și nu de cele dobândite.³¹

Orașul contemporan, în ipostaza particulară a Parisului, este perceput de François Choay ca un spațiu aservit vitezei în care se înregistrează două fenomene antitetice: pe de o parte, o tendință spre concentrare focalizează fluxurile umane în zonele marilor orașe, pe de altă parte, o tendință de dispersare se materializează în implantarea activităților în periferii tot mai largi. Efectul obținut este „depopularea generală și progresivă a centrelor și

²⁹ Georgiana Sârbu, *Op. cit.*, p. 29.

³⁰ *Ibidem*, p.8.

³¹ În lucrarea menționată a Georgianeii Sârbu aceasta consideră că problema contaminării centrului trebuie să aibă ca punct de plecare o slăbiciune a centrului, tendințele sale autodistructive: „*Discuția contaminării centrului trebuie să pornească de fapt, de la bolile congenitale, nu de la cele pe care le dobândește prin imixiunea mahalalei. Centrul Bucureștiului este locul cabaretelor exotice și obscene, al cluburilor de jocuri de noroc, al tavernelor, al dancinurilor. Aici luxul se scurge, se subțiază, se preface. Noapte de noapte, venele celor cu sânge albastru, nobil are nevoie să i se inoculeze doza de excese. și grație banilor care trebuie cheltuiți, își permit excese de tot felul.*”

nucleelor urbane istorice”³². Diluarea și chiar distrugerea centrului original, lasă un gol care trebuie acoperit și de multe ori acest fenomen ia forma unei derute valorice, făcând posibilă intruziunea unei alte realități, cea a mahalalei.

Pe de altă parte, disiparea centrului prin pierderea localizării stricte duce la o revalorizare a marginalului, care nu mai este perceput doar ca „o zonă de dezagregare a înțelesului, de destructurare și loc unde se cocnesc interese/mentalități diferite care se bruiază reciproc”³³. În logica postmodernă, accentul se mută asupra secundarului, asupra marginalului căruia „i se accentuează potențialitățile de generare a noului”³⁴, periferia în general și mahalaua parțial capătă valoarea unei „*interfețe*” făcând „posibil dialogul între cele două medii pe care le desparte”³⁵: orașul și marele peisaj.

Dinamica centrelor se completează și prin corelarea acestei realități cu două concepte esențiale: puterea și alteritatea. Problema puterii se află în inima imaginarului social³⁶, fiecare societate fiind preocupată de „inventarea și imaginarea unei legitimități pe care să o acorde puterii”³⁷. Lupta pentru putere poate fi concepută ca o disputare a centrului prin raportarea la o altă identitate, la celălalt, iar legitimarea ei presupune jonglarea cu o serie de simboluri și reprezentări, monopolizarea și controlarea anumitor

³² François Choay, *Pentru o antropologie a spațiului*. Traducere de Kázmér Kovács, București, Biblioteca Urbanismului-Serie nouă, Revista Urbanismului, 2011, p. 125.

³³ Angelica Stan, *Peisajul periferiilor urbane: revitalizarea peisageră a zonelor periferice*, Editura Universitară „Ion Micu”, București, 2009, p. 27.

³⁴ *Ibidem*, p. 25.

³⁵ *Ibidem*, p. 28.

³⁶ Vezi Gabriela Chiciudean, *Pavel Dan și globul de cristal al creatorului. O abordare pe suportul teoriei imaginarului*, București, Editura Academiei Române, 2007, p.52.

³⁷ *Ibidem*.

embleme³⁸. În relațiile interindividuale întâlnirea cu semenul, cu un alter ego, ia de multe ori o formă conflictuală, dar reprezintă, în același timp, „un adevărat examen moral al socialității omului”³⁹. Martin Buber realiza o disociere semantică a verbelor a experimenta și a relaționa: „Cel care experimentează nu participă deloc la lume. Experiența se petrece fără îndoială în «el», dar niciodată între el și lume. Lumea ca experiență aparține cuvântului fundamental Eu-Acel. Cuvântul fundamental Eu-Tu întemeiază lumea relației”⁴⁰. În funcție de poziționarea într-unul dintre aceste cuvinte fundamentale (prin cuvânt fundamental înțelegem potrivit concepției autorului cuvinte perechi), Eu capătă sensuri diferite. Doar în perechea verbală Eu-Tu, Eu „poate fi rostit cu întreaga ființă”⁴¹.

Lucian Boia definea conceptul de alteritate atât în sens restrâns, ca legătura dintre eu și celălalt, cât și în sens larg, prin raportare la „un întreg ansamblu de diferențe: spații și peisaje diferite, ființe diferite, societăți diferite, asociind astfel geografia imaginară, biologia fantastică și utopia socială”⁴². În opinia autorului citat, există un sistem complex de alterități care variază de la „diferența minimă până la alteritatea radicală, aceasta din urmă împingându-l pe Celălalt dincolo de limitele umanității, într-o zonă aproape de animalitate sau de divin”⁴³. De multe ori, pentru stăpânul spațiului din centrul urban, omul mahalalei este considerat un neom, coborât în animalitate, tocmai din cauza diferențelor de coduri culturale, de repere axiologice: „la urma urmelor, totul se reduce la

³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 121.

³⁹ Ștefan Augustin- Doinaș, *Eu și celălalt*, în „Secolul 21”, nr. 1-7 (442-448), București, 2002, p. 8.

⁴⁰ Martin Buber, *Eu și tu*. Traducere din limba germană și prefață de Ștefan Augustin-Doinaș, București, Editura Humanitas, 1992, p.32.

⁴¹ *Ibidem*, p. 30.

⁴² Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*. Traducere din franceză de Tatiana Mochi, București, Editura Humanitas, 2000, p. 31.

⁴³ *Ibidem*.

alteritatea valorilor. Nu suportăm pe purtătorii acelor valori care nu coincid cu ale noastre, nu tolerăm persoanele în care se încorporează alte mituri decât ale noastre⁴⁴.

Ștefan Augustin-Doinaș propune o altă ordonare a alterității distingând trei niveluri ale acesteia: „o alteritate fundamentală între ego și orice alt lucru sau ființă”⁴⁵, „o alteritate de gradul doi, aceea care opune calitățile, activitățile și atitudinea Celuilalt (acesta fiind lucru sau persoană), calităților, activităților și atitudinii lui ego” și a treia alteritate „care se situează între primele două și care constă în diferența între sexe”⁴⁶. „Aruncat în timp”⁴⁷ omul experimentează și o altă formă de alteritate, privită ca o șansă pentru afirmarea persoanei: este în fiecare moment altul, multiplele ipostaze transformându-l într-o ființă mutiplă⁴⁸, „unu plural”⁴⁹. Ca alteritate de gradul doi poate fi interpretată și relația centrului prim cu centrul mahalalei, fiecare entitate prinsă în această relaționare fiind definită de cealaltă printr-o comparație în care se folosește ca punct de referință. De multe ori, perceperea celuilalt este deformată de „migrarea unor clișee mentale dintr-un mediu cultural în altul”⁵⁰. Prejudecățile, „aceste cârje ale rațiunii”⁵¹, în forma particulară a stereotipurilor etnice, sunt mai puternice și mai rezistente în zonele în care acestea nu pot fi corectate prin prezența modelului real. Cum se materializează acest fenomen în spațiul particular al mahalalei? Prin construirea unei imagini pe

⁴⁴ Ștefan Augustin-Doinaș, *Fragmente despre alteritate*, în „Secolul 21”, nr. 1-7 (442-448), București, 2002, p. 27.

