

PETREA ICOANEI TRAVESTI ȘI CLANDESTINITATE ÎN MIȘCAREA DE REZISTENȚĂ ANTICOMUNISTĂ

În locul istoriei nescrise încă a grupurilor de rezistență armată anticomunistă, povestirea își adjudecă un loc supradeterminat, în sensul că ea produce și reproduce o istorie-realitate imersivă, scoasă din istoriografie de ideologia comunistă și plasată incert în rezerva memoriei colective și individuale, care, la rândul lor, au fost și ele tabuizate și ocluzate de propaganda regimului comunist represiv.

Trimiterea unei realități trecute spre "uitare" nu face altceva decât să o secretizeze, iar secretul este întotdeauna seducător, este atractiv și este asumat unei "vorbi în șoaptă", în condițiile în care despre el nu se comunică, dar este întreținut în memorie și în povestirile "nespuse". Aceste *povești nespuse* fac parte din comunicarea inhibată a unui timp greu, opresiv, cataclonic. Memoria însăși intră în clandestinitate și conspirativitate, instituind, corespunzător, o *istorie orală secretă, nespusă sau travestită*.

În această zonă anonimă, comună, dar și polimorfă și deopotrivă "protectoare" a travesti-ului și conspirativității, se poate plasa și personajul Petrea Icoanei, din mișcarea de rezistență anticomunistă din nordul Munților Apuseni, condusă de Teodor Șuşman. Personajul travestit și povestirile "nespuse"¹ s-au alimentat din aceeași sorginte ce aparține unei istorii-realitate comprimate și opresive din perioada comunismului. Nespunerea, clandestinitatea și travesti-ul s-au cuplat în mod natural în mecanismele și strategiile rezistenței anticomuniste; ele interacționează, de asemenea, în memoria colectivă, neactivată încă de povestire, de provocarea de a vorbi, lansată de istoria orală. Această etică a discreției și a *nespunerii* este deopotrivă, una ce ține de *nespunerea* la un timp închis,

¹ Cf. A. Portelli, *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*, The University of Wisconsin Press, 1997, pp. 3-39.

opresiv, care-a fost timpul comunist. Tocmai de aceea, rezistența anticomunistă a avut variate forme de manifestare și de exprimare, necunoscute și nereconstituite încă.

Personajul și travesti-ul său intră în aceeași zonă a interacțiunii dintre istoria-realitate opresivă și rezistența la opresiune. Ele conscriu un teritoriu al confruntării dintre *libertate și represiune*, dintre *licit și ilicit*, dintre *spus și nespus*, și, nu în ultimul rând, dintre *istorie și memorie*. Această rezistență armată anticomunistă ca temă-tabu a scrisului istoric, s-a refugiat, s-a autoexilat în memorie, s-a travestit asemenea personajului, într-o istorie nescrisă, dar povestită la provocările istoricului oralist. În lipsa acestei provocări, povestirea nu este povestită sau comunicată. Povestirea asumă, însă, de foarte multe ori, transfigurările, ficțiunile, travesti-urile de încărcătură legendară.

Personajul Petrea Icoanei concentrează în mod exemplar aceste dualități discursive extrase din istoria-realitate. Petrea Icoanei este pseudonimul lui Teodor Șuşman junior, care-a fost fiul lui Teodor Șuşman din Răchițele, liderul grupului de rezistență armată anticomunistă din zona Huedin. Sinuciderea lui Teodor Șuşman senior, în toamna anului 1951, este un moment ce articulează istoria grupului Șuşman, în sensul că acțiunile luptătorilor anticomuniști se reorganizează sub semnul unei depline clandestinități, în condițiile înăsprii acțiunilor represive ale Securității.

Pe de altă parte, sinuciderea lui Teodor Șuşman senior primește valențele unei *morți sacrificiale*, întrucât se așteptau represiuni masive asupra comunităților sătești care au întreținut legături cu cei fugiți în munți. Din perspectivă mitologică, moartea lui Teodor Șuşman senior, ca personaj din exteriorul comunității, exclus, "fugit" și izolat în cadrul luptei armate anticomuniste, este o moarte răscumpărătoare: "moartea izolatului apare oarecum ca un tribut care trebuie plătit pentru ca viața colectivă să poată continua. O singură ființă moare și solidaritatea tuturor celor vii se găsește întărită. Victima ispășitoare moare, se pare, pentru ca însăși comunitatea amenințată să moară o dată cu ea, să renască la fecunditatea unei ordini culturale noi sau reinnoite".²

Aceste semnificații de extracție mitologică a sinuciderii lui Teodor Șuşman senior, cu scopul de a salva comunitatea de persecuția Securității, sunt evidențiate în relatările unuia dintre participanții din grupul de rezistență: "bătrânul (Teodor Șuşman, n.n.)..., în toamna anului 1951, s-a-

