

LUMEA MAREI, AZI

de

Daniel VIGHI

În aglomerația pieței se naște sentimentul modern al pierderii reperelor, reificarea și angoasa. Tot ceea ce mai târziu vor descoperi existențialiștii, află și Persida. Omul număr în mulțime, mai nimic din existența urbană se ivește în fojgăiala și neastâmpărul iarmarocului¹.

“Era, sărmana de copilă, cuprinsă de spaimă aici în mijlocul acestei lumi, unde nimeni nu i se punea împotriva. O, Doamne! câte n-ar fi făcut ea dacă n-ar fi fost în apropierea ei Trică? Și ce a făcut când s-a văzut singură, de capul ei?

Nu ! omul nu trebuie să fie niciodată singur²”.

Nu știm prea bine cât adevăr de viață și câtă observație convențională există în constatarea fetei. Sigur este faptul că, din perspectiva atotștiutoare a autorului, dar și a cititorilor, vorbele de mai înainte au valoare profetică. Altfel însă, din perspectiva lumii de azi, reflexivitățile de acest fel par mai aproape de sensibilitatea postromantică în viitoarele ei întrupări existențialiste. Singurătatea va fi să fie una din temele majore ale filosofiei și literaturii angajate în asediul hermeneutic al condiției umane. Pentru semenii Persidei, și pentru felul lor de a vedea lumea înconjurătoare, antidotul singurătății este la îndemână și se poate găsi într-o soluție socială verificată prin familie și justa ei întemeiere: singurătatea poate fi depășită prin căsnicie. Numai că, până într-acolo, drumul presupune obligatoriu să dobândești, printr-o stare socială prosperă, recunoaștere comunitară și să intri în regimul concurențial al lumii capitalismului liberal. Concurența naște inconfortul culturii dezvoltării și perspectiva subsecventă a ratării materiale și sociale. Cea dintâi ratare sfârșește în sărăcie, cea de-a doua în singurătate. Nu este întâmplătoare referința la singurătatea în aglomerația pieței.

“Societatea noastră este una a invaziei necunoscutului, simultană cu o restrângere a spațiului privat, care face ca în multe din locurile pe care le străbatem să nu existe o distanță fizică între un

¹ Vezi Daniel Vighi, *Tentația Orientului*, Pitești, Editura Paralela 45, 1998.

² Ioan Slavici, *Nuvele. Mara*, București, Editura Fundației Culturale Române, 2001, p. 290.

individ și ceilalți. Să ne gândim, de exemplu, la spațiul străzii sau la cel al transportului în comun, unde «întâlnirea» este scurtă, întâmplătoare, și se produce într-un climat de neutralitate emoțională. Necunoscutul nu mai este străinul de altădată, care era perceput ca potențial dușman, dar nu este nici semenul, ci este "un străin fizic accesibil și un seamăn social inaccesibil". Întâlnirea este o "falsă întâlnire" (folosind termenul lui Buber), un accident, nu se situează într-un șir cauzal, e o întâlnire care nu influențează nici ceea ce a fost și nici ceea ce va fi, lăsând totul neschimbat”³.

Din cauză că “societatea noastră este una a invaziei necunoscutului” care se vede dublat neliniștitor de o “simultană (...) restrângere a spațiului privat” “voia” Persida “să meargă acasă, unde toți o cunosc”. Întâlnirea pe stradă, în urbanitatea modernă și postmodernă, este neutră emoțional, este scurtă și cu totul întâmplătoare, este, adică, o “iluzie a întâlnirii”, un pseudo-contact uman. Pe de altă parte, în precapitalismul ocrotitor “toți se simt în drept a-i sta în cale, unde privirile tuturor o muștră, unde nu poate să umble de capul ei”.

De altfel, frământarea Persidei ascunde îndărătul ei un lung drum al eliberării care a scris istoria modernă a matrimonului. Pentru Alexis de Tocqueville, bunăoară, una dintre principalele dileme ale lumii moderne democratice se referă la cum anume se poate

“concilia fericirea privată și acțiunea publică. (...). «Democrația slăbește legăturile sociale, dar strânge mai mult legăturile naturale. Ea îi apropie pe cei înrudiți, dar în același timp îi distanțează pe cetățeni unii de alții».

Astfel, pentru liberali, familia, comunitate oarecum „naturală”, este cheia fericirii individuale și a binelui public”⁴.

Este evident că în cazul obstacolelor pe care le înfruntă Persida “*fericirea privată*” intră în conflict cu “*legăturile sociale*” așa cum erau ele statuate în societatea vremii. În fapt, replica fratelui ei: “- Prostii! grăi Trică. Ce vă pasă de dânșii dacă altfel nu puteți trăi! Ei nu știu, nu înțeleg...” confirmă tocmai necesitatea eliberării din chingile vechi sfărâmate de revoluție și reabilite în timpul Restaurației, când valorile Statutului covârșesc, din nou, pe cele ale Contractului iar autoritatea părinților și valorile etice creștine revin în forță⁵. Lupta de eliberare din

³ Dana Pughi, *Corp și manieră*, în *Teoria și practica imaginii*, part. 1; *Imaginarul cultural*, “Caietele Echinox”, vol. II, Cluj, Editura Dacia, 2001, p. 76.

⁴ Perrot M., 1985, *Familia triumfătoare*, în *Histoire de la vie privée*, (coord. Ariès P., Duby G.), Paris, Editions du Seuil, tradus în 1997, vol. 7, București, Ed. Meridiane, p. 80.

⁵ “Familia este în aceeași măsură preocuparea majoră a tradiționaliștilor, ai căror principali reprezentanți au fost: Louis de Bonald pe vremea Restaurației și, mai târziu, dar într-un cu

constrângerile vechilor statuări este până la urmă principala tramă, conflictul cel mai intens al Persidei până când se va decide să-i treacă hotarul. Acest lucru este vizibil, și asupra lui Slavici insistă cu precădere. Odată ce Trică îi confirmă cele mai ascunse porniri și i le abilitază fățiș, secondat de Națl, el însuși ferm decis să treacă peste ele, Persida se comportă în felul eroilor tragici din vremuri antice:

*“- Nu mă ispitiți - șopti ea încet - că sunt slabă și Dumnezeu vede și ceartă! Nu! - urmă apoi - mai presus de muma mea e numai Dumnezeu și numai lui mă pot da fără de voința ei!
Grăind aceste vorbe, ea se depărta, ca dusă de o hotărâre nestrămutată, cu pași mari și cu capul ridicat, ca odinioară.
- Persido! strigă Trică și porni după dânsa.
Națl îi puse mâna pe umăr, ca să-l oprească.
- N-o mai întărâta - îi zise -, așa face de câteva zile. Și-a pierdut somnul, se zbuciumă stând, peste zi, așa singură, nu are cui să-și împărtășească gândurile, zice că s-a pus în vrajbă cu toată lumea și e adeseori ca ieșită din fire; iar se potolește însă dac-o lași de capul ei⁶”.*

Revenim la piață, așa cum este prezentă în roman. Să observăm faptul că există aici o extensie știută a ei dintr-o perspectivă puțin vizibilă, după cum crede von Misses că ar fi să fie piața muncii. Slavici descrie accidental realități de obște meșteșugărească, cenzurativă după vechi tradiții monopoliste de vârstă medievală:

totul alt fel, Frederic Le Play și școala lui. Critica adusă decăderii moravurilor, pervertirii rolurilor sexuale, efeminării reprezintă marea lor obsesie.