⁴⁵ Idem, *Eu și celălalt*, pp. 9-10.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Idem, *Fragmente de alteritate*, p. 23

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, p.19

⁵¹ Andre Gide, apud Andrei Oișteanu *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, p. 19.

care oamenii mahalalei o aplică artificial locuitorilor centrului. Fenomenul este sesizabil în dublu sens pentru că și centrul arogant fabrică o imagine deformantă pe care o așază indistinct și discreționar asupra celorlalți. Disfuncțiile în perceperea celuilalt, indiferent că acesta este mahalagiul sau orășeanul din centru, sunt efectul unei „cecități” generate de incapacitatea de a se desprinde de imaginea pe care și-a fabricat-o despre sine, sau de a se autoevalua corect.

Binomul relațional omul mahalalei-omul centrului urban se deschide într-o „complexă și multietajată ecuație imagologică”⁵² care implică multiplicări ale ipostazelor fiecărui membru: omul mahalalei cel real, imaginea lui despre el însuși, omul centrului cel real, imaginea acestuia despre sine, imaginea omului mahalalei despre omul centrului și imaginea omului din centrul urban despre omul mahalalei. Aceste relații trebuie regândite în contextul mai larg al colectivității din care face parte fiecare: „Când o colectivitate (confesională, etnică sau de altă natură) încearcă să definească identitatea unei colectivități diferite, ea se raportează inevitabil la coordonatele proprii sale identități, punând în evidență asemănările și, mai ales, deosebirile. Reciproca este la fel de adevărată: avem nevoie de «ei» pentru a ne defini mai bine pe «noi»”⁵³. Astfel, un prim contact între comunități diferite se materializează în constatarea diferențelor și abia apoi a elementelor comune. Câteva dintre reacțiile centrului originar la centrul mahalalei și invers (ne referim la autocentralizare) se explică printr-o lipsă a cunoașterii notelor comune. De aceea, dramele mahalalei, dar și ale centrului sunt privite din curiozitate ca o sursă de senzational, care nu implică o atitudine empatică. Reinterpretând mitul lui Narcis ca „alibiul detestabil al unei iubiri detestabile: ispita de a nu-l suporta pe Celălalt

⁵² Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, p. 14.

⁵³ *Ibidem*, p. 12.

decât dacă are propria noastră înfățișare”⁵⁴ ne apropiem de ceea ce Mihai Șora numea „eu al închiderii”⁵⁵, concept care completează cuvântul fundamental Eu-Tu descris de Martin Buber. Dihotomieii eu/ceilalți îi preferă o relație complexă și deschisă între eu/tu și el, ea ca potențiali tu: „În fond, doar recunoscând în tu un eu de același rang cu tine devii tu însuți eu cu adevărat, identificându-te cu sinea ta profundă, cu izvorul tău de disponibilitate”⁵⁶. Eul închiderii nu se deschide prin simpla formă de plural, ci generează un „noi al închiderii”⁵⁷ reperabil printr-o serie de caracteristici: „totala conștientizare a notelor lui constitutive”⁵⁸, „setul de reguli fixe care să asigure continua reproducere (...) a modelului, imaginat ca reprezentând identitatea invariantă a acestui tip de noi”⁵⁹, „existența însăși a «programului»”⁶⁰ și „aliniera strictă pe programul în care e desfășurat și amănunțit modelul director în întregime conștientizat”⁶¹. Eticheta de „noi al închiderii” se aplică, în egală măsură, atât comunității din inima orașului, cât și aceleia care populează mahalalele. Trecerea dint-o zonă în alta, indiferent de direcție, implică eforturi de adaptare. „Purificarea mahalalei”⁶² presupune pe lângă o cosmetizare a exteriorului (copierea unor modele comportamentale, vestimentare ale centrului urban) și o descoperire a „vibrației umane”⁶³. Imitarea modelului în drumul spre civilizare este inițial superficială sau parțială limitându-se la nivelul formei, iar mahalagiul este ușor de recunoscut ca un impostor și abia la a doua, a

⁵⁴ Ștefan Augustin-Doinaș, *Fragmente despre alteritate*, p. 25.

⁵⁵ Mihai Șora, *Eu&tu&el&ea... sau dialogul generalizat*, București, Editura Humanitas, 2007, p. 190.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 188.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 190.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 192.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 193.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 194

⁶² Georgiana Sârbu, *Op. cit.*, p. 31.

⁶³ *Ibidem*, p. 32.

treia generație se pierde în interiorul societății care își asumă zona privilegiată a centrului. Pe de altă parte, decăzuții împinși în spațiul insalubru al mahalalei, rămân ancorați nostalgic într-un trecut la care se raportează permanent ca la un etalon.

Câmpul alterității este structurat de Emmanuel Levinas în termenii responsabilității față de Celălalt, față de Chip/Față: „Întâlnirea cu Celălalt este dintr-odată responsabilitatea mea pentru el. Responsabilitatea pentru aproapele nostru, iubire fără Eros, caritate, iubire în care momentul etic domină momentul pasional, iubire fără concupiscentă. (...) Vorbim de o surprindere în sine a destinului celuilalt. Aceasta este «viziunea» Feței, și ea se aplică primului venit”⁶⁴. În ce măsură relația dintre mahala și centrul originar se traduce în forma responsabilității față de celălalt? Imposibilitatea asumării unei atitudini protectoare față de oamenii mahalalei, deresponsabilizarea arată o înstrăinare a puterii față de această zonă, pe care o împinge, prin imposibilitatea înțelegerii, în sfera departelui.

Dincolo de limitele stereotipurilor interetnice și al modelelor identitare, în relația orașului (în sensul nodului de semnificație urbană) cu mahalaua se definește treptat profilul fiecărei realități. În legătură cu disputarea puterii, centrul primar pare să dețină supremația, dar există momente în care raportul de forțe se schimbă și asistăm la o impunere violentă a mahalalei care își exhibă și își legitimează puterea.

Abordarea literară a unui subiect precum mahalaua etnicizată presupune o mișcare în dublu sens: pe de o parte, de închidere prin surprinderea unei realități care de multe ori intră în discordanță cu restul lumii și se repliază orgolios și protector asupra sinelui, pe de altă parte, de receptivitate prin oferirea posibilității de a pătrunde unui ochi străin, al cititorului ipotetic, într-o astfel de realitate,

⁶⁴ Emmanuel Levinas, *Între noi. Încercarea de a-l gândi pe celălalt*. Traducere de Ioan Petru Deac, București, Editura Bic All, 2000, p. 109.

mediată în spațiul ficționalității. Această dinamică este rodul „**dialecticii tensionate** (subl. aut.-V.M.) dintre ostilitatea externă și afinitatea internă ce se manifestă ca o ambivalență a conștiinței grupurilor”⁶⁵. În definirea ghetoului, trebuie luată în calcul o elasticitate a conceptului care, prin raportare diacronică, înglobează noi funcționalități, valori și utilizări care se inserează organic în paradigme vechi. Asistăm la o lărgire a conceptului: de la cartier evreiesc, începând din Evul Mediu creștin, până la cel de cartier muncitoresc, al negrilor în orașele nord americane sau al etniei romme în spațiul urban autohton⁶⁶.

Codruța Cuceu într-un articol dedicat acestui spațiu, identifica două etape distincte în cristalizarea conceptului: chiar dacă ideea constituirii unui cartier evreiesc datează încă din Antichitate, acesta este un concept „moale”⁶⁷, rezultatul „unei preferințe voluntare a membrilor comunității evreiești de a trăi «într-un mod care le-ar permite să-și păstreze legile și obiceiurile și să-i apere de atacuri ostile în caz de nevoie»”⁶⁸; ulterior, ghetoul își transformă semnificațiile într-un concept „tare”, „atât prin rezistența sa în timp, cât și prin înrădăcinarea lui afectivă în limbajul arhitectural”⁶⁹.

Ghetoul ca realitate socială a fost definit și prin prisma funcționalității sale ca un „(...) instrument socio-organizațional care face apel la spațiu pentru a reconcilia două funcții antinomice: maximizarea profiturilor materiale izvorâte dintr-o categorie considerată paria, și minimalizarea contactului dintre membrii lui și societatea dominantă”⁷⁰. Dincolo de intervalele de contiguitate, un

⁶⁵ Lionel Wacquant, apud Viorel Mionel, *Op. cit.*, p. 24.

