

CE ARE TURCUL CU PORCUL DE NU-L MĂNÂNCĂ? REPREZENTĂRI ALE TURCULUI ÎN MEDIUL RURAL ROMÂNESC. SECOLELE XVIII-XIX.

OLEG COJOCARU

I. Turcul fantastic (personaj al extremei alterități)

Înainte de a dezvolta subiectul propriu-zis pe care ni l-am propus a-l trata, trebuie făcută o precizare în ceea ce privește imaginea turcului. Ea rezumă o idee care se va încerca a fi tradusă într-o demonstrație și se referă la faptul că nu se poate vorbi despre imaginea *celuilalt* ca despre una singură, la care s-ar reduce una din cele două construcții opozante ale binomului Bun-Rău. Reprezentările negative ale *celuilalt* concurează cu cele pozitive în a crea o imagine în a cărei structură să se păstreze doar anumite elemente, fie cele de nuanță depreciativă, fie din contră cele de admirație. Faptul în sine, că în conștiința populară turcul este un personaj negativ, concentrează în fond o atitudine punctuală care exploatează stările afective, transparente în anumite situații contextuale și care doar în astfel de condiții sunt funcționale.

Turcul, așa cum apare el în diferitele sale ipostaze, posedă de cele mai dese ori un contur care-i accentuează latura negativă. Această caracteristică se datorează în bună măsură discursului *vocilor identitare*, voci, care grație tangențialității lor de durată cu spațiul otoman - un spațiu

de presiune alteritară de circa 500 de ani¹ - reușesc să imprime în timp, în imaginarul colectiv, câteva constante personajului turc.

Turcul ca alteritate însă, este la fel de opozabil *nouă*, asemenea altor alterități proxime - maghiară, rusă, germană, sârbă, bulgară etc - fără a le exclude și pe acelea regionale (părți din *noi*), din cadrul relațiilor alteritare. Or, în literatura paremiologică, spre exemplu, aceste alterități mai devreme numite sunt compuse dintr-un șir de elemente care le fac să fie percepute și reprezentate distanțat atât în cadrul comparației între ele, cât și în al aceleiași alterități. Ce-i drept, în cazul din urmă comparația se face din perspectiva unei analize pe categorii alteritare.

Revenind la ideea tangențialității alteritare, adică interferența *vocii identității* cu elemente ale alterității reflectate, trebuie adăugat faptul că această interferență se pretează segmentar unei anumite serii tipologice alteritare, în care *ceilalți* sunt diferențiați în baza unor criterii, dintre care cele mai spectaculoase sunt cele de natură biologică (animalieră). Fiind plasați în cercuri concentrice în jurul unui centru, acești *ceilalți* devin din ce în ce mai *ceilalți*, adică tot mai diferiți în raport cu *noi*. Altfel spus, diferența dintre *noi* și *ei* crește direct proporțional odată cu depărtearea de *centrul lumii*, centru care este condiția neechivocă a normalității.

Localizarea *centrului lumii* este - din această perspectivă - importantă pentru a putea stabili în ce măsură și ce treaptă ocupa turcul imaginarului alteritar pe scara seriei tipologice a *celorlalți* mai devreme definită.

Există în această ordine de idei două perspective abordabile. Prima, arhetipală ca substanță și arhaică ca formă în egocentrismul său afișat, se autodenunță răspunzând la întrebarea: "...Unde este mijlocul pământului? - prin - aici unde mă găsesc".² O a doua este cea în care rolul de "buric al pământului" rămâne a-l juca un alt centru arhetipal - Constantinopolul - lume în egală măsură a realității imediate dar și a imaginației.

"... Buricul pământului e tocmai în mijlocul curții aceștia împărătești" - afirma un personaj (Cacavela) într-o dispută imaginară (?) cu un hogo turc la Istanbul.³

¹ Luminița-Mihaela Iacob, *Imagologie și ipostazele alterității: străini, marginali, excluși*, în *Minoritari, marginali, excluși*, vol. coord. de A. Necula, G. Ferreol, Iași, 1996, p. 49-50.

² Tudor Pamfile, *Cimiliturile românești, introducere și glosar de...*, în col. DVPR, II, 1908, p. 9.

³ *Cornicea satelor*, Buc., 1875, p. 43 și urm., apud M. Gaster, *Literatura populară română*, edit. pref. și note de M. Angheliescu, București, 1983, p. 115.