² R. Girard, *Violența și sacrul*, București, Ed. Nemira, 1995, p. 277.

mpuşcat. S-a dus în sat și lumea era așa de terorizată, că el n-o mai suportat să mai fie lumea terorizată pentru el. Tot satul cred c-o fost bătut (de Securitate, n.n.). Și-atunci s-a dus acolo, la o familie, și-o intrat în șură. S-a dus la o șură pustie și se împuşcă; s-o dus băiatul dimineață, să deie la vite și i-o dat Șuşman ceva bani la copil ca să se ducă și să spună la Miliție că-i acolo. Și pe când o venit Miliția, era împuşcat”. (Lucreția Jurj-Costescu)

În al doilea rând, valențele sacrificiale ale morții produc – dincolo de constrângerile clandestinității din plan istoric – travesti-ul; sacrificiul tatălui transferă inițiativ acțiunea rezistenței asupra fiului travestit. Acest aspect poate fi pus în proximitatea așa-numitei “*substituții sacrificiale*”.³ “Moartea fondatoare” a lui Teodor Șuşman senior deschide o realitate – insuportabilă, datorită opresivității – spre o dedublare a acesteia, în travesti-ul simbolizat de fiul său. Travesti-ul și clandestinitatea articulate “fondator” de moartea lui Teodor Șuşman senior expulzează suferința, oprimarea și violența, într-o lume alternativă, pseudonimă. Este o transgresare a limitelor prin sacrificiu, prin imitații și transfigurări care “protejează comunitatea de violență”.⁴

În conformitate cu mecanismele eroologiei, personajele exemplare devin în memoria colectivă eroi, preiau sarcina și încărcătura unui timp catacronic prin propria jertfă, și care astfel articulat, produce o sarcină descărcată, eliberatoare sau întemeietoare. Episodul morții sacrificiale determină un *dublu transfer de semnificații*: pe de-o parte, personajul sacrificat devine erou pentru că “trăiește din plin destinul său comunitar. El riscă totul, își sacrifică viața pentru un ideal social-cultural, pentru un mesaj etic, ca exponent al prezentului istoric în viitorul omenirii”.⁵ Pe de-altă parte, există transferul dinspre moartea sacrificială a eroului spre fundamentarea unui nou cod etic sau spre transfigurarea sau reîncorporarea sa într-un personaj care îi preia, paradigmatic, “*in absentia*”, zestrea etică și mitică. Acest tip de transfer reproduce și perpetuează prin releul legendar și mitologic, de-a lungul timpului, “paradigme și stereotipii culturale”, din antichitate și până în Evul Mediu, sau și mai târziu.

Literatura istorică, la interferență cu mitologia și hagiografia, mărturisește nenumărate cazuri de “transgresiuni miraculoase”, în condițiile în care “viața unui timp s-ar naște din moartea altuia, care-i

³ R. Girard, *op.cit.*, p. 291 et sqq.

⁴ *Ibidem*, p. 293.

⁵ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, București, 1985, p. 577.

transmite putere și virtute”.⁶ Valorile la care a subscris eroul sacrificat și care concentrează semnificatul unei narațiuni istorice sau legendare, subzistă ca “imagine reziduală” în urmașul sau descendentul personajului exemplar.⁷ Se construiesc așadar, filiere exemplare și genealogii imaginare precum între Roland, Carol cel Mare și eroii antici, sau David și Goliat.⁸

În cazul lui Teodor Șuşman senior, pe lângă o filiație directă (între tată și fiu), se pot denota – păstrând proporțiile – semnificații similare, în condițiile în care, în imponderabilitatea aferentă unui deconstructivism istoriografic, întâmplarea sau coincidența din realitatea istorică au resuscitat sau fertilizat pasaje din narațiunea profundă, legendară și mitologică, remanentă în memoria colectivă.

Rezidualul și remanența din planul narațiunii legendare sunt rafinate la nivelul “semnificatului rezidual”, întreținut de evenimente și întâmplări din istoria-realitate. Din sensul original de coincidență, întâmplarea se particularizează ca eveniment istoric. Întâmplarea ca eveniment este cea care s-a mai întâmplat, adică pune în evidență coincidențe în derularea reală și discursivă a istoriei. Evenimentele și întâmplările istorice animă și reactivează marea povestire anonimă, legendară, imaginară, *netrecută* încă, și *neîntrecută* de nici un alt tip de discurs din perspectiva istoriei imobile, a duratei lungi.

Din aceeași perspectivă a duratei lungi, mișcarea de rezistență anticomunistă din Munții Apuseni, condusă de Teodor Șuşman, tatăl și fiul, se înscrie într-un fenomen istoric pe care scrisul istoric l-a alocat unor teme plasate în aceeași serie semantică: *istoria clandestinității, a marginalilor, a ilicitului, a criminalității*. Aceste teme au început să facă o anumită carieră în istoriografie, începând cu deceniul al șaselea al secolului XX.