De altfel, familiile destrămate, femeile care și-au uitat îndatoririle sunt obișnuții țapi ispășitori ai înfrângerilor militare ca și ai comoziilor sociale. Restaurația (cf. lucrările lui R. Deniel), Ordinea morală (cf. Mona Ozouf) sunt, din acest punct de vedere, exemplare. Regimul de la Vichy se va apropia încă mai mult de acest model (cf. Robert Paxton).

Ofensiva familialistă, în vremea Restaurației, este triplă. Mai întâi, religioasă: misiunile fac din respectul față de familie tema lor favorită. „Unde te poți simți mai bine decât în sânul familiei?” - intonează o cântare de prin 1825. Politică - atacă divorțul, autorizat din 1792, și obține abrogarea sa în 1816. Ideologică - apostolul ei este De Bonald. Foarte citit în mediile nobilimii de provincie (Renee de Lestrade, eroina maternă din Memoriile celor două tinere măritate, un text balzacian, îl citează deseori), el este agentul unui proces de moralizare a aristocrației care - prin el - încearcă să-și refacă virginitatea pierdută. Visul „vieții la castel” și al luxului ostentativ etalat de o aristocrație desfrânată, un vis atât de stăruitor în psihologia populară, supraviețuind până astăzi chiar în comentariile ce se fac cu prilejul vizitelor la castelele vacanțelor noastre, se hrănește din amintirile unui timp de mult trecut: acela al «bucuriei de a trăi». (Michelle Perrot în *Istoria vieții private*, vol. 7, (coordonatori Philippe Ariès și Georges Duby), București, Editura Meridiane, 1997, p. 81.)

⁶ Ioan Slavici, *Nuvele. Mara*, p. 157.

“Deoarece breasla cojocarilor din Arad ținuse morțiș ca cojocarii din alte părți să nu-și poată scoate marfa la vânzare decât în ziua a treia, Bocioacă-și avea și el, ziua-ntâi și ziua a doua, lăzile-nchise și se plimba printre șetrile cojocarilor din Arad, ca să vadă ce lucruri frumoase au mai scos în târg⁷”.

Fragmentul scurt de mai sus, deși cu valoare de strictă situație contextuală a narațiunii, este totuși plin de consecințe, întrucât luminează o lume în specificitatea ei care ne interesează nemijlocit. Așadar: *“breasla cojocarilor din Arad ținuse morțiș ca cojocarii din alte părți să nu-și poată scoate marfa la vânzare decât în ziua a treia”*. De unde asemenea obligație și piedică pusă stării libere a comerțului? Explicația este complicată și de aceea pretinde un moment de scrutare a mecanismelor pieței. Milton Fridemann identifică în societatea americană contemporană, în chiar miezul liberalismului triumfător, complicații birocratice vinovate:

“Un cetățean al Statelor Unite, care, potrivit legislației din diverse state ale federației, nu este liber să-și practice meseria pe care a ales-o decât dacă obține o autorizație în acest sens este, în modul acesta, lipsit de o parte esențială a libertății sale. În aceeași situație se află și cel ce ar dori să schimbe o parte a bunurilor sale, să zicem un ceas elvețian, cu altul de cine știe ce fabricație, dar e împiedicat de o anumită normă să o facă. În aceeași situație se află acel californian care a fost aruncat în închisoare în virtutea așa-numitelor legi ale „concrenței loiale” pentru că a vândut „Alka Seltzer” la un preț sub nivelul celui stabilit de producător. În aceeași situație este și fermierul care nu poate să cultive cantitatea de grâu pe care o dorește. Și așa mai departe. Toate aceste exemple arată clar că libertatea economică este nu doar în sine, ci și prin implicațiile sale, o componentă de seamă a libertății depline.

Considerate drept un mijloc de a atinge libertatea politică, rânduielile economice sunt importante datorită efectului lor asupra concentrării sau dispersiei puterii. (...)

Istoria dovedește, fără echivoc, că există o relație între libertatea politică și piața liberă. (...) Libertatea politică, în acest caz, a venit în mod evident o dată cu piața liberă și cu dezvoltarea instituțiilor capitaliste. Așa s-a întâmplat și cu libertatea politică în epoca de aur a Greciei antice și din perioada de început a epocii romane”⁸.

⁷ Idem, *ibidem*, p. 305.

⁸ Milton Friedman, *Capitalism și libertate*, traducere de Delia Razdolescu și George G. Potra, consultant științific de specialitate prof. univ. dr. Silviu Cerna, București, Editura Enciclopedică, 1995, p. 25.

Deși nu bagă bine de seamă, starostele cojocarilor din Lipova este de asemenea “lipsit de o parte esențială a libertății sale”. Distanța care desparte liberalismul pieței de vechile sau, peste decenii, noile ei îngrădiri corporatiste sau ideologice a fost mare. Este mare și astăzi. Evul Mediu (dar) și civilizația modernă l-au privit pe Bocioacă și ai lui ca pe niște indivizi căzuți într-o patimă de o apăsătoare imoralitate cupidă care trebuie, vrând-nevrând, să fie acceptați în inevitabilitatea lor lipsită de noblețe. Controlul total al pieței s-a petrecut, în felul cunoscut, în vremea comunismului de stat pentru că, de prea puține ori, înțelegem cât de importantă este, pentru viitorul în prosperitate al civilizației noastre, ca Bocioacă să vândă când vrea, oriunde, și fără obstacole, deoarece, așa după cum ne asigură Friedman “*libertatea economică este nu doar în sine, ci și prin implicațiile sale, o componentă de seamă a libertății depline*”.

De altfel, piața pare atât de lipsită de importanță tocmai pentru că a intrat în obișnuința banală a vieții noastre cotidiene, așa încât teme literare de felul acesteia au părut, și încă mai par și astăzi, lipsite de orice anvergură capabilă să stârnească interesul scriitorului ca “explorator al umanității” în diversele ei ipostaze printre care, cum am apucat să spun deja, cea mai lipsită de importanță este mercantilismul și sacerdoșii acestuia. Banalitatea lui este bine descrisă de același Friedman:

“În fiecare zi, fiecare dintre noi folosește nenumărate bunuri și servicii pentru a mânca, a se îmbrăca, a se adăposti de stihii, sau simplu a se bucura. Mi se pare normal să le avem la dispoziție atunci când vrem să le cumpărăm. Nu ne oprim nici o clipă pentru a ne gândi câți oameni sunt implicați, într-o formă sau alta, în obținerea acestor bunuri și servicii. Nu ne întrebăm niciodată cum se face că băcanul din colț - sau în zilele noastre, supermarketul - are în rafturi produsele pe care vrem să le cumpărăm, cum se face că majoritatea dintre noi pot câștiga banii necesari pentru a cumpăra aceste bunuri”⁹.