⁶⁶ Cf. Codruța Cuceu, *Spațiul ghetoului* în JSRI, nr. 2/ summer 2002, p. 164.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 166.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Viorel Mionel, *Op. cit.*, p. 24

„circuit al dezavantajelor”⁷¹, prin segregare teritorială și socio-economică, generează în spațiul ghettoizat sărăcia. Ghetoul răspunde unei duble funcționalități: pe de o parte, de autoprotecție prin revendicare unui spațiu ocrotitor, prin replicarea în interiorul comunității etnoreligioase, la nivel microsocial, a structurilor funcționale la nivel macrosocial, iar pe de altă parte, de izolare, de marginalizare a unei comunități închise, percepute ca amenințătoare prin asocierea cu imaginea străinului, a unui celuilalt amenințător. Plasarea ghetourilor în spațiul urban este explicabilă și prin posibilitatea oferită acestei comunități de a se izola defensiv de ceilalți, orașul le permite membrilor ei să se piardă în mulțime oferindu-le șansa anonimatului. Codruța Cuceu consideră că tocmai această încercare de camuflare ajunge să atragă atenția și dezaprobarea „comunității matcă”⁷², efectul fiind invers decât cel vizat.

O caracteristică structurală a ghetoului, congregarea, e definită drept „coeziunea internă a grupurilor marginalizate”⁷³, din care derivă, conform literaturii de specialitate patru funcții: apărare, susținere, păstrare și atac.⁷⁴ Rolul defensiv este manifestat, ca reacție a grupului minoritar atunci când discriminarea este intensă și răspândită, iar existența unui spațiu izolator îi ajută pe membrii acestuia „să se retragă din calea ostilităților venite din direcția societății dominante”⁷⁵. Congregarea pentru suport mutual provine atât din orientarea formală a grupului spre anumite afaceri și instituții, cât și din legăturile de rudenie și de prietenie strânse, acel sentiment de *kahal*⁷⁶, comunitate. Păstrarea identității culturale este și efectul presiunii exterioare a majorității

⁷¹ Alfred Omenya, *apud* Viorel Mionel, *Op. cit.*, p. 26.

⁷² Codruța Cuceu, *loc. cit.*, p. 166.

⁷³ Viorel Mionel, *Op. cit.*, p. 31.

⁷⁴ Cf. Paul Knox, Steven Pinch, *apud* Viorel Mionel, *Op. cit.*, p. 31.

⁷⁵ Viorel Mionel, *Op. cit.*, p. 31.

⁷⁶ Cf. Boris Marian Mehr, *Evreii: istorie, valori*, București, Editura Hasefer, 2000, p. 119.

asupra grupului ghetoizat, iar facilitarea atacului presupune „crearea unei baze de acțiune în lupta dintre membrii minorității și societate în general (...)”⁷⁷.

Asemenea falieri culturale prefigurează riscul abordării literare a mahalalei etnicizate, un pariu pe care l-a făcut și Isac Peltz, autor care declară în repetate rânduri faptul că și-a propus să scrie despre o lume pe care o cunoaște în profunzime și pe care o poate transpune veridic în ficțiune literară: „Propriu-zis totdeauna autorul s-a ocupat de aceeași lume, de evreimea săracă din București. Interesant este că această evreime înfățișează și o varietate a mahalalei românești, intransplantabile”⁷⁸. Dincolo de surprinderea acestei constante din creația lui Isac Peltz, George Călinescu evidențiază ideea unei tipologii a mahalalei românești amprentate etnoreligios.

Originalitatea scriitorului se concretizează după o lungă activitate, odată cu apariția, în 1933 a romanului *Calea Văcărești* și este consolidată și prin următorul roman *Foc în Hanul cu tei* (1934) „semnalând un talent viguros, excelent în recrearea artistică a unei ambianțe”⁷⁹. Dacă primul roman al autorului, *Viața cu haz și fără a numitului Stan*, stă sub semnul experiențelor avangardiste, în ciuda succesului de care se bucură, începând cu *Horoscop*, I. Peltz îmbrățișează formula „realismului psihologic cu destule tentații naturaliste, înrudit cu cel al lui Rebreanu și, mai ales, prin senzațional și melodramatic, cu cel al lui Cezar Petrescu”⁸⁰.

Canoanele realiste se manifestă încă din perioada genezei, prin existența unui model real, a unui corespondent în realitate pentru majoritatea personajelor

⁷⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁷⁸ George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*. Ediția a II-a, revăzută și adăugită. Ediție și prefață de Al. Piru, Editura Minerva, București, 1982, p. 792-793.

⁷⁹ Z. Ornea, *Centenar I. Peltz*, în „România literară”, nr. 6, an XXXII, 17-23 februarie 1999, p. 9.

⁸⁰ Ovidiu Morar, *Scriitori evrei din România*, Editura Ideea Europeană, București, 2006, p. 98.

sale⁸¹: „Sunt scriitor de limbă românească, dar nu vreau să trișez cu eroii și eroinele mele. Descriu oameni și întâmplări cunoscute”⁸².

Calea Văcărești devine pentru scriitor un topos cu valoare centrică, în jurul căruia a gravitat, după propriile mărturisiri, întreaga sa creație literară și acest lucru derivă dintr-un imperativ al sincerității:

„Ani de zile am fost obsedat de imaginile intime legate și integrate copilăriei și adolescenței mele. Ani de zile, pregătind romanul *Sburătorii*, în care înfățișez viața scriitorilor contemporani, sau *Fisc*, romanul percepților și al administratorilor financiari, n-a fost zi, n-a fost ceas în care să nu fi fost aproape obligat de o febră interioară să descriu Calea Văcărești, adică lumea cea mai pitorească a Bucureștiului, poate a țării, poate a continentului”⁸³.

Principiul mimesisului se materializează în prezentarea nefardată și lipsită de exagerări a umanității închise pe Calea Văcărești: „Nimica nu e exagerat în *Calea Văcărești*. Toți eroii trăiesc, am trăit laolaltă cu ei.(...) Sub fiecare, sub toate cămașile, odihnea un țințirim de versuri. Încă o dată nu se putea să nu fiu eu cel care scrie acest roman”⁸⁴.

⁸¹ Cf Cicerone Theodorescu, *Cu I. Peltz pe Calea Văcărești*, în „Reporter”, anul I, nr. 3, 20 decembrie 1933, p. 5, în *Romanul românesc în interviuri*, p. 721. În timpul unuia dintre interviurile acordate lui Cicerone Theodorescu, Isac Peltz i-l prezintă pe singurul dintre cei care i-au servit drept modele, rămas încă în viață: Iacob Saltzman, avându-l în roman drept dublu ficțional pe Șulăm Șultz. De fapt întregul interviu ia forma unei călătorii prin lumea descrisă în roman. E o paralelă, în spiritul geografie literare, între planul realității și ficțiunea literară.

⁸² C. Panaitescu, *Cu d-l Isac Peltz despre Calea Văcărești*, în „Facla”, anul XII, nr. 844, 17 noiembrie 1933, p. 2, în *Romanul românesc în interviuri*, vol II, partea II, p. 707.

⁸³ *Ibidem*, p. 705

⁸⁴ *Ibidem*, p. 706.

Ovidiu Morar, în lucrarea sa dedicată scriitorilor evrei din România, raportându-se la acest roman îl considera o replică la *Calea Victoriei*, textul lui Cezar Petrescu apărut în 1930: „Calea Victoriei, spațiu privilegiat prin excelență, creuzetul protipendadei bucureștene, e intertextual pusă în contrast cu ghetoul evreiesc din Calea Văcărești, în care e damnată să viețuiască în condiții precare, izolată și neluată în seamă de nimeni, o umanitate larvară, derizorie”⁸⁵.