Prin urmare, am crede că dacă din perspectiva dispunerii în spațiu, ar fi fost improprie categorizarea turcului drept element tranzitoriu între umanitate și bestialitate (bestia fiind *celălalt* extrem), atunci, din perspectiva “istoriei”, imaginația populară l-a investit și înzestrat pe acesta cu toate atributele inerente unei asemenea poziții.

În această ordine de idei, legenda originii canine a strămoșului turcului vine să confirme supoziția noastră. Prin narațiunea dată, străbunul turcului - rezultat al unei perversiuni sexuale dintre unica fiică a împăratului de Țarigrad și un “zăvod d’ăia mari”⁴ (cum îl denumește naratorul pe câine) - vine să compromită imaginea turcului real, contemporan, îi asigură poziția dezagreabilă care i se reclamă pentru faptul de a fi - în postura sa de alteritate reală - o alteritate superioară.

De aceea, tendința ruralului, dirijată de altfel de o suspiciune și susceptibilitate cronică de a-l asocia pe *celălalt*, *străinul* cu vrăjitori, persoane demonice din folclorul mitic sau cu omul-monstru (monstru antropomorf) este simptomatică, iar descrierea pe care o deținem este relevantă în acest sens.

“... Și a născut fata împăratului șapte znămenii, șapte jigării că făce-ți-ai cruce! Țste șapte opăcături erau cu chip de om până la brâu, iar din brâu în jos, adică picioarele și șezutul, erau ca de câine; flocoși, cu ghiare, cu coadă etc. taman ca câinele /.../ Din împelițații ăștia se trag turcii din ziua de azi.”⁵

De ce turcul vechi a fost asociat cu câinele? Pot fi sugerate câteva direcții de interpretare. În primul rând este cunoscut faptul că câinele este perceput fie ca simbol al necurăteniei,⁶ fiind ca și șacalul un necrofag, care se hrănește nu doar cu hoituri, dar devoră până și cadavre umane⁷ fie, dimpotrivă, ca paznic de nădejde, având proprietăți ciudate: vede spiritele, presimte catastrofele,⁸ făcându-se inconștient credit puterii lui nocturne și celei de clarviziune.⁹

În cazul legendei noastre este exploatată mai ales latura negativă, accentuându-se, - de câte ori o cere sau nu contextul - necurătenia

⁴ Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor*, vol. VI, București, 1901, p. 410-411.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Alfred Bertholet, *Dicționarul religiilor*, Iași, 1995, p. 91.

⁷ Jean-Paul Clebert, *Bestiar fabulos. Dicționar de simboluri animaliere*, trad. de R.M. Valter, R. Valter, București, 1995, p. 77.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Alfred Bertholet, *op. cit.*, p. 91.

“spurcăciunilor”. Este un mod arhaic de percepție, o percepție ce-i drept, supraviețuită până în plin secol al XIX-lea sub forma unor credințe populare ce reclamă ... impuritate nativă turcilor.

“...Turcii se spală des la cur, căci partea asta pute ca câinele plouat, fiind-că a semănat cu câinele - sau - din mâna turcului să nu mănânci nimic, căci ce intră pe mâna turcului se spurcă, fiind nebotezat, - precum și că - sunt bătrâni care nu-ți mănâncă nimic din mâna turcului. Se spune că pe când veneau turcii în țară, le puneau de mâncare în vase de bașca, și bucatele ce rămâneau de la ei, le dau câinilor, iar la porci sau la alte lighioane, de se mănâncă, nu le dau.”¹⁰

Fiind rezultat al unei *conceptio maculata*, turcul este obligat să poarte semnul originii sale bestiale - coada. O poartă pentru a fi recunoscut și cunoscut. Ea este elementul care-l plasează în categoria alterității extreme și nu doar una cu ascendență pur zoologică, vizibilă. Reminiscentă animalieră și stigmat etnic totodată, coada reprezintă și un personaj care continuă să oscileze între real și imaginar.