În piață se pot petrece multe. Răutățile, dar și strategiile de toate felurile se nasc pe loc. Ion Ghica dă glas unui conservator, un nostalgic cu porniri împotriva pieței, a capitalismului și a libertăților economice. Recunoaștem aici cu ușurință reverii la îndemâna atâtor părinți spirituali ai totalitarismului care își face, iată, loc în gândirea semenilor noștri din veacul al XIX-lea: “*ceea ce ne strică pe noi, domnule, sunt târgurile pe la sate, bâlciurile, mărgelarii și ovreii. Ia să fie un guvern coala cum știu eu, o mână de fier, să le taie de unghișoară, să desființeze târgurile, pe ai crai*

⁹ Milton Friedman, *Liber să alegi*, traducere Petru Mazilu, București, Editura All, p. 5.

*cu tolba în spinare să mi-i bage în miliție, pe ovrei să-i dea peste graniță, și ai vedea dumneata cum fiecare ar trăi cu ai lui, în satul unde locuiește, unde a trăit tat-so și mă-sa, iar nu să se ducă să-și bea munca pe la unu și pe la altu; să vie niște venetici, niște calici să strângă paralele oamenilor"*¹⁰. Ideile ne sunt familiare, xenofobia face casă bună cu respingerea brutală a libertăților democratice. Înfruntarea se petrece deocamdată în vorbe, în retorică și în tot ceea ce ar fi să fie ordinea liberală: *"Dacă le zici astea vreunuia din deputați, numai ce-i auzi cu libertatea comerțului, cu desființarea monopolurilor și cu economia politică"*¹¹. Rânduiețile lumii noi sunt acceptate declarativ pentru a fi dislocate mai apoi prin autarhie și izolaționism susținut prin discursul naționalist care își croiește loc spre explozia de mai târziu. E de mirare, oricum, cât de temeinică este așezată gândirea liberală în mentalitatea clasei politice românești la sfârșitul veacului al XIX-lea, atitudine care va fi, de altfel, spulberată peste nici o jumătate de veac. *"Și eu voi economie politică, că nu sunt prost, să nu-mi placă și mie civilizațiunea, și eu îmi iubesc țara, dar voi o economie politică națională, o economie politică românească, care să lase pe bietul creștin să trăiască în patria lui fără nemți și fără ovrei"*¹².

Replica, memorabilă, face trimitere la ceea ce filozofia liberalismului socoate a fi ordine naturală a lumii:

*"O știință nu poate fi românească, precum nu poate fi nici englezească. În ordinul politic și social, această economie politică își are legile ei nestrămutate și bine dovedite, precum în ordinul natural astronomia, himia, mecanica își au pe ale lor. Ceea ce este adevărat la Paris, la Peking și New York nu poate să nu fie adevărat la Petersburg, la București și la Londra. Precum nici un corp nu se poate sustrage acțiunii gravitațiunii, asemenea nici o societate nu se poate sustrage de la legile schimbului"*¹³.

De altfel, obsesia scientismului, ca temei al raționalismului în stare să organizeze corpul social după principii ontologice și, de aceea, imbatabile, nu era, în vremea lui Ion Ghica, neapărat o noutate. Încă din veacul luminilor, Jeremy Bentham socotea că ar fi cu puțință debarcarea în societate a obiectivității pe baza unei logici științifice imanente. Dezordinea legislației engleze i se părea consecința firească a amalgamului principiilor:

¹⁰ Ion Ghica, *Opere II*, București, Editura Minerva, 1970, p. 176.

¹¹ Idem, *op. cit.*, p. 176.

¹² Id., *op. cit.*, p. 176.

¹³ Id., *op. cit.*, p. 176.

“unele legi izvorau direct din Biblie, altele reluau vechi obiceiuri care fuseseră uitate sau a căror motivație nu mai exista; alte legi îi favorizau pe bogați în detrimentul săracilor; altele, în sfârșit, păreau că sunt introduse pentru a favoriza fericirea colectivității. Bentham s-a gândit că ar fi nevoie de un principiu unic care să pună ordine în această confuzie, și principiul utilității i s-a părut instrumentul adecvat. Iată de ce el și-a propus să reformuleze toate legile în lumina acestui principiu, astfel încât să obțină o legislație ale cărei părți să tindă spre același scop: cea mai mare fericire pentru cât mai mulți oameni. El considera că, în acest fel, legislația n-ar mai fi un talmeș-balmeș de superstiții, ci ar deveni o știință adevărată aflată în serviciul fericirii”¹⁴.

Ion Ghica se arată a fi unul dintre puținii adepți ai utilitarismului ca mod de viață în proza românească din secolul XIX - o doctrină etică în care fericirea este identificată cu mai binele material. Lui i se poate adăuga, desigur, Ioan Slavici din *Budulea Taichii*, *Popa Tanda* și *Mara*. În *Moara cu noroc*, spre exemplu, logica este răsturnată în sens romantic. Doctrina utilitarismului, ca principiu aflat “în serviciul fericirii”, era socotită în nuvela lui Slavici cauză, mai degrabă, a nefericirii. Prin această viziune prozatorul din Șiria se alătură unei ideologii de tradiție aristocratică, creștină sau confucianistă în care valorile morale se definesc prin eliberare din constrângerile capitalismului ca sursă a nefericirii ivită din dependența funestă față de tirania unei confruntări în care conjugarea verbului posesiunii (a avea) intră în conflict ireductibil cu aceea a Existenței, a Ființei și a Ființării (a fi, adică) – sursă, acesta din urmă, a statuării în sens metafizic, excepționalist și romantic. Ești prin naștere, prin Statut și statuare, nicidecum prin procesualitatea neîntreruptă a devenirii, a re poziționării, a progresului impus de contractualism. Încă o dată Statutul și Contractul definesc devenirea socială și mentală a lumii încă din vremea de dinaintea modernității, așa cum s-a definit ea după revoluția franceză. Până atunci, lumea Statutului accepta, ce-i drept, din când în când, avatarurile lumii Contractului ca pe un rău necesar. Un exemplu celebru îl găsim “câțiva ani înainte de Revoluția franceză, când monarhia se afla în dificultăți financiare”. Atunci “regele Franței a căutat un (...) bancher iscusit, ca să-l numească într-o funcție importantă. Omul găsit era, din toate punctele de vedere, diametral opus guvernanților francezi de până atunci. Mai întâi, el nu era francez, ci străin, un elvețian din Geneva, pe nume Jacques Necker. În al doilea rând, el nu era membru al aristocrației, ci un om de rând. Și, lucru chiar mai important în Franța secolului al

¹⁴ Francisco Vergara, *Temeiurile filozofice ale liberalismului*, traducere din limba franceză de Felix Oprescu. Ediție îngrijită de Cristian Preda și Laurențiu Scarlat, cu o postfață de Cristian Preda, București, Editura Nemira, 1998, p. 19.