Ghetoul lui Isac Peltz devine un suprapersonaj, Calea Văcărești, cu o configurație specifică, individualizatoare, dar și cu posibilități de extrapolare: „Cred, cu toată hotărârea, că romanul e o carte unanim valabilă *omenește*, pentru că pasiunile care agită pe eroi sunt unanim valabile pentru toată lumea. (...) Oamenii cartierului au însă particularități”⁸⁶. Într-un demers invers dinspre particular spre general, Teodor Vârgolici confirmă această autopercepție a scriitorului: „Desigur, lumea din acest cartier se caracterizează printr-o seamă de trăsături proprii, personajele care îl populează au mentalități, ritualuri, obiceiuri, tradiții și profesii care le particularizează, dar dincolo de aceste aspecte definitorii, cartierul închide în spațiul și atmosfera sa drame existențiale care se încadrează în zbuciumul etern al umanității”⁸⁷. Această generalitate a trăirilor este un reproș pe care mai mulți confrăți evrei i-l aduc scriitorului, *Calea Văcărești* „ar fi fost prea «depersonalizată», prea puțin «evreiască»”⁸⁸. Până la urmă în romanele sale mahalaua etnicizată se articulează fără atitudinea pătimasă a unei voci care reprezintă o minoritate

⁸⁵ Ovidiu Morar, *Op. cit.*, p. 99.

⁸⁶ Camil Baltazar, *De vorbă cu d-l I. Peltz cu prilejul apariției romanului Calea Văcărești*, în „România literară”, anul II, nr. 87, 9 decembrie, 1933, p. 3-4, prezent și în vol. *Romanul românesc în interviuri*, vol II, partea II, p. 713.

⁸⁷ Teodor Vârgolici, *Prefață*, prefață la vol. Isac Peltz, *Calea Văcărești*, p. III.

⁸⁸ Ovidiu Morar, *Op. cit.*, p. 110.

discriminată, sobrietatea formulei fiind și o explicație pentru depersonalizare. Accentul nu este pus pe tradițiile religioase și culturale, ci pe surprinderea suferințelor unei umanități decăzute, dar asta nu înseamnă că autorul nu ilustrează elementele prin care evreimea săracă se particularizează.

Aplicat prozei lui Isac Peltz, conceptul de ghetou trebuie înțeles pe de o parte, ca realitate geografică, reperabilă pe o hartă a orașului, delimitată fizic, un „perimetru citadin”⁸⁹, pe de altă parte, ca ghetou spiritual, definit prin apelul la termenii impuși de filozofia blagiană ca un „orizont spațial *unic* al inconștientului, ca parte integrantă și *organică* a acestuia”⁹⁰, „un orizont sau o perspectivă pe care și-o creează inconștientul uman ca un prim cadru necesar existenței sale”⁹¹. La a doua ipostaziere a ghetoului se raportează și Ury Benador în romanul său *Ghetto veac XX* prin vocea unuia dintre personajele sale: „ (...) ghettoul nu e o realitate spațială istorică și decorativă, ci una sufletească, și o purtăm, toți evreii, în structura noastră intimă. Oriunde am fi, oricum ne-am înfățișa”⁹². Astfel, locuitorul acestui spațiu se definește „nu ca individ în sine, ci prin comunitatea de origine”⁹³. Romanul „unei umanități ultragiutate”⁹⁴, *Calea Văcărești* trasează și destine individuale, „dar prin modul în care I. Peltz alternează dinamic și sudează osmotic secvențele zbaterii fiecăruia în parte, aceste destine se întrepătrund, formează o unitate în diversitate, conturând imaginea **unei colectivități**

⁸⁹ Teodor Vârgolici, *loc. cit.*, p. III

⁹⁰ Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, Editura Humanitas, București, 2011, p. 65.

⁹¹ *Ibidem*, p. 64.

⁹² Ury Benador, *Ghetto veac XX*, București, Editura Librăriei „Universala” Alcalay & Co, 1934, p. 105

⁹³ Florina-Elena Pârjol, *Argou, mâncare și amor sau cum vorbește, mănâncă și iubește mahalaua în literatura română*, în „Argotica”, nr. 1(1), 2012, p. 157.

⁹⁴ Teodor Vârgolici, *loc. cit.*, p. III.

distincte (subl. n.s.- M.A.), peste care planează o atmosferă sumbră”⁹⁵.

Nevoia scriitorului de „a deschide” un spațiu insuficient explorat și cunoscut, chiar ignorat este evidențiată și într-unul dintre interviurile sale : „Pentru lectorul mijlociu și chiar pentru cel de calitate, Calea Văcărești reprezintă un cartier oarecare, susceptibil de glumă sau de ironie. Calea Victoriei e cunoscută perfect de bine de Calea Văcărești; Calea Văcărești, în schimb e ignorată de Calea Victoriei și nu numai de ea: de toată lumea (...)”⁹⁶. Raportându-ne la acest fragment, I. Peltz sugerează un palier interesant de interpretare a propriei opere, punând în evidență o ipostază a dinamicii centrului prim, reprezentat prin imaginea etalon a Căii Victoriei, cu centrul mahalalei, ilustrat prin Calea Văcărești. Izolarea orgolioasă a centrului original derivă din ignoranță, din autosuficiență și din repudierea a tot ceea ce este străin de valorile lui, deși, la nivel spațial, se află în vecinătate. Discursul alunecă în zona imagologiei, a stereotipurilor etnice, mai ales că evreul este „*homo alienus* prin excelență. El este prototipul «străinului», al «celuilalt»”⁹⁷. Disocierea dintre evreul real și cel imaginar este completată de dubletul conservat în mentalitatea populară: străinul/ evreul exogen, din afara comunității, și străinul/evreul local, indigen, din cadrul comunității. Distanța dintre evreul real și cel imaginar este direct proporțională cu iudeofobia populară alimentată „de credințele mitologice, legendele, superstițiile, tradițiile populare, iconografia și textele creștine (canonice și apocrife), cunoștințele prost digerate, fobiile și prejudecățile”⁹⁸.

Perioada interbelică este o scenă a discursurilor cu un pronunțat caracter antisemit, iar Andrei Oișteanu semnala

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Camil Baltazar, *loc. cit.*, p. 712.

⁹⁷ Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, p. 106.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 12.

un interesant efect de boomerang: o serie de stereotipuri din spațiul antisemitismului popular au fost însușite de promotori ai antisemitismului politic care le-au reformulat și reactivat, prin intermediul presei, „(...) cu o forță înzecită în spațiul cultural care le-a generat”⁹⁹.

Tot de stereotipuri etnice ține și perceperea pozitivă a evreului ca o excepție, ca o abatere de la normă: „Dacă răutatea evreului este formulată adversativ («evreul este inteligent, dar viclean»), excepția pe care o reprezintă modelul «bunului evreu» este formulată concesiv: «Era o femeie bună și cinstită, cu toate că era evreică» (expresie din sud-estul Poloniei) (...)”¹⁰⁰. Autorul studiului citat avertizează că : „Aceste expresii nu sunt simple ticuri verbale. În spatele lor zac secole de clișee mentale”¹⁰¹. Același autor, dar într-o altă lucrare reclama o situație paradoxală, identificabilă în spațiul cultural românesc și în general în cel european: „(...) persoane discriminate negativ din punct de vedere social sunt discriminate pozitiv din punct de vedere sexual. Erotismul exotic pare să fie mai puternic decât naționalismul șovin”¹⁰².

Discursul epic propus de Isac Peltz încearcă să spargă aceste limite de percepție a evreului, întregind imaginea umanității care populează spațiul ghetozat:

„Am vrut să arăt tuturor (...) că evreul nu e numai prilej de anecdotă, că tipul lui nu e monopolizat de samsarul guraliv de cafeana sau de negustorul obez din toate centrele comerciale; am vrut să aprind în noaptea care a căzut peste evrei, lumina adevărului: se vor vedea atunci, pe lângă tâlhari și pișicheri, sfinți și mucenici. Romanul meu are un subiect, dar și un sens: **arată toate fațetele cartierului, adică ale ghetoului** (subl. ns.- M.A.)”¹⁰³.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 171.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 262.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 263.