“... Turcii aveau coadă ca câinele, mai înainte vreme, dar s-au scurtat azi ceva, mâine ceva, până a dispărut de tot isprava, - totuși - sunt bătrâni care spun că erau mulți, din cei ce veneau de robeau țara care aveau niște cozi ca de oi la șezut.”¹¹

Acest gen de excurs etiologic gravează o întreagă literatură, împregnată de o oralitate cu maximă implicare în modelarea și manevrarea psihicului individual și colectiv. Totodată, explicarea trecutului prin prezent, rezumă, prin raportarea la realul pe care îl transmite sau inventează, o stare mentală, o atitudine imediată și adeseori stereotipă.

Credem în același timp, că proiectarea obligatorie în trecut a unui personaj imaginar se face, pentru ca același personaj, decupat din cotidian este deja prea familiar ca să mai poată suporta orice înzestrare animalică pe care i-o reclamă imaginarul popular. Construcția arhetipală supraviețuiește, fiind în plus cimentată cu noi argumente, cu sprijin cules din realitate, însoțită cum este firesc de explicarea unei situații ce derivă implicit dintr-o imagine preexistentă; dintr-un trecut crezut adevărat: “ ... Turcii țin câini mulți în curte, căci câinele e tată al lor”.¹²

¹⁰ Iuliu A. Zanne, *op. cit.*, p. 411.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

Astfel că, în pofida pierderii stigmatului său “peduncular”, în universul consensual al mentalului colectiv, asociațiile și filiațiile dintre lumea bestiară și cea umană sunt la fel de persistente. Fantasticul folcloric vădindu-se astfel o prelungire familiară a realului, este perceput de concepția arhaică drept o ipostază a acesteia, adică verosimil, posibil în anumite limite. Aici intervine colectivitatea care îl circumscrie fie în timpuri de odinioară, fie în ținuturi îndepărtate, cunoscute doar din auzite.¹³

II. Ce are turcul cu porcul de nu-l mănâncă

Aceeași legendă a turcului, dă un sens și interdicției de a consuma carne de porc la turci. Conform legendei, după nașterea celor “șapte znămenii” s-a pus probleme alăptării monștrilor. “... Taman atunci, - ne spune povestitorul - fătase și o scroafă /.../ Ce făcea fata? Lepădă purceii de la scroafă și dete copiii ei /.../ Și așa au tot supt de la scroafă până s-au făcut mari”.¹⁴

Este interesantă în acest context, perversitatea de sens pe care o suferă simbolismul porcului în construcția etiologiei prohibiției. Perceput ca animal prin excelență impur în lumea mediteraneană, deci și la islamici, porcul este interzis în alimentație nu datorită acestei impurități a lui, ci dintr-o recunoștință a alăptării la origini, recunoștință reclamată cu insistență de logica creștinului rural de la noi. “... Turcii nu mănâncă carne de porc, căci au supt lapte de la scroafă”.¹⁵

De altfel, a existat un întreg topos pe această temă în imaginarul colectiv. În acest cadru tematic conexiunile ce se fac, interferențele cu alte construcții imagologice asemănătoare ne sugerează prezența unei gândiri active, care construiește rețele cauzale cu aplicabilitate extinsă la un șir de reprezentări-stereotip. Drept exemplu, putem analiza reprezentarea turcului bogat sau mănăstos. Stereotipul în sine nu transmite nimic, decât dacă este însoțit de o explicație stereotip, care să facă apel la bagajul cultural și la imaginația alteritară sedimentată deja în el. În acest mod se simplifică înțelegerea multor lucruri, iar “... Turcii deaceia sunt nație mănăstosă, căci au supt la scroafă, care se îngrașă mai mult din nimic”.¹⁶

¹³ Ovidiu Bîrlea, *Poetica folclorică*, București, 1979, p. 146.

¹⁴ Iuliu A. Zanne, *op. cit.*, p. 411.

¹⁵ *Ibidem*, p. 412.

¹⁶ *Ibidem*.

Personajul tipizat al turcului bogat sau mănos, traversează ușor și alte producții ale imaginarului colectiv, producții denumite ca amintiri ale bătrânilor sau sinteze de înțelepciune populară (definiția popularizată a literaturii paremiologice).

“... Bătrânii spun că-și aduc aminte când veneau turcii în țară anul era întotdeauna bun, bucatele se făceau cu îmbelșugare; din contra când veneau rușii anul era sărac.”¹⁷

Se poate ușor observa din acest citat, cum suprimarea unui element constitutiv pentru o imagine negativă - prejudicierea (căci în unele texte folclorice turcul apare doar ca prejudiciabil) - ilustrează participarea în construcția imaginii *celuilalt*, a unuia din principalele mecanisme ale imaginarului.