XVIII-lea, nu era catolic, ci protestant. Așa că Monsieur Necker, părintele celebrei Madame de Stael, a devenit ministru de Finanțe, și toată lumea aștepta de la el să rezolve problemele financiare ale Franței”¹⁵.

Confruntarea între statutul social și relativizarea lui contractualistă apare te miri unde. Iată, văduva Lenca, dintr-o povestire a lui Ion Popovici Bănățeanul, este femeie statutar neajutorată. Are datorii rămase de la răposatul soț către maistorul Iosif, un hrăpăreț care o ține din scurt. Demonul Iosif o ține dinadins în acest stand by financiar pentru a se folosi de biata femeie devenită victimă. Locul victimizării este piața. De altfel, intențiile demonului le află Lenca dintr-o privire:

“Din vorbe și din clipirea ochilor, parcă-i ghicea gândurile și ar fi dat ani de zile din viața ei, ca să nu-l înțeleagă. Prea cu ochi și cu sprâncene erau însă glumele lui, încât ea să nu-l priceapă”¹⁶.

În piață, acolo între meșteri și negustori, se duce războiul supraviețuirii în competiția dictată de jocul cererii și al ofertei. O lume a demonilor și a îngerilor, a învinșilor și a învingătorilor. În secolul al XIX-lea comerțul dobândește aspecte infernale. Omul este supus decăderii prin sărăcie și marfa îl transcende ca valoare. Fojgăiala în care văduva Lenca și-a întins “șatra” cu marfa este lumea însăși în care, vorba lui Fukuyama, “îngerii se amestecă cu demonii”. De bună seamă că, în acord cu principiile lumii capitalismului concurențial, ne putem întreba, la rândul nostru, asemenea analistului american: “*ce trăsături psihologice vor fi mai utile pentru a prospera?*” Este posibil să evităm victimizarea socială așa cum se arată limpede aceasta în frazele lui Ion Popovici Bănățeanul? Cel mai slab trebuie să aștepte, să îndure, să găsească momentul în care poate contraataca. Văduva pricepe și ea că nu poate fi altfel, că este victimă a pieței care nu are sentimente. Pe de altă parte, timpul în lumea de piață este izvor al banilor și pricină a izbânzilor sau a crahului. Și Lenca știe acest lucru și încearcă să-i înduplece consecințele trecerii prin răbdare și pândă. Toată lumea în piață stă la pândă și așteaptă momentul potrivit. Așa e la șatra cu opinci a văduvei, așa e la bursă. Și într-un caz și în celălalt, victoria și înfrângerea este dată de capacitatea de a potrivi prețul pe care-l ceri cu un timp anume care să-i fie favorabil într-o veșnică așteptare, dincolo de sentimente și chiar împotriva lor: “*cu cât vremea trecea, cu atât mai ales trebuia să înghită totul și să-și înădușească mânia*”.

¹⁵ Ludwig von Mises, p. 67.

¹⁶ Ion Popovici Bănățeanul, *În lume*, ediție îngrijită și cuvânt introductiv de Nicolae Țirioi, Timișoara, Editura Facla, 1973, p. 85.

De altfel, acumularea capitalistă este un fel de letopiseț al faptelor ignobile:

“Zi cu zi ea cheltuia din bani; cheltuia cu socoteală, dar tot cheltuia, iar vânzarea opincilor numai câștig nu-i aducea. Și, de când a cumpărat opinci de la Iosif, parcă tot mai rău i-a mers”.

Utopiile nu-și au locul aici. “E clar”, ne spune Fukuyama

“că răspunsul nu este că ar trebui cu toții să ne transformăm în îngeri, căci astfel am deveni vulnerabili atunci când am fi confrunțați cu demonii. Avem mai degrabă nevoie de trăsături care să ne permită să rezolvăm multiple probleme de tipul dilemei prizonierului, cu care ne confruntăm zilnic. În primul rând, ne-ar fi de folos capacități cognitive speciale care să ne permită să deosebim îngerii de demoni. În al doilea rând, ne-ar trebui emoții sau instincte speciale care să ne asigure că aplicăm consecvent strategia «dinte pentru dinte»: trebuie să-i recompensăm pe îngeri și să ne dăm peste cap pentru a-i pedepsi pe demoni”¹⁷.

*

Pe lângă piața mărfurilor există și piața muncii. Starostele Bocioacă se plimbă, analizează, vede și hotărăște în consecință :

“— Cine a făcut bunda asta ? întrebă el uitându-se cu de-amănuntul la cusături.

— Eu ! răspunse Trică, făcând un pas înainte¹⁸”.

Cei doi sunt într-o măsură mult mai mare liberi economic. Poate că și politic. În mod sigur, liberi existențial. Bocioacă și Trică nu au de făcut o alegere în corzi la fel ca văduva Lenca în raporturile ei cu maistorul Iosif. Oricât ar părea de îndepărtată comparația, sâmburele ei se află în raporturile celor două situații. Proiecția în macrosmosul social a discuției starostelui cu feciorul Marei presupune, în cele din urmă, existența “*unui sistem în care toată acțiunea coercitivă a statului este limitată la executarea unor reguli generale abstracte*” care “*este enunțată adesea folosind cuvintele unuia dintre marii istorici ai dreptului*” conform căruia: “*«mișcarea societăților aflate în progres a fost, până acum, o mișcare de la Statut la Contract»*”. Cei doi sunt aproape de starea contractuală ca liberă consimțire, în vreme ce văduva își dă seama că, lipsită fiind de libertatea economică – care a obligat-o să vândă mult sub prețul pieței – își simte

¹⁷ Francis Fukuyama, *Marea ruptură*, p. 204.

¹⁸ Ion Slavici, *Nuvele. Mara*, p. 305.

amarnic lipsa de libertate în general și, implicit, handicapul social care rezultă din absența acesteia:

“Petrecându-l până afară, văduva Lenca nu-și mai putu opri plânsul. Știa și dânsa că pieile fac mai mult, dar nici unul din cei cărora le-a spus că are piei n-a venit să le vadă și ea nu le putea ține, ea trebuia să le vândă, să le vândă orișicum ca să n-aibă pagubă și mai mare. Iar George de ce n-a venit când l-a chemat, dacă a avut de gând ca să i le cumpere și de ce-i bate acum la ușă și o cătrânește mai tare. Și plângea văduva Lenca, plângea¹⁹”.

Bocioacă și Trică trăiesc într-o lume aflată sub zodie contractuală. Văduva Lenca este închisă în definițiile implacabile ale Statutului. Situația ei socială o supune unei nedrepte discriminări predefinite. Ea își plânge starea ei de ființă fără libertate economică. Și nu numai, atâta vreme cât între libertatea economică și cealaltă legătura este de nedesfăcut.