¹⁰² *Idem*, *Sexualitate și societate*, p. 481.

¹⁰³ Camil Baltazar, *loc. cit.*, p. 712.

Omul mahalalalei etnicizate, al mahalalei în general, poate fi raportat la conceptul de poliidentitate introdus de Edgar Morin, prin care individul este văzut ca o sumă a unor identități: „Trăim cu impresia că identitatea este una singură și indivizibilă, atunci când este întotdeauna o *unitas multiplex*. Suntem cu toții niște **ființe poliidentitare** (subl. ns.-M.A.) în sensul că reunim în noi o identitate familială, o identitate locală, o identitate regională, o identitate națională, o identitate transnațională (slavă, germanică, latină) și, eventual, o identitate confesională sau doctrinară”¹⁰⁴. În structura poliidentitară a fiecăruia dintre noi, Claude Dubar stabilește două mari categorii de forme identitare: **comunitare**, considerate cele mai vechi, durabile și esențiale în parcursul existențial, care implică apartenența la națiuni, culturi, etnii sau corporații și **societare**, mai recente, care presupun aderarea temporară la colective multiple, variabile¹⁰⁵. În prima categorie de resurse de identificare se încadrează și ghetoul evreiesc, ca structură compactată și puternic marcată de un set de coduri culturale și religioase. Mahalaua, în genere, se încadrează în această tipologie, dar diferențe apar între cei născuți în spațiul ei și cei decăzuți. Cei formați după rigorile centrului prim se vor simți permanent niște exilați, atunci când exilul nu este autoimpus, iar mahalalua va funcționa, în cazul lor, ca o formă identitară societară.

Nu numai privirea centrului original este deformatoare, dar și percepția celui alt din perspectiva locuitorului din ghetou. În *Copilăria unui netrebnic*, Ion Călugăru prin vocea unui personaj urâțit fizic și moral, Baba Clonț (a doua soție a bunicului din partea tatălui), ilustrează diferite grade ale înstrăinării de propria comunitate, pe

¹⁰⁴ Edgar Morin, *Gândind Europa*. Ediția a III-a, București, Editura 2002, p. 160.

¹⁰⁵ Cf. Claude Dubar, *Criza identităților*, București, Editura Știința, 2003, p. 10.

care le concentrează în eticheta de netrebnic aplicată răutăcios personajului principal: „Să-l legi — mormăie Baba Clonț —, să-l legi, că altfel crește **un netrebnic** (subl. ns.- M.A.), care se și botează, ca să ajungă ofițer. Așa sunt aștia care poartă uniformă de liceu: toți se fac ofițeri. (...) nu-l lăsa să învețe, că-și strică capul!”¹⁰⁶. Și dacă acest punct de vedere nu este credibil, prin prisma relațiilor tensionate dintre cele două femei (Țipra și Baba Clonț), mama are aceeași părere despre efectul nociv al învățaturii: „Ai să înnebunești, netrebnicule, de atâta citit! Mai bine te-ai duce să-i ajuți lui frate-tău la încărcătura de vite”¹⁰⁷. O asemenea atitudine este explicabilă parțial prin lipsa de cultură a mediului din care provine, dar, revenind la prima opinie, învățătura poate atrage un compromis nepermis: botezul prin care tânărul se rupe total de comunitatea etno-religioasă căreia îi aparține. În aceeași mahala dorohoiană pe care o descrie Ion Călugăru, ruptura dintre creștini și evrei este teritorializată:

„Departa până la poștar nu este, deși pare la marginea pământului. Căci ulița se împarte în două: o jumătate, adică de la fabrica de sifon până la casa lăptăresei Basia, locuită de evrei, iar jumătatea cealaltă până la toloacă de mahalagii. Vara se mai întâlnesc mahalagii cu evreii; iarna, niciodată. De aceea cred copiii de evreu că mahalagii stau ascunși toată iarna cu vacile Domnului cele roșii și în primăvară învie”¹⁰⁸.

Dincolo de trasarea barierelor teritoriale, fragmentul transpune într-o notă comică prejudecățile unei comunități atunci când se raportează la alteritate. Andrei Oișteanu consemnează o observație a celor care au studiat stereotipurile etnice: definindu-i pe ceilalți ne

¹⁰⁶ Ion Călugăru, *Copilăria unui netrebnic*, Editura Hasefer, București, 1996, p. 175.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 172.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p.13.

autodefinim, act ce reprezintă o formă de reflexie imagologică, o premisă a „perspectivării propriei persoane”¹⁰⁹.

Spre deosebire de mahalaua lui I. Călugăru, cea din *Calea Văcărești* este mai compactată, mai congregată, prin uniformizarea confesională. De la începutul romanului scriitorul impune o atmosferă sumbră, copleșită de tristețe:

„Ziua nu se sfârșise. O zi rece, covârșită de tristețe și de miresme tari. Toamna poposise prematur în oraș. Cerul avea culori de pâclă, vântul bântuia acoperișul și plutea în aer o durere fără început – ca în preajma războiului, sau după o grăbită evacuare a unui ținut obscure. Pe obrajii trecătorilor zâmbetul îngheța subit. În casă lumina scădea”¹¹⁰.

Pentru a avea o măsură corectă a lumii în care pătrundem, naratorul oferă un etalon al bunăstării:

„Inginerul Fisch era unul din **marii bogătași** ai cartierului, pentru că **avea casă proprie** (subl. ns.—M.A.) și un cățel cu fundă. Veta își pusese o dată în gând să intre acolo, la «boieri». Dar încruntatul stăpân, cu ochelari imenși, încălecând un nas prea lung față de restul trupului a refuzat-o cu indiferență: Am «personal» suficient! i-a spus inginerul. Ai venit târziu!”¹¹¹

Drama individuală este grefată pe fundalul dramei colective care se consumă într-o atmosferă, în general, apăsătoare, sufocantă prin suferință „redând o imagine în

¹⁰⁹Lucian-Nicu Rădășan, *Teză de doctorat Ipostazele alterității în proza românească contemporană. Imagine și reprezentare*, Tîrgu Mureș, 2015, p.5.

¹¹⁰Isac Peltz, *Calea Văcărești*. Ediție îngrijită, prefață și curriculum vitae de Teodor Vârgolici, cu două crochiuri de Tia Peltz, București, Editura 100+1 Gramar, 1997, p. 5.

¹¹¹*Ibidem*.

mișcare a cartierului”¹¹². Nucleul romanului este constituit din destinul unei familii nefericite, puse sub semnul disoluției generate de boală, de sărăcie, de iluzia îmbogățirii prin emigrarea în aceeași Americă a tuturor posibilităților. Primul personaj asupra căruia se oprește atenția naratorului este Esther, bolnava condamnată din primele pagini ale cărții, care se supune unei duble suferințe: durerile fizice generate de o boală necruțătoare și încercările solicitante de a și le ascunde din nevoia de a-i proteja pe ceilalți. Aplecată la orice oră asupra mașinii de cusut, apăsată de povara întreținerii întregii familii, femeia este imaginea unei vieți irosite. Firea visătoare și discreția se prelungesc în ființa copilului căruia îi dă viață, Ficu, și asupra căruia își canalizează toată afecțiunea, „îl iubea cu sete, cu febră”¹¹³. Discrepanța dintre *realia* și *utopia* este evidențiată într-un fragment elocvent pentru năruirea iluziilor în acest perimetru al suferințelor, în care cumpărarea unui buchet de flori poate părea un gest extravagant de inconștiență:

„Au fost și zile urâte în casa părintească. Odată (cu câtă candoare!) a venit cu un braț de garoafe. A întâlnit obrazul tăcut și amărât al mamei.