Mecanismul în cauză este exacerbaria. Exacerbaria fie a calităților, fie a lipsurilor sau laturilor negative ale *celuilalt*. De aceea, și mai ales într-o comunitate rurală, tradiționalistă, valorizarea *străinului* este făcută doar în măsura în care acesta prezintă anumite elemente obligatorii, care să-l propulseze în categoria *minimal valorizaților*. Un element cheie, pricipiu al diferențierii sociale este bogăția. Acest lucru, se concretizează cel puțin astfel, ca urmare a unei comparații graduale la care procedăm, comparând alteritățile concurente la o minimală valorizare, cum ar fi ca exemplu, “concurența” alterității turcești cu cea rusească.

“... Cu turcii îți mai scoteai din capete, că dacă îți picau vreodată în mână, aveai cu ce te despăgubi de toate necazurile suferite: luai bănet de-ți împăcai nevoile /.../ Pe câtă vreme muscalii erau și răi, și cofoși, și săraci.”¹⁸

Însoțit de unele categorii stereotipizate, achiziționate pe parcurs, traseul turcului în imaginarul popular este relevant și pentru alte reprezentări - decât cea a turcului bogat - degajabile din fondul mitologic al folclorului românesc.

Se știe că mentalul colectiv face uz excesiv de suspiciuni, care-l plasează pe pista cauzalităților de tot felul. De aici și tendința generală de a reprezenta o cauză într-o manieră imagistică de a personifica motive și stimulente. La fel s-a întâmplat cu turcul, a cărui bogăție (clișeu devenit clasic) a ajuns să fie explicată printr-o referire la “istorica” alăptare a

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ C. Rădulescu-Codin, *Legende, tradiții și amintiri istorice. Adunate din Oltenia și din Muscel de ...*, în col. DVPR, București, Leipzig, Viena, 1910, p. 88.

acestui de către o scroafă (*Scroafa*). Sau, cum același eveniment, revizuit și redirecționat, poate explica persistența unor alte imagini-clîșeu, care au la baza lor mecanismul utilizat în teoria reprezentărilor sociale și care exprimă nevoia de a decoda toate semnele al căror “foc ascuns” scapă înțelegerii.

Doar în acest sens poate fi interpretat paralelismul izbitor dintre simbolica creștină și mitologică a porcului, emblema lăcomiei și lubricității¹⁹ și reprezentările devenite celebre prin uzură ale turcului lacom și iubăreț (afemeiat). Simbolul scroafei, la rândul-i, este esențialmente cel al fecundității; fapt explicat prin numărul mare de pui fâțați deodată.

Dar cum fecunditate fără sexualitate nu există, abundența primei are drept corespondent, lipsa de măsură a celei de a doua,²⁰ situație agravată prin atribuirea porcului și a altor calificative depreciative ca dușmănie față de om, murdărie, lene etc.²¹

III. Alte identificări zoomorfe.

În una dintre numeroasele legende biblice apocrife de fabricație bizantină, descoperim între alte bucăți de secol XII sau puțin mai târziu, o interesantă caracteristică zoomorfică a popoarelor: “Întrebare: spune-mi, care sunt particularitățile limbilor? Răspuns: italianul e leu, germanul aqvilă, arabul vier, turcul balaur, armeanul gușter, indul porumbel”²² etc. Chiar dacă caracterizarea dată de manuscrisul slavon i se părea lui B.P. Hașdeu a fi o simplă amplificare literară a vreunei zicători populare sârbe sau bulgare,²³ acest fapt nu poate anula valoarea ei de sursă imagologică a alterității și pentru spațiul românesc. Dovadă este că ea a fost tradusă încă din secolul al XVI-lea și la noi, iar mărturie că genul nu ne este străin, este o zicătoare ritmată moldovenească, după care: “... rusu-i ursu,/ turcu-i lupu,/ leahu-i vulpea./ Iar săracul/ Moldoveanul/ când e oaie,/ Când e vacă”²⁴.

¹⁹ Jean-Paul Clebert, *op. cit.*, p. 197-198.

²⁰ *Ibidem*, p. 251.

²¹ N. Coman, *Bestiarul mitologic românesc*, București, p. 66.