Ba mai mult, piața muncii se află și ea diferențiată de la Contract la Statut. În libertatea pieței, oferta presupune, pe cale de consecință naturală, șansa libertății acceptării sau a refuzului:

“Bocioacă, tot înalt și subțire și el, se uită de jos până sus la Trică. Îi era parcă nu se poate ca acele mâni mari să fi cusut florile cele atât de curat scoase.

— Ei bine, băiete ! zise el. Când ai ieșit calfă ?

— De Sf. Gheorghe.

— Vrei să vii la Lipova ? Eu sunt Bocioacă, starostele²⁰”.

Dincolo, sub imperiul statuării, munca (de retail, cum i se spune azi detailistului) este impusă. Iosif cere și femeia constată discriminarea și încearcă un recurs fără șanse:

“— Adică ce crezi, că o să afli la alții opinci ca la mine și așa de lesne ? Îți spun eu, umblă norocul după dumneata și-i întorci spatele, zise maistor Iosif, care văzuse mișcarea văduvei. Și dacă te mai gândești că ți le dau și pe datorie.

Văduva Lenca se simțea ca niciodată strâmtorată — «le aruncă în spatele mele» își gândi ea, apoi cu glas domol îi răspunse :

— Maistor Iosife, eu nu zic că nu vreau să cumpăr, dar zău, sunt prea scumpe și gândește și dumneata, că mult trebuie să-mi rup gura cu o țară de oameni până le voi putea vinde și ar

¹⁹ Ion Popovici Bănățeanul, *În lume*, p. 86.

²⁰ Ioan Slavici, *Nuvele. Mara*, p. 305.

fi păcat ca truda mea să fie în zadar și să nu câștig și nimic pentru mine, pentru fetele mele²¹”.

Sigur că ne putem întreba, urmându-l pe Aristotel, în privința confruntării dintre văduvă și maistor, dacă a “a stăpâni și a fi stăpânit nu este numai printre întocmirile necesare, ci și printre cele folositoare”²². Răspunsul are aici cel puțin meritul de a oferi o perspectivă pragmatică, lipsită de iluzii utopice. Oriunde și în orice situație concret istorică există conducători și conduși, generali și soldați, patroni și salariați. A crede altfel este primejdios pentru că simplifică schematic o stare socială care se arată a fi “cumva împotriva naturii”, după cum ne asigură Stagiritul. Dacă este așa și dacă altfel nu se prea poate, rămâne să căutăm utilitatea acestor “întocmiri folositoare”. Pragmatismul constatării acesteia se regăsește în dublu registru meliorist. În măsura în care relația de necesară subordonare este înscrisă definitiv în implacabilul istoriei, nu rămâne altceva decât să constatăm că acela care poruncește și acela care execută porunca au a-și ameliora propria condiție pentru a ridica la rang superior relația însăși. Este de preferat ca stăpânitorul și stăpânitul, cum le spune Aristotel, să tindă înspre mai binele propriei situații, întrucât la o simplă examinare logică, “o treabă săvârșită de către agenți mai buni este mai bună”²³. Întrebarea inevitabilă este dacă există garanții că așa ceva se va întâmpla oriunde în istorie, dacă ceva anume poate garanta că această aspirație, în esența ei de natură cvasi-ontologică, chiar este așa și procesul va evolua inevitabil în acest sens. Istoria arată că nu există garanții ferme în acest caz și că implacabilul unor dezvoltări pozitive, oricât de solid predeterminate logic, sfârșește de multe ori în contrariul ei. Raporturile de subordonare sunt adesea expresia directă și brutală a unor raporturi de putere care viciază devenirea naturală spre mai binele relației. Pe de altă parte, orice încercare de a modifica statutul celor două forțe – aflate în continuă și neodihnită confruntare – a născut în utopiile moderne reșezări ale statuării sociale în care relația viciată s-a regăsit sub alte înfățișări. În numele rasei sau al clasei s-a restatut relația dintre stăpâniți și stăpânitori fără a se modifica esența ei. Singura modificare posibilă în sens meliorist s-a dovedit a fi chiar schimbarea relaționării însăși prin evoluția treptată de la Statut la Contract, în sensul pomenit de Fukuyama. Literatura dă și ea seama de asemenea perspective asupra ontologiei relațiilor interumane. Este la îndemână observația că Trică și Bocioacă își negociază statutul relațiilor în sensul pe care-l oferă piața contractuală și își prezervă, prin această libertate economică, și libertatea în toate sensurile posibile. Lenca și maistorul Iosif își re poziționează Statutul relației în termenii de putere așa cum îi statuează Aristotel:

²¹ Ion Popovici Bănățeanul, *op. cit.*, p. 86.

²² Aristotel, *Politica*, București, Editura Antet, p. 9.

²³ Idem, *op. cit.*, p. 9.

“trebuie să deosebim într-o vietate două puteri, una stăpânitoare, cealaltă conducătoare, și anume sufletul, care stăpânește corpul cu puterea exercitată asupra sclavului, și rațiunea, care conduce și înfrânează dorințele cu puterea omului politic sau a regelui. Din aceasta se vede că ascultarea corpului de șefia sufletului și înfrânarea părții afective de către rațiune și de partea care are judecată este ceva natural și folositor totodată, pe când dacă ar fi egale ori inverse, ar fi ceva primejdios tuturor părților”²⁴.

Raporturile protagoniștilor se bazează pe vicierea Contractului prin agresioni asupra negocierii, facilitate evident de Statutul celor doi. Pe de o parte un bărbat bogat, de cealaltă o femeie singură care îi este pe deasupra datoare. De aici vicierea negocierii și a poziționării în confruntarea care, în chiar esența ei, nu este liberă chiar dacă maistorul încearcă să-i ofere partenerei iluzia libertății contractuale: *“Adică ce crezi”*, îi spune Iosif *“că o să aflu la alții opinci ca la mine și așa de lesne?”* Este vădit că văduva ar putea găsi și la alții în piață marfă cu înlesniri încă mai mari, așa că vorbele: *“Îți spun eu, umblă norocul după dumneata și-i întorci spatele”*, au cel mult o acoperire propagandistică. Întotdeauna când vicierea contractului se petrece, se ivesc discursurile cu valoare manipulative pentru a ascunde în aparența declarațiilor, esența realității strâmbe. De altfel, cu cât strâmbătatea este mai mare, cu atât amplitudinea retorică este mai consistentă.