— Da' ce-i cu voi?

— Nimic!-a răspuns bătrâna.

Și după o pauză scurtă:

— Ai ceva bani?

— Nu! Mai e până sâmbătă!

Esther primea leafă la capătul fiecărei săptămâni.

Și bătrâna știa, doar, asta.

— Da' bani de garoafe ai avut?

Mustrarea era domoală. Mama întrebuințase o voce mai mult necăjită decât furioasă.

¹¹² Cornel Căpușan Căpușan, în vol. Ion Pop (coord.), *Dicționar analitic de opere literare românești*. Ediție definitivă. Cluj, Editura Casa Cărții de Știință, 2007, p. 113.

¹¹³ Isac Peltz, *Op. cit.*, p.8.

Și cum Esther nu știa ce să-i răspundă, bătrâna adăugă.

— O să facem o tocană de garoafe!¹¹⁴

Într-un gest simetric, un alt personaj creat de Isac Peltz în *Foc în Hanul cu Tei*, Ioină, îi oferă tinerei pe care o iubește și care este fiica lui Micu Braun, din ultimii săi bani un buchet de flori, încercând în felul acesta să-și ascundă situația disperată.

Esther se căsătorește, urmându-și destinul, fără să iubească, dar eșuează într-o relație în care e condamnată la singurătate, pentru că bărbatul, Șoifer, angajat chelner la un cabaret de noapte, este o prezență fantomatică, un străin : „Pleca de cu seară și venea a doua zi. Nu întreba de nimeni și de nimic”¹¹⁵. Lipsa de implicare se resimte profund, iar Esther e condamnată la o muncă sisifică, sub privirile îngrijorate ale copilului, în ochii căruia ființa mamei pare să se prelungească în corpul rece, metalic al mașinii de cusut. O sensibilitate aproape bolnăvicioasă, conjugată cu starea permanentă de tristețe, individualizează acest personaj feminin în care autorul proiectează imaginea propriei mame. Moartea Estherei este anunțată încă din primele pagini ale romanului și reprezintă punctul culminant al unor succesive pierderi pe care le suferă Ficu, un alter ego al scriitorului. Mai întâi se stinge Paul, vânzătorul ambulant care se îmbolnăvește de epilepsie din cauza soției, apoi Moritș, tapițerul, îndemnat de soție să emigreze în America moare simbolic pentru că acela care a plecat e „ca și mort”¹¹⁶, nu se mai întoarce niciodată. Disparația mamei declanșează maturizarea forțată a copilului, care, „ajuns, precoce, la vârsta dezlegării tuturor misterelor”¹¹⁷, încearcă să găsească o justificare pentru ceea ce Philippe Ariès numea moartea

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 12-13.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 8.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 94.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 172.

celuilalt¹¹⁸: „Ce a făcut, oare, mama, că trebuie să moară? Copiii maidanelor din cartier, pe care el îi vede jucându-se, sub arșiță, au mame. Necăjite, sărace, urâte, dar, în sfârșit, mame vii”¹¹⁹. Ultima din această serie de pierderi este bunica Leia, măcinată de aceeași boală cruntă de care suferise și Esther:

„Acolo zace mama mamei lui, răpusă de cancer, nevolnică până mai acum un ceas, înfrățită cu îngerii, poate, în clipa asta, acolo zace toată copilăria lui... Și ceea ce-l înspăimânta, ceea ce-l deznădăjduia până la absurd, ceea ce-l cutremura era ideea că nimic nu se mai poate face. Nimic. **Nimeni nu mai poate opri mersul morții** (subl. ns.- M.A.)”¹²⁰.

Moartea lui Rubin, perierul afemeiat, de tifos exentematic, într-un spital improvizat de provincie în timpul Primului Război Mondial este lipsită de glorie, un joc ironic al sorții, care nu mai are asupra lui Ficu efectul celorlalte dispariții: „La o vârstă fragedă încercase dezamăgirile maturității...Trăise câteva existențe în câțiva ani... Experimentase oameni și stări de suflet și nu se putea osteni pentru nimeni, pentru nimic”¹²¹. Romanul se încheie cu momentul în care personajul principal, se însoară, pierzându-se în șirul anonimilor din cartier: „Eroul principal trăiește în roman până se însoară. Viața lui dincolo de pragul de căsătorie nu mai interesează.

Însurătoarea e, pentru Calea Văcărești, un final (subl. ns.—M.A.)”¹²².

¹¹⁸ Cf. Philippe Ariès, *Omul în fața morții*. Traducere și note de Andrei Niculescu, București, Editura Meridiane, 1996, p. 196.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 166.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 194.

¹²¹ *Ibidem*, p. 237.

¹²² Al. Robot, *D.I. Peltz despre romanul său Calea Văcărești*, în „Rampa”, anul XVI, nr. 4756, 18 noiembrie 1933, p. 1., *apud Romanul românesc în interviuri*, vol II, partea II, p. 709.

Pe măsură ce romanul introduce în scenă tot mai multe personaje, tipologiile umane se multiplică, oferind o imagine savuroasă și veridică a cartierului și contribuind decisiv la conturarea „tabloul vieții intime sau al străzii”¹²³. Dinamica interioară a cartierului evreiesc presupune o coagulare a unui set de valori care doar sporadic și evaziv se raportează la centrul originar. Dacă o parte dintre criteriile axiologice sunt dictate de tradiții operante în interiorul comunității evreiești, altele sunt cele ale mahalalei în general, fără coloratură religioasă. În spațiul cafenelei din spatele hălei se reunesc sioniști radicali care susțin că „evreii din ghetto își risipesc energia într-o luptă zadarnică, în loc să realizeze ceva practic pentru Palestina”¹²⁴, socialiști care cred că „Problema nu-i națională – e socială. Evreii nu se deosebesc de celelalte neamuri: proletarii au aceleași interese pretutindeni”¹²⁵. E o diversitate de opinii, de ideologii reperabilă în orice comunitate. Comitetele funcționale în interiorul cartierului evreiesc ilustrează de multe ori ambițiile unor conducători care-și urmăresc propriile interese. Un exemplu în acest sens, plasat la limitat ridicolului este influența Zwabel, negustor de antichități și președintele templului, ulterior și al unei societăți filantropice. Sinagoga, ritualurile religioase sunt doar sporadic amintite și nu reprezintă puncte de sprijin nici ale mahalalei etnicizate, nici ale discursului epic. Referindu-se la hotărârea lui Rubin de a se despărți de Renée/Rebeca, femeia de care era legat prin cununie religioasă, unchiul viitoarei soții operează o diferențiere între comunitatea evreiască din Moldova, mai conservatoare, și cea încorporată în spațiul capitalei care se îndepărtează primejdios de tradiții: „La noi, evreii, nunta religioasă e baza! Se vede bine cât ați pierdut dumneavoastră,

¹²³ Cornel Căpușan, *Op. cit.*, p. 113.

¹²⁴ Isac Peltz, *Op. cit.*, p.218.

¹²⁵ *Ibidem*.

bucureștenii, din sfintele noaste obiceiuri!”¹²⁶. O depreciere a sentimentului religios este ilustrată și în următorul roman al lui Isac Peltz, *Foc în Hanul cu Tei*:

„Negustorii priveau cu deferență pe gospodarii cuprinși ai străzii care au pivnița plină de lemne și murături. Cu aceeași privire, încărcată de stimă, urmăreau pe câte un bătrân talmudist, vestit, venind sau ieșind din mica sinagogă înfundată undeva, în uliță. **Ei uitaseră cu totul rugăciunile, d-abia izbuteau de Roș-Hașana și Kipur să silabisească din carte sacrele versete și implorări, vindeau sâmbăta, mâncau și în restaurantele creștine și se dezinteresau cu desăvârșire de prescripțiile religioase. N-aveau niciun ideal.**(subl. ns.- M.A.) Răspundeau, greu și fără convingere, apelurilor sioniste, poplau din când în când sălile de conferințe în care tineri cu părul în neregulă vorbeau despre Palestina și se hrăneau cu mâncăruri grase, oftând din pricina crizei sau zâmbindu-și mulțumiți după o afacere rentabil încheiată”¹²⁷.