²² *Legenda lui Avram*, în B.P. Hașdeu, *Cuvente den bătrâni, tomul II Cărțile poporane ale românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă. Studiu de filologie comparată de ...*, edit. și note de G. Mihaila, București, 1984, p. 150-154.

²³ *Ibidem*, p. 153

²⁴ Iuliu A. Zanne, *op. cit.*, p. 207.

În spatele acestor coduri zoomorfice pot fi citite - pentru cine știe s-o facă - imaginile refulate și proiecțiile bestiare ale unor categorii alteritare ale căror natură stereotipizată este cu atât mai evidentă, cu cât caracterizarea *celuilalt* în baza atributelor animaliere este mai puțin ambiguă. Sau, cel puțin impune alegerea cu predilecție a variantelor negative, atunci când e cazul unei simbolistici animaliere ambivalente. Astfel că, dacă imaginea turcului asemuit balaurului este grăitoare de la sine, prin simbolismul tradițional al acestei ființe mitologice, atunci, în cazul "turcu-i lupu" operăm cu un produs identitar, în care turcul, un personaj contextual, arhetipal, sugerează o negativitate prin relația pe care o are ca alteritate prejudiciabilă (lupul) cu o identitate prejudiciată (oaia sau vaca).

Posedăm prin urmare, elementele de compunere ale unui personaj, pe care deși cu rezerve, dar îl putem așeza în categoria alterităților extreme, cu precizarea că această așezare nu epuizează ipostazia acestui personaj.

Turcul real nu populează marginea pământului, acolo unde sălășluiesc ființe ce fac tranziția dintre om și animal, însă are o filiație directă cu această lume. El poartă semnul acestei lumi - *coada*. Afinitățile care sunt atribuite *celuilalt*, ascunsele fire care-l leagă de lumea bestiarelor, opun o identitate care corupe imaginarul pentru a da un alt contur realului. Opune o alteritate care amenință și care este resimțită ca atare.

IV. Străinul (turcul) - o ipostază a răului?

Integrarea răului în viziunea de viață a lumii rurale are o semantică multiplă. Ea este o explicație, o educație dar și o normare. Însă normarea atributelor celui considerat a fi *dușmanul*, nu se face în exclusivitate doar pentru a exacerba negativitatea. Registrele care ar puncta situațiile tranzitorii ale segmentului dintre cele două extreme opozante, eludează perspectiva unei interpretări formal-binare mai devreme definite.

Lucrurile sunt mai ambigui în cazul răului a cărui origine, natură sau categorie nu pot fi cu certitudine denuminate. Astfel, ca exemplu, în cazul descântecelor, descântătorul înșiră din precauție toate posibilitățile, toate nuanțele sub care se poate prezenta adversarul malefic înfierat. Unii agenți nocivi sunt ierarhizați și nu pot fi plasați decât în afara comunității apelându-se la un șir de alterități mai mult sau mai puțin conexe. Într-un

descântec teleormănean “de clinuri”, acestea pot fi: “... clini tătărăști,/ englezăști,/ ovreiești,/ muscălești” etc.²⁵

Tratarea freudiană, devenită clasică ca abordare, concretizează că în spatele disprețului față de străini ai celor din clasele de jos, se ascunde o satisfacție compensatoare a celor din urmă ca consecință a prejudiciilor suferite în propria societate din partea privilegiaților.²⁶ În fond, identificarea străinului ca agent al răului, prin urmare dușman și pericol,²⁷ nu este neapărat o manifestare fobică (fenomen neurotic cu rădăcini în subconștient). Dovadă sunt farsele imaginare sau reale, pe care și le joacă frecvent două comunități vecine (*noi* și *ceilalți*) și care adeseori nu dezvăluie decât anumite atitudini de conjunctură. Ele ne denotă și altceva decât un simplu “concurs” al fobiilor și al urii.

Însă așa cum există un rău contextual “umanizat”, poate exista și un *străin* conjunctural mai pozitiv. Între cele două tipuri de alterități, poziționate la extremele unei grile ce cuprinde toate categoriile alteritare, de la cele devalorizate la cele idealizate, pot fi localizate și “decojite” unele care scapă paroxismului xenofob. Ilustrativă în acest sens este legenda unui război - transformat într-un concurs de blesteme - între turci și români.²⁸ În acest pseudorăzboi, în loc să înceapă lupta propriu-zisă, căpeteniile s-au înțeles ca: “... să iasă câte un isteț din fiecare pâlc și să înceapă a blestema”.²⁹ Substituirea eroicului cu anecdoticul dă măsura “îndulcirii” pe care o trăiește alteritatea turcă. În fapt, se crează senzația că confruntarea exprimă mai degrabă opoziția a două comunități rurale vecine, ale căror legături sunt prea intime și adânci ca să se procedeze la rezolvarea litigiului pe cale armată.