*

Într-o societate competițională de tip capitalist, competitorii își dovedesc vrednicia întotdeauna prin alte mijloace decât cele pe care le are la îndemână aristocrația. Deosebirea dintre lumea de dincolo de munți, în Muntenia și Moldova, și societatea românească transilvano-bănățeană stă și în faptul existenței, într-o parte, și inexistenței, de cealaltă parte, a nobilului care *“evoluează în interiorul unui grup legitim, ierarhizat în funcție de două principii efective: vechimea - marcată prin unele denumiri simbolice: nobilime străveche, înalta nobilime, nobilime cu patru trepte de noblețe - și capacitatea de a-și păstra rangul datorită bogăției. Conștientizarea identității nobiliare este însoțită de voința de a descrie originea, începutul, și de a cerceta valorile care susțin condiția nobiliară”²⁵*. Dacă în Ardeal, totuși, realități aristocratice maghiare, mai ales, s-au putut păstra până târziu, Banatul a fost deschis unor reforme în spirit iluminist. De aici, șansa mai mare pentru o lume a capitalismului, așa cum îl arată literatura zonei din chiar începuturile ei care sunt consemnate în însemnările maioresciene în manieră măgulitoare - este vorba de

²⁴ Id., *op. cit.*, p. 10.

²⁵ Michel Vovell (coord), *Omul Luminilor*, Iași, Polirom, 2000, p. 28.

consemnările prilejuite de lectura în cenaclu a unei povestiri a lui Ioan Popovici-Bănăţeanul: “*Şi ce frumoasă e povestirea, pe care a venit să ne-o citească întâi, şi ce frumoasă a fost citirea. Nuvela din viaţa meseriaşilor bănăţeni, care s-a publicat apoi în **Convorbirile literare**, are titlul vag, dar potrivit cu ea **In lume**, şi citirea ei a făcut din acea seară de 16 ianuarie 1893 o sărbătoare literară²⁶”.*

Vom reveni asupra consecinţelor referitoare la existenţa, respectiv absenţa clasei nobiliare în Banat faţă de restul provinciilor româneşti. Să remarcăm deocamdată începutul domol al nuvelei pomenite elogios de Maiorescu. Autorul ei este un june sărac, rătăcit prin Bucureşti, care se va întoarce acasă pentru a muri peste un an. Iată începutul povestirii:

“Păşind încet pe drumul larg şi plin de praf, omul se apropia de oraş. În spate îşi ducea calabalâcul; nişte haine vechi, câteva schimburi şi o pereche de ghete, iar în sân, învălitate într-o năframă, «cartea de botez, cartea de lucru şi cartea de cătănie», întreaga lui avere. Trei ani de zile slujise pe împăratul şi, negăsind loc în oraşul unde fusese, c-un băţ în mână şi cu câţiva creiţari în buzunar, porni în lume şi călca, aşezat ca omul învăţat cu drumurile”.

În lumea capitalistă spre care călătoreşte necunoscutul nostru este nevoie de identitate, de o diplomă care să-ţi ateste iscusinţa şi de o dovadă că te afli în bună pace cu autorităţile. Ce vrea să spună, până la urmă, puţinul din calabalâcul purtat în spate de drumeţul din poveste? Recapitulăm “averea” aşa cum ne este inventariată de prozator. Aşadar: „*cartea de botez, cartea de lucru şi cartea de cătănie*”. Le vom discuta pe rând.

Mai întâi, botezul, care se desfăşura în Evul Mediu în fel specific²⁷ şi destul de diferit faţă de statutul în modernitate al “cărţii de botez” pe care o are în desaga călătorul nostru. Drepturile omului şi filozofia eliberării din norme, rituri şi comportamente colectiviste este noua carte de botez a individului în societatea competiţională construită pe fundamentul principiului egalităţii de şanse. Botezul este o necesară întâmplare sacră şi ritualizată în viaţa individului numai că este, în acelaşi timp, carte, document, atestare în sens social, economic şi juridic. Persoana umană este

²⁶ Ioan Popovici-Bănăţeanul, *op. cit.*, p. 162.

²⁷ “Botezul, celebrat în aceeaşi zi sau la puţin timp după naştere, marchează intrarea nou-născutului în viaţa creştină. Într-adevăr, aceasta este taina care, anulând păcatul originar, face din el un creştin. Dacă moare în zilele sau săptămânile ce urmează — ceea ce nu e decât un fapt mult prea frecvent — îi este asigurată fericirea veşnică. Impunerea prenumelui de către naş şi naşă plasează copilul sub ocrotirea unui sfânt din cer, model de urmat în calitatea acestuia de mijlocitor, iar în acelaşi timp integrează copilul în comunitatea familială.” (Philippe Ariès, Georges Duby, *Istoria vieţii private*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1995, p. 107).

prin acest atestat mai mult legată de guvernarea lumească și mai puțin de judecata Proniei. În romanul *Mara*, botezul este ancorat în principii ale statuării prin cenzura instaurată de tradiție și de trib, castă, comunitate. Nimic nu este asemenea botezului și instaurarea sa rituală în viața omului dobândește dimensiuni definitive, necontractuale și, de aceea, nenegociabile. Botezul ține de ordinea metafizicii, nu de aceea a lumii imediate, a imanentului care stă sub zodia Contractului, a negocierii, a compromisului. Atunci când părintele pleban îl vizitează pe Hubăr, acesta este cât se poate de limpede:

“- Știu de ce ai venit și ce vrei, îi zise Hubăr. Nu mi-a spus nimeni, dar mi-e destul să te văd ca să știu. Uite, i le iert toate, toate le trec cu vederea, toate le uit ca și când n-ar fi fost niciodată: nu-l pot însă ierta că nepotul meu e copil nelegiuit”.

Ceea ce iartă și poate trece cu vederea Hubăr din comportamentul lui Națl este mult pentru o lume ca aceea a Lipovei din veacul al XIX-lea în care totul este la vedere, în care comunitatea, tribul, casta știu, văd, analizează și, mai apoi, judecă. Așază în Statut. Emanciparea lui Hubăr este ea însăși revoluționară față de lumea-sistem-referențial (ca în orice comunitate). Ceea ce nu poate trece cu vederea Hubăr este nepotul aflat în afara legii creștine. A nepotului nelegiuit. De aici începe negocierea și din acest punct se declanșează și strategia retoricii și argumentației părintelui pleban menite să evite o nenorocire mare cu alta încă și mai și. În acest moment al discuției dintre cei doi este prezentă o sentință de vârstă medievală în dezacord cu lumea de azi. Vom vedea cum anume judecă azi biserica romano-catolică copilul născut din adulter. Așa cum o spune părintele pleban, în deceniul opt al secolului al XIX-lea, judecata e înfricoșătoare și pare a fi profund nedreaptă față de copil care, în fond, după cum și spune Hubăr, nu are nici o vină. Părintele pleban condamnă aspru pe Bandi, copilul născut din iubirea vinovată a lui Hubăr: “Copilul născut din adulter nu găsește milă nici la oameni, nici la Dumnezeu: el n-are loc în rândul creștinilor și e suferit numai în tinda bisericii. Născut din greu păcat, viața lui nu poate să fie decât o grea osândă”. Nici nu știu dacă, așa privită, crima din finalul romanului nu este o încercare disperată a lui Bandi de a evada din implacabilul unei condamnări a cărei nedreptate încearcă să o zdruncine pedepsind pe cel care, de fapt, este cauza ei. Oricum, în mileniul al II-lea al creștinătății, copilul născut din “iubire nelegiuită” este într-atât de frecvent încât biserica și teologia trebuie să țină seamă de această stare nouă. Într-un studiu recent²⁸ există o răsturnare spectaculoasă a raporturilor de

²⁸ Vezi *The Family in search of a future. Alternate Models for Moderns*, Edited by Herbert A. Otto, Ph.D. The National Center for the Exploration of Human Potential, Appleton-Century Crofts Educational Division Meredith Corporation.

tradiție romantică și de ceea ce ar fi tradiția emancipării în care vechiul contractualism marital, care opera dincolo de statuarea prin sentiment a raporturilor dintre membri cuplului conjugal, este socotit mai adecvat unei protejări a copilului născut dintr-o iubire axată pe implacabilul statului în favoarea căsătoriei angajată din perspectiva Contractului. Desigur că raporturile matrimoniale evoluează în lumea modernă într-o manieră apropiată de ceea ce se petrece în familia Persidei.