Copilăria unui netrebnic surprinde o lume mai clar ancorată într-un set de norme religioase: postul de Anul Nou evreiesc, nunta, înmormântarea sunt evenimente care particularizează spațiul mahalalei etnicizate din Dorohoi. Sărbătoarea de Anul Nou reunește două zile care „sunt pentru toată lumea aducerea aminte a tuturor anilor care au trecut”¹²⁸ și este precedată de un ritual al purificării, baia la care tatăl, Godel, îl duce și pe cel mai mic dintre fiii săi:

„În ajunul Anului Nou și al zilei ispășeniei, feredeele nu se văd nu numai de bărbi și obraze spâne de copii, ci și de acei care își tund cu mașina

¹²⁶ *Ibidem*, p. 84.

¹²⁷ Isac Peltz, *Foc în Hanul cu Tei*, București, Editura Haseffer, 1995 p.

153.

¹²⁸ Ion Călugaru, *Op. cit.*, p.145.

contra, îl exilează, îl marginalizează pe consumator”¹³³. În cazul comunității evreiești a mânca *cușer* este un imperativ religios, respectându-se în felul acesta modul de viață tradițional. În spațiul sărăcăcios al mahalalei mâncarea este de obicei simplă (supă de cartofi, roșii, carne rar) majoritatea personajelor suferind de foame și doar ocazional, în situații festive, bucurându-se de mese mai îmbelșugate. Cu toate acestea, pentru oamenii Căii Văcărești „să nu ai ce mânca era o rușine (deși austeritatea alimentară era generalizată) și pretext de ocară publică”¹³⁴. La nunta lui Rubin cu Ety, vecinele strânse din curiozitate ajung să se certe aruncându-și insulte în care se acuză reciproc de înfometare: „—Cine? Fă, calico, fă afurisito! Crezi că nu știu că mănânci o dată pe săptămână, schelet ce ești!”¹³⁵. Atunci când madam Bercovici, mama miresei intervine împăciuitoare, invitându-le la masă, femeile refuză, simțindu-se ofensate: „—Ne-am ocărât ca proastele pentru niște fanfaroni. Avem noi nevoie de mâncarea lor?... Auzi?! Și plecă”¹³⁶. Prosperitatea este ocazională și devine pentru vecini un motiv de curiozitate. Văzându-i pe „ai lui Șoifer” în trăsură, patroana cofetăriei „La Moldoveanu” crede că aceștia se pregătesc de nuntă: „—Foarte bine!... Ai lui Șoifer în trăsură!... De dimineață! Ce poate să fie altceva decât nuntă? Mata crezi altfel? În mormântare- nu-i! Boală- nu-i! Bolnavă este cusătoreasa! și ea era, de asemenea, în trăsură! S-o fi dus la doctor? Ar fi dus-o numai bătrâna! Poate și sor-sa. Dar nu așa – cu alai! Esther asta e o «nobilă» de n-are pereche în tot cartierul. Nu, nu! Aștia cumetresc pe undeva o nuntă. Ori – nași... Ori – prepară pe cineva de-ai lor de măritiș!”¹³⁷. Ilustrând aceeași mentalitate, în finalul romanului, abundența

¹³³ *Ibidem*

¹³⁴ *Ibidem*

¹³⁵ Isac Peltz, *Calea Văcărești*, p. 135.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 93.

cumpărăturilor făcute de Haike anunță un moment special: căsătoria nepotului Ficu.

În spațiul mahalalei etnicizate se creează un profil individualizator, un nucleu de coduri economice, etice, religioase, influențele centrului original fiind rare și de obicei, necontaminatoare. În romanul cu tentă autobiografică al lui Ion Călugăru, *Copilăria unui netrebnic*, amestecul centrului prim, deși sporadic, are și efecte pe termen lung, concretizându-se în înființarea unei școli israelito-române care înlocuiește școala de lângă sinagogă a lui Peisich. Desființarea școlii tradiționale este privită ca o formă discriminatorie de intervenție a autorităților: „Mereu alte legi pe capul nostru. Ba se leagă de meseriași, ba se leagă de copii să nu mai învețe”¹³⁸. Tot de intruziunea prohibitivă a centrului țin și alte transformări care intră în zona zvonurilor și amărăsc viața locuitorilor mahalalei: „Ziua ispășeniei a fost mai grea ca în alți ani. Întâi: s-a zvonit că primarul orașului nu mai îngăduie cimitir ovreiesc pe lângă cazarmă; apoi, a poruncit să nu se mai aducă la sinagogi lumânări de spermanțet, înalte cât omul”¹³⁹. Vizita eveniment a reginei Maria, o altă intervenție a centrului prim, declanșează o adevărată isterie și ilustrează cât de puțin și de superficial cunoaște specificul acestei lumi. Pe de altă parte, mahalaua este supusă unor cosmetizări mistificatoare, printre măsurile luate în acest sens fiind și interdicția de a participa la defilare pusă de directorul școlii personajului principal: „Până să vină regina Maria, gimnaziul a fost prefăcut într-un palat de cleștar. Ulița cea mare, acoperită cu nisip și prundiș; tribune și arcuri de triumf au crescut ca din pământ, în piața din fața catedralei și a primăriei, casele de pe toate ulițele au fost văruițe, ca să vadă și regina ce curați sunt oamenii din târg”¹⁴⁰. Aceste demersuri amintesc de un alt episod, care alunecă în

¹³⁸ *Ibidem*, p. 13.

¹³⁹ Ion Călugăru, *Op. cit.*, p.146.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 161-162.

absurd, consemnat de Dan Lungu în romanul său *Sunt o babă comunistă!*. Venirea lui Ceaușescu într-o fabrică dintr-un oraș de provincie declanșează tot o adevărată isterie: se vopsesc și se curăță toate utilajele, se pun flori, gazon și, pentru că nu sunt destul de verzi, sunt vopsiți și brazii. Revenind la romanul lui Ion Călugăru, schimbările sunt superficiale, fără un efect de lungă durată, pentru că se acționează doar la nivelul efectelor, nu și al cauzei: unul dintre norocoși este Moişă Lungu, care a atras atenția și bunăvoința reginei aruncându-se în fața mașinii acesteia și înmânându-i personal o jalbă.

În *Calea Văcărești*, intervenția centrului prim este și mai redusă, de data această raportarea realizându-se exclusiv dinspre ghetou spre nodul de semnificație urbană. Locuitorii ghetoului evreiesc sunt legați de centrul originar în măsura în care îi furnizează resurse umane și materiale: „...Calea Văcărești își adună oamenii. **Din depărtarea centrului se înapoiază** (subl. ns.- M.A.) spre ulițele strâmte, covârșite de beznă și mister, înalți prăvăliași cununați cu suferința, fete subțiri în bluze ușoare, mirate și obosite, babalâci chinuți de mijloc, matroane grase ca niște garderoabe”¹⁴¹.

Ceea ce concentrează atenția întregii umanități închise în ghetoul bucureștean este visul emigrării în America, un spațiu în care sunt proiectate toate dorințele acestor oameni:

„America a fost de ani de zile un miraj pentru întreaga lor familie. Și nu numai pentru familia lor: în fiecare atelier mucegăit încerca vreunul visul; în fiecare pat sărac din cartier adormea evreul cu imaginea pământului fabulos în care se va îmbogăți și va trăi «omenește». Toată Calea Văcărești, întreaga Cale Dudești, străzile Traian și Raion, Bradului și Câmpoduci, Olteni și Mircea-Vodă –

¹⁴¹ Isac Peltz, *Calea Văcărești*, p. 240.

cartierul de la un capăt la altul creștea în dorul Americii atoteizbăvitoare¹⁴².