Prin urmare, într-un univers în care predomină anecdoticul, pentru fobii nu există spațiu decât doar în anexă. Deși alterității i se recunoaște statutul de categorie diferită, această recunoaștere nu privilegiază totuși construcțiile paroxistice. Identificarea *celuilalt* se produce de regulă

²⁵ A. Gorovei, *Descânțelele românilor*, București, 1931, p. 279; apud O. Bîrlea, *Poetica folclorică*, București, 1979, p. 41.

²⁶ Apud V.-S. Dancu, *Literatură și alteritate. Ipoteze ale imaginarului în literatura română*, în “Tribuna”, s.n., V, nr. 34, 1993, p. 1.

²⁷ Viorica S. Constantinescu, *Evreul stereotip. Schiță de istorie culturală*, 1996, p. 215.

²⁸ C. Rădulescu-Codin, *op. cit.*, p. 90.

²⁹ *Ibidem*.

uzând de diferență, confirmându-se anumite stereotipuri.³⁰ Astfel, deși turcii se integrează - fără voia lor - unui univers etico-comportamental familiar identității față de care se raportează ca alteritate, ei sunt totuși diferiți, aceasta și deoarece ei se roagă unui *altfel* de Dumnezeu, “ ... Lui Alah al lor”.³¹

V. Turcofobie prin demonizare.

Identificarea turcului cu dracul (Nefârțatul) nu a fost o regulă, dar această temă a cunoscut o dezvoltare în anumite genuri folclorice: literatura paremiologică, anecdotică, tradițiile și superstițiile.

Pentru că *celălalt* se detașează în primul rând vestimentar, prin semne specifice, de recunoaștere, diabolizarea turcului, începe, în mod firesc de la aspectele vestimentare.

Într-o descriere făcută de un oarecare Mihai Lupescu diavolului, acesta din urmă, pe lângă alte atribute vestimentare, “ ... are în cap fes roșu”³² - sugestie care nu poate să scape unei raportări la costumul turcesc ce se impune de la începutul secolului al XIX-lea. Acesta este elementul vestimentar cel mai recunoscut, un semn distinctiv, care se pretinde ca o “port-imagine” ce însoțește oricând și oriunde pe turcul real sau imaginar. Este un atribut vestimentar ce se impune în imaginarul social modern în cepând din vremea lui Mahmud al II-lea (1808-1839), când costumul european și fesul încep să se substituie veșmintelor tradiționale otomane.³³

Întâlnirea cu o alteritate de tip covariat (asemănătoare dar și diferită), este însoțită de o dorință imediată de a stabili între *noi* și *ei* o corelație care să explice de ce *ei* sunt diferiți, o explicație care sugerează existența unei legi sau reguli. Astfel, s-ar putea ca unica explicație plauzibilă pentru ruralul creștin la vederea straniului acoperământ al păgânului (fie turban sau fes) s-ar rezuma la un ordinar mimetism al maleficului. Mimetismul la care s-ar deda turcul, ar confirma astfel un statut - la nivelul așteptărilor anxioase ale creștinului - de agent al răului.

³⁰ V.S. Dancu, *op. cit.*, p. 1.

³¹ C. Rădulescu-Codin, *op. cit.*, p. 90.

³² A. Gorovei, *Folclor și folcloristică*, edit. de S. Moraru, Chișinău, 1990, p. 73; O descriere asemănătoare: “ cel cu șipca roșie”, în I. Mușlea, O. Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hașdeu*, București, 1970, p. 163.

³³ A. Miquel, *Islamul și civilizația sa*, vol. II, 1994, p. 15.

În fapt, înzestrarea dracului cu fes roșu, venea să suprimă prin metoda inversării o incomprehensiune legată de scopul și sensul așezării acestui atribut vestimentar de pe capul turcului.