De altfel, una dintre marile obsesii ale proiectelor insurecționale care țin de tradiția modernității încă din vârsta ideologiilor romantice este aceea a emancipării, mitul eliberării a dublat constant mitul salvării, respectiv a eroului salvator sau a celui civilizator. Romantismul a instituit o biografie a spiritului modern pe zona aristocrației. În fundamentele culturii moderne, așa cum le depistează Mihai I. Spăriosu, predomină, paradoxal, *“multe culturi aristocratice, agrare sau feudale”* care *“sunt pronunțat orale sau prerazionale, în timp ce culturile industriale ale claselor de mijloc sunt preponderent «culte» și raționale”*²⁹. Asemănarea cu fundamentele culturii performante din Moldova și Muntenia față de cvasi-absența performanțelor înalte în arealul bănățean își poate avea o explicație în chiar această mutație de la performanța individuală artistic spre aceea mic-burgheză translată în artă. Această mutație, pe care Lucian Blaga o socotește apanaj al unui anume barochism cultural, are și alte motivații mai ascunse încă. De pildă, preponderența unei viziuni artistice de tip middle-class fără anvergură. Sau care socoate anvergura și destinul excepțional element atipic. Ieșirea din cor, din pluton, din ansamblu este resimțită asemenea unui eșec social. Cartea de botez și universul ei determină un destin în marginile unei deveniri previzibile comportamental și istoric. Desigur că un asemenea destin este valid etic și infertil estetic. În weltanschauung-ul bănățean ești atâta vreme cât te înscrii în normele bunului simț prescriș comunitar. Pe de altă parte, arta în vârsta ei modernă pretinde agresarea unei asemenea predeterminări. Ea este animată de o poetică insurecțională și de mitologia eliberării. Francis Fukuyama găsește, în plină epocă postmodernă, asemenea paradigme culturale, ceea ce indică, o dată în plus, faptul că nimic nu este în lumea recentă definibil în sens axiomatic. Resurse ale imaginarului modernității coexistă cu cele ale lumii postindustriale. Elementul care le coagulează ideatic și supradeterminant este relativismul și ironia subsecventă acestuia ca formă de terapie a oricărui potențiale patologii ale spiritului. Fukuyama analizează felul în care *“în timpul Jocurilor Olimpice de Vară din 1996, de la Atlanta, Georgia”* s-a constituit cultural o campanie publicitară pe temeuri ideologice romantice ale excepționalismului eroului eliberator care figura

²⁹ Mihai I. Spăriosu, *Resurecția lui Dionysos*, Ed. Univers, p. 17.

tranziția la noua eră postindustrială a informației. Acesta, eroul eliberator, era întrupat de

“mai mulți atleți, musculoși care făceau tot felul de lucruri extraordinare: alergau pe fațadele clădirilor, se aruncau de pe stânci în canioane adânci de mii de metri sau săreau de pe un acoperiș de zgârie-nor pe altul. Reclamele erau construite, înjurai mesajul care strălucea la sfârșit pe ecran: «Fără limite». Conștient sau nu, trupul superb al atletului evoca Supraomul lui Nietzsche, ființa aidoma zeilor, neconstrânsă de reguli morale obișnuite, așa cum trebuie să-1 fi înfățișat cu drag regizoarea nazistă de film Leni Riefenstahl.”³⁰

În modernitatea de tradiție romantică viața este interesantă, intelectual vorbind, atunci când poate afla marile adevăruri. Sensul existenței. Lucrul acesta îl mărturisește Isaiah Berlin în schița formării sale intelectuale sub impulsurile primelor lecturi din literatura rusă pe care o citea în copilărie ca evreu rus care se va confrunta mai apoi cu emigrarea în lumea occidentală.

“Concepția” marilor gânditori ruși i se părea junelui Isaiah “a fi esențialmente morală: ei erau preocupați în modul cel mai profund de cauzele care determină nedreptatea, opresiunea, falsitatea în relațiile umane, închiderea fie între ziduri de piatră, fie în conformism, acceptarea, fără proteste a jugurilor făurite de oameni - orbirea morală, egoismul, cruzimea, umiliința, servilismul, sărăcia, neputința, indignarea amară, disperarea atâtor de mulți oameni. (...)

Unii, asemeni lui Tolstoi, au găsit acest lucru în concepția de viață a oamenilor simpli, nestricăți de civilizație; asemeni lui Rousseau, el dorea să creadă că universul moral al țăranilor era asemănător cu acela al copiilor, nefalsificați de convențiile și instituțiile civilizației care își au originea în viciile umane - lăcomia, egoismul, orbirea spirituală; că lumea ar putea fi salvată dacă ar vedea adevărul care zăcea la picioarele lor; numai să-1 fi căutat, l-ar fi găsit în Evangheliile creștine, în Predica de pe Munte. Alții dintre acești ruși și-au manifestat credința în raționalismul științific sau în revoluția socială și politică bazată pe o adevărată teorie a schimbării istoriei. Alții au căutat răspunsuri în învățăturile teologiei ortodoxe, în democrația liberală apuseană, sau în reînțorcerea la vechile valori slave, întunecate de reformele lui Petru cel Mare și ale urmașilor săi. Ce era comun în toate aceste opinii era credința că existau soluții pentru problemele centrale, că

³⁰ Francis Fukuyama, *Marea ruptură*, p. 23.

*le putea găsi cineva, și cu suficient efort altruist, să le realizeze pe Pământ.*³¹

Îndrăznesc să spun că după marile confruntări ideologice lumea postmodernă refuză răspunsurile cu pretenții de rezolvare ideatică definitivă. Astăzi, viața și competiția ideilor dobândesc adrenalină când năruie implacabilul plicticos al răspunsului cu virajele întrebării. Cea de pe urmă relativizează și, relativizând, ironizează. Cea dintâi mumifică și râde cu precauție.