Sacrificiile pe care le fac în numele acestui adevărat pământ al făgăduinței îi împing la limita subzistenței: „Femeia își trecea zilele cu o supă de cartofi și o dată pe săptămână cu carne, în cinstea sâmbetei: nu se spăla și nu se primenea cu lunile; umbla în zdrențe și nu avea de nicăieri niciun ajutor, dar nu renunța la visul Americii miraculoase¹⁴³. Devenind un spațiu compensativ, America alimentează, în mentalul colectiv, toate scenariile oricât ar părea de nerealiste, mahalaua mărește „ca printr-un ocean¹⁴⁴ deformativ averile câștigate. Din când în când, această reverie este întreruptă de o informație care corectează zvonurile idealiste în legătură cu reușitele celor care au emigrat:

„«America!» ofta cartierul.

«America!» visau cu ochii mari deschiși evreii... Era visul lor de fiecare zi și de fiecare ceas, din care, însă, din când în când **se trezeau și-și simțeau inima pustie** (subl. ns.- M.A.): «Fabricantul» din scrisoare se dovedea până la urmă un biet calic, iar «proprietarul» casei cu opt etaje își dezvăluia, în mărturii lipsite de entuziasm, amărăciunile: a avut de gând să cumpere un asemenea imobil, era cât pe aci...¹⁴⁵.

Iluzia Americii este deconstruită în ultimele pagini ale romanului prin mărturia fetei mijlocii a croitorului Feldman: Morîț este sărac și bolnav, așa cum prevăzuse și Esther, banii se câștigă greu și acolo, cerând compromisuri.

¹⁴² *Ibidem*, p. 95

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 154.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 95.

Războiul bulversează viața cartierului evreiesc împingând mizeria și suferința spre noi limite, inimaginabile până atunci: „O scumpete cum de multă vreme nu s-a mai pomenit înăsprea sufletul omului. În Calea Văcărești și în Dudești, cei rămași acasă mâncau o dată pe zi sărăcăcios și fără nădejde de îndreptare. Fasolea se afla zi de zi pe masa prăvăliașilor, a micilor patroni, a lucrătorilor. Numai fasolea de care copiii începură să se scârbească... Trebuiau s-o mănânce, însă, vrând-nevrând”¹⁴⁶. Impresionantă prin disperarea pe care o ilustrează este imaginea cerșetorilor care sunt copleșiți de frică, înțelegând că în asemenea momente empatia oamenilor scade, fiecare concentrându-se asupra propriei drame:

„Cerșetorii, de obicei calmi, de pe lângă micile sinagogi, au căpătat acum o nervozitate agresivă: se agață de trecători, îi înghiontesc aproape. Unul, vestit în cartier, e acum gol-goluț în frigul iernii care începe: pantalonii îi sunt găuriți, ghetetele sparte, pălăria ruptă... E speriat, nu știe singur de ce”¹⁴⁷. Instabilitatea se reflectă și în dorința de a afla noutățile care vin din centru, deși nimeni nu are răbdare să asculte până la capăt, „ (...) e o zarvă cumplită de infern”¹⁴⁸.

După încheierea războiului mahalaua este supusă unei noi probe: atacul antisemiților căruia trebuie să-i răspundă prin autoapărare. Nemulțumirea oamenilor izvorăște și din îndreptarea furiei spre acest cartier evreiesc sărac pe care îl găsesc țap ispășitor pentru o serie din greșelile centrului: „Ce-au ei cu Calea Văcărești? Ce-au cu Calea Dudești? Aici vor ei să-și arate vitejia? Aici sunt exploataorii evrei, magnații industriilor și comerțului, îmbuibății și ticăloșii care nu cred în nimic? Aici sunt

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 199.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

financiarii care se închină banului și numai banului? Aici unde lumea-i săracă, prăpădită și necăjită?”¹⁴⁹.

O dinamică interesantă a centrelor este ilustrată în următorul roman al lui Isac Peltz *Foc în Hanul cu Tei*, pentru că, în acest caz, este ilustrată forța centrică a unui personaj. Micu Braun, negustorul parvenit, cu un trecut dubios consumat tot într-o Americă a tuturor posibilităților, dictează viața întregii mahalale, dar primește și omagiile centrului prim. La nunta de argint, eveniment care animă viața ghetoului transformat într-un „adevărat panoptic al mizeriei umane”¹⁵⁰, se amestecă într-o masă amorfă oameni din categorii sociale diferite, cu orientări religioase distincte, dar ale căror trasee existențiale sunt legate de personalitatea vulcanică a parvenitului: „Invitase pe cunoscuți, fără deosebire: de la mării bogătași ai cartierului până la golani. Nu-l uitase nici pe Mehală cu mamă-sa, nici pe Nae, geambașul, nici pe rubedeniile sărace sau pe Zicebine, sau Trăienel, prietenii negustorilor-ambulanți. A strâns mâini grase, mâini uscate, mâini putrede...”¹⁵¹. Dispune de putere financiară într-o lume săracă, apăsată de nevoi și, din acastă cauză, exercită asupra celorlalți o forță centripetă. Fără remușcări, Micu Braun strivește destinele celor care îl incomodează dovedind o lipsă de considerație față de ceilalți, dar și lipsă de empatie. Ioină, un tânăr îndrăgostit de Liza Braun, este o victimă sigură: concediat de Micu Braun decade fără posibilitatea de a-și reveni. Până la urmă, Ioină incendiază Hanul cu Tei unde Braun își depozitase mărfurile neasigurate provocând moartea acestuia (suferă un atac de cord atunci când află că a pierdut tot).

Prin conjugarea idealului etic cu cel estetic, Isac Peltz deschide o lume pe care o cunoaște și de care este profund

¹⁴⁹ *Ibidem.* p. 227.

¹⁵⁰ Ovidiu Morar, *Op. cit.*, p. 104.

¹⁵¹ Isac Peltz, *Foc în Hanul cu Tei*, p. 29.

legat, configurând în literatura română, specificul mahalalei etnicizate.

Bibliografie selectivă:

ARHEIM, Rudolf, *Forța centrului vizual: un studiu al compoziției în artele vizuale*. Traducere de Luminița Ciocan, Iași, Editura Polirom, 2012

LEVINAS, Emmanuel, *Între noi. Încercarea de a-l gândi pe celălalt*. Traducere de Ioan Petru Deac, București, Editura Bic All, 2000

MAJURU, Adrian, *Bucureștii mahalalelor sau periferia ca mod de existență*, București, Editura Compania, 2003

PELTZ, Isac, *Hanul cu tei*, Editura Haseffer, București, 1995

PELTZ, Isac, *Calea Văcărești*. Ediție îngrijită, prefață și curriculum vitae de Teodor Vârgolici cu două crochiuri de Tia Peltz, București, , Editura 100+1 Gramar, 1997

OIȘTEANU, Andrei, *Sexualitate și societate. Istorie, religie și literatură*, Iași, Editura Polirom, 2016

OIȘTEANU, Andrei, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*. Ediția a III-a, revăzută, adăugită și ilustrată, Iași, Editura Polirom, 2012

SÂRBU, Georgiana, *Istoriile periferiei. Mahalaua în romanul românesc de la G.M. Zamfirescu la Radu Aldulescu*, București, Ed. Cartea Românească, 2009

BOIA, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*. Traducere din franceză de Tatiana Mochi, București, Editura Humanitas, 2000

~~~~~

**Aritina MICU:** Doctorand Filologie, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia. Profesor titular de Limba și literatura română la Liceul Teoretic „Brassai Samuel” Cluj-Napoca. Membră a Centrului de Cercetare a Imaginarului „Speculum”. Articole publicate în volumele unor conferințe naționale și internaționale precum

Globalization, Communication, Context,  
Interdisciplinarity, Intercultural Dialogue and National  
Identity; Literature, Discourse and Multiculturale  
Dialogue.