“... Turcu e și în chipul dracului, că poartă fes ca și dracu, poartă fes roșu ca tichia, de aceea și dracului i se mai zice Tichiuță”,³⁴ sau - “turcii poartă fesuri în chipul dracului căci ei sunt curat dracul”.³⁵

Deși demonizarea personajului nostru nu poate fi comparată ca amploare negativă cu cea a evreului - ființă receptată în exclusivitate ca demonică: cu coarne și cu miros pestilențial, adică cele două atribute principale ale diavolului - totuși, turcul era un la fel de redutabil agent al satanei, extrem de periculos, element provocator de psihoze și fobii colective.

Pentru turc sunt suficiente atributele (în varianta românească) care să-l asimileze diavolului - fesul roșu; coada - element totodată al maleficului dar și stigmat al bestialității sale; precum și mirosul urât pe care îl emană: “... din ucigă-i pietrele, se trag turcii din ziua de azi, și d-aia turcii se spală mereu la șezut, că pute taman ca câinele, turcu”.³⁶ Dar identificarea turcului cu diavolul nu este totală datorită poate și filiației canine pe care-am văzut mai devreme - i-a reclamat-o imaginarul popular.³⁷

Un alt exemplu de valorizare negativă a turcului, în sensul demonizării, poate fi surprinsă și din acea credință larg răspândită conform căreia: “... când îți iese în cale un turc, îți va merge bine, căci turcul are pieze bune”.³⁸ Superstiția este atestată pentru Moldova încă din 1757, fiind valabilă și pentru alte alterități (romani, evreiască).³⁹

Explicația credinței respective o desprindem dintr-un alt eres popular: “... Dacă creștinului îi iese în cale un popă, e semn rău”.⁴⁰ M. Schwarzfeld a găsit o motivație în perfect acord cu mentalitatea magică a țăranului: “... popa, fiind omul lui Dumnezeu, nu poate fi atins

³⁴ A. Gorovei, *Popoarele balcanice în folclorul românesc*, în “AAR”, Mem. Sec. Lit., seria III, tom XI, 1941-1942, p. 104.

³⁵ Iuliu A. Zanne, *op.cit.*, p. 412.

³⁶ A. Gorovei, *op. cit.*, p. 104.

³⁷ De văzut partea I a articolului prezent.

³⁸ Iuliu A. Zanne, *op. cit.*, p. 412.

³⁹ Apud A. Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, 1997, p. 202.

⁴⁰ *Ibidem*.

de duhul cel rău și, deci, acesta - ce umblă să facă rele și-și caută adăpost la vreun om - se năpădește pe sufletul bietului creștin, ce s-a întâlnit cu popa /.../ dacă însă dă de un nebotezat, acesta fiind în orice caz destinat satanei, creștinul scapă de această pacoste”.⁴¹

Astfel că, nici atribuirea turcului de pieze bune nu este în măsură să ne indice decât faptul că asocierea sa dracului este esențialmente dictată de existența sa ca alteritate religioasă. Relația dintre turc și răul demonic este prin urmare fie una amiabilă, fie una de subordonare. Ne fiind botezat, turcul este obligat, prin acest statut să se preteze unui heterostereotip, este receptat ca o pradă ușoară a diavolului, iar comportamentul său, în fine trebuie să fie identic acestei reprezentări.

Abstract

WHAT HAS THE TURK WITH THE PIG NOT EATING HIM? IMAGES OF THE TURK IN RURAL ROMANIA

This research wish to point the thesis which claims that any community needs a scheme of “performation” which includes the whole community of “us” and “all of them”, or “others”.

The ethnic affiliation of “other” is determined by series of concrete and particular situations. These situations depends on proximity or remote of certain sources of “alterity” pressure.

The passage of time created for South-East Europe an image of a Turk, image which played an important role in the above mentioned - source of pressure. It is understandable, in this order of thinking, why the image of Turk, in frames and situations which at first sight seems to be inadequate, is present.

Like any other image, the image of the fantastic-Turk (the Turk with tail; or its animal hypostasis) or the devil Turk (Satane’s ally or deputy) has its competences in the consensual peasant world. This image had functions - of an educational sistem, an ethyologie, a way of self-knowing through all kinds of mirrors of alterity.

⁴¹ M. Schwarzfeld, *Evreii în literatura populară. Studiu de psihologie populară*, București, 1892, p. 14.