Întrebările sunt bune pentru că ajută să nu ne livrăm din naivitate impulsurilor totalitare care bântuie orice societate, chiar nebăgate în seamă. Democrația este, vorba lui Adam Michnik, o stare gri: nici foarte, foarte, nici prea, prea. Un ceva atât de banal și călduț, atât de mediocru și mic-burghez încât ești tentat să spui că merită lăsată deoparte pentru a trăi aventuros. Plenar. Să trăiești cu o convingere fermă. Cu un răspuns pe măsură. Să trăiești ca și cum nu mai există, în ce te privește, altă ocazie. Și chiar așa și este. Oricine pricepe că nu ai două vieți la îndemână ca să lași ce nu poți înfăptui într-una pe seama celeilalte. Până aici toate bune. Motorul competițional funcționează bine, alibiul ambiției are noblețe evanghelică: suferința, sabia, refuzul anonimatului personal și atitudinal. Adăugați la asta victoria, societatea progresului, a concurenței, a valorilor ierarhizate solid și inatacabil. Am putea dezvolta pe cale de consecință logică la asemenea axiome o serie de răspunsuri la întrebări de felul ce să facem noi să nu mai fim un popor mediocru cu o istorie mediocră. Cum să schimbăm la față mediocritatea românească în excepționalism? Răspunsul poate fi croit pe seama lui Nietzsche și a Supraomului. Îl construim ideatic, îl transpunem pedagogic în realitatea noastră mediocră și îl urmăm în destinul lui. Aceasta ar putea fi o soluție. Un răspuns. Că Supraomul s-ar putea să fie un fante de mahala, un amarez indecent în felul Führer-ului, asta e altceva. E o întrebare, nu un răspuns. Sigur că am mai putea ataca terapia nietzscheană cu alte biete întrebări: cum să fim toți excepționali? Cine și când anume a trăit în excepționalism istoric altfel decât printre ruine și cadavre?

Așadar: “cartea de botez” ca identificare socială a protagonistului din nuvela lui Ion Popovici-Bănățeanul este dublată de “cartea de lucru”. Aceasta din urmă purta cu sine aceleași îndreptățite semne ale unei socializări asumate și ale unei identități dobândite.

“Carte de lucru” are și Trică, feciorul Marei, și unul și celălalt au parcurs același drum al unei școlarizări care presupunea dobândirea unor

³¹ Isaiah Berlin, *Adevăratul studiu al omenirii*, antologie de eseuri, ediție de Henry Hardy și Roger Hausheer, cuvânt înainte de Noel Annan, introducere de Roger Hausheer, traducere din engleză de Radu Lupan, București, Editura Meridiane, 2001, p. 32-33.

deprinderi meșteșugărești concomitent cu asumarea bine rânduită a unei identități sociale organizată ierarhic prin statutul medieval al breslelor. A țehurilor, cum li se spunea în actele vremii. Ierarhia cu vădite componente ale asumării identității sociale cuprindea, ne asigură un studiu documentat al lui Eugen Pavlescu,

“trei stări — ucenici, calfe și meșteri —, la care, prin voia legii sau a țehului, se mai adăugau și sâmbriașii. Este ordinea consacrată de uz, calificarea legiuită. Alăturat, mai existau însă și elemente accidentale — străini, lucrători și slugi —, ce interveneau direct sau indirect în procesul de producție și circulație al bunurilor, elemente adesea nedorite, dar uneori necesare”³².

Procesul de instrucție era clar definit. Eroul din nuvela lui Popovici Bănățeanul *“Trei ani de zile șăgârt și patru ani calfă lucrase numai la un maistru și întreaga lui viață ar fi rămas tot acolo, dacă nu l-ar fi luat soldat.”*³³ Importanța breslelor rămâne mare în tot veacul al XIX-lea în imperiul habsburgic, și asta în ciuda repetatelor încercări de liberalizare capitalistă și de ruinare a vechilor monopoluri de vârstă medievală a corporațiilor. În vizita din 1852 a împăratului Franz-Iosif în Ardeal, bunăoară, breslele sunt prezente în cortegiile de primire imperiale: *“la Brașov, «corporațiile de negustori și ale meseriașilor»; la Sibiu, «corporațiile de meseriași»; la Alba-Iulia, «corporațiuni cehale (de bresle - n.n.) și popor»*³⁴. În Banat, acestea prosperă multă vreme și asta chiar dacă

“Prin ordinul „superior” din 1743, Măria Tereza motivează că „susținerea breslelor este periculoasă și dăunătoare pentru progresul manufacturier”. Cu toate aceste măsuri, în 1844 se eliberează pentru lugojeni o diplomă de privilegiu a breslei meșterilor strungari, pieptenari, aurari, argintari, țesători, tinichigii, armurieri, curelari, compactori și olari.

Prezența meșterilor români este evidentă la expozițiile organizate la Oravița (1869), Sibiu (1881) și Timișoara (1891). La expoziția de la Oravița, din cei 200 de participanți, 21 erau români și au expus cojoace, țesături, manufacturi de metal, lucruri de artizanat, băuturi, sortimente agricole. Oficial, breslele vor fi sistate prin legea industrială din 1872³⁵.

³² Eugen Pavlescu, *Meșteșug și negoț la românii din sudul Transilvaniei (sec. XVII-XIX)*, București, Editura Academiei, 1970, p. 137.

³³ Ion Popovici Bănățeanul, *op. cit.*, p. 33.

³⁴ Doru Radosav, *Arătarea împăratului. Intrările imperiale în Transilvania și Banat (sec. XVIII-XIX). Discurs și reprezentare*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, Editura Dacia, 2002, p. 131.

³⁵ Mihai Pârvulescu, *Școală și societate. Contribuție la cunoașterea formării elitelor românești din Banat*, Excelsior Art 2003.

Dincolo însă de “carte” rămânea, de bună seamă, vrednicia dovedită prin ceea ce viitorul meșter putea arăta că este în stare să facă. Iacătă-l pe “Trică” cum “*stetea rușinos în dosul bundei de probă, ca să fie la îndemână când vin stăpânii care caută calfe.*”³⁶ Cu același respect amestecat cu spaimă în fața maistorului stă și fosta calfă în nuvela lui Ion Popovici Bănățeanul:

“— *Cum te cheamă ? îl întrebă maistorul.*

— *Mă cheamă Sandu Boldurean.*

Și, cu glas domol, spuse unde s-a născut, la cine a învățat zănatul și câtă vreme a lucrat, iar la întrebări abia își ridică pleoapele.”

MARA’S WORLD AS PERCEIVED NOWADAYS

(Abstract)

The study emphasizes the relations existing between the world in the novel *Mara* by Ioan Slavici, at the end of the XIXth century and our contemporary times. Hence, the main theme represents the analysis of the mentalities peculiar to the town communities in Banat and the way in which these mentalities have contributed to the formation of today’s capitalism in Romania. I also had in view the intersection of some less popular domains of the literary research, such as the history of economic ideas, politology and the sociology of the couple and family. The present research is an approach towards a less known dimension in Romanian literature which is tackled from a new multidisciplinary perspective.

³⁶ Ioan Slavici, *Nuvela. Mara*, p. 90.