Degajat din cadrele istoriei sociale, mai exact de la marginile sau marginalii sociali, discursul istoriografic fixat pe aceste teme are un parcurs punctat de curiozități și interese pentru istoria de la liziera normalității, normalitate fixată de etica creștină și apoi de etica statului modern. Prin intermediul releului legendar, ilicitul, violența, marginalul și criminalitatea, s-a convertit în acțiuni și personaje “miraculoase”, articulate de curajul fără limite, de un “justițialism popular”, aspecte ce ating o suprarrealitate, fapt ce clasează acest fenomen istoric în durata lungă.

⁶ Gian Paolo Caprettini, *Semiologia povestirii*, f.l., Editura Pontica, 2000, pp. 14-19.

⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁸ *Ibidem*, pp.13-20.

În egală măsură, o istoriografie dedicată unor teme și realități ilicite, au devenit atractive, au stârnit interesul ca ceva interzis, în condițiile în care istoria violenței, a criminalității, a brigandajului, a clandestinității, nu intră într-un anumit “academism” sau onorabilitate a discursului istoriografic. O realitate marginală nu își capătă decât o exprimare marginală. Oricum, o astfel de istoriografie a început să cultive un subiect ce simte nevoia de a decompria scrisul istoric dintr-o epocă în care constrângerile “luptei de clasă” și ale discursului “tare”, ideologizat, marxist, au marcat frecvent scrisul istoric nu doar din țările socialismului real, dar și din țările occidentale. Deopotrivă, decompriarea scrisului istoric se produce și ca reacție la autoimpunerea “onorabilității” academice, în frecventarea temelor de cercetare a trecutului. Talonată de cele două presiuni sau constrângeri ale discursului istoriografic, istoria clandestinității și criminalității începe să se impună în majoritatea școlilor istorice mari din Europa. Nu trebuie neglijat faptul că extragerea acestei problematice din marcajul “discursului tare” colectează și semnificații ce trimit spre orizonturile postmodernității.

Perioada cuprinsă între 1958-1979, două repere cronologice care marchează achiziții istoriografice demne de luat în seamă, este timpul elaborării, cristalizării și ingresiunii în teritoriul discursului istoriografic a istoriei ilicite și clandestine. În 1958 apare în istoriografia franceză lucrarea ce evidențiază “patologia vieții urbane”, centrată pe un subiect de istorie socială și intitulată “*Classes laborieuses, classes dangereuses*”.⁹ În 1977, istoria ilicită a violenței și a criminalității marchează o perioadă de 20 de ani de cercetări, perioadă plasată într-un volum al cărui titlu este sugestiv formulat “*Histoire et clandestinité*”, ce asamblează generic o problemă și un fenomen istoric de la liziera vieții sociale.¹⁰

La mijlocul deceniului opt al secolului al XX-lea, tema marginalității, clandestinității și criminalității se manifestă cu pregnanță în discursul istoriografic prin lucrările lui B. Geremek, M. Foucault, P. Deyon.¹¹ Recuperarea unei teme tabuizate în discursul istoriografic este

⁹ L. Chevalier, *Classes laborieuses, classes dangereuses, à Paris, pendant la première moitié du XIX-siècle*, Paris, Plon, 1958.

¹⁰ *Histoire et clandestinité du Moyen Age à la Première Guerre Mondiale. Colloque de Privas, mai 1977*, Ateliers Professionnels du 1^{er} O.S.I., 1979.

¹¹ B. Geremek, *Les marginaux parisiens au XIV^e et XV^e siècles*, Paris, Gallimard, 1976; M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; P. Deyon, *Les temps de prison*, Lille, P.U.L., 1975.

asociată și unci reflecții etice asupra personajelor ce aparțin lumii marginale, a criminalității, a banditismului, reflecții inspirate de percepția acestor personaje în mentalul și imaginarul colectiv.

În aceste orizonturi culturale, proscrisul, banditul, cel “fără de lege”, este virat într-un personaj precum “voyou”, Mandrin din secolul al XVIII-lea, care era celebrat în cântecele populare ca personificare a “curajului, generozității, nefericirii”, era banditul “au grand coeur”, *justițiar* în percepția straturilor profunde ale memoriei colective. Nostalgia romantică a fertilizat imaginea pozitivă a banditului justițiar, a personajelor de tip Jean Valjean. Victor Hugo își amintește că în Paris, în tinerețea sa, lucrătorii îl salutau pe cel condamnat la moarte și care se îndrepta spre locul de execuție, “ridicându-și pălăriile ca pentru un rege”.¹² Acest fapt relatat de scriitorul francez nu face altceva decât să confirme și să reconfirme aserțiunea că “fiecare societate își alege eroii care corespund eticii sale”.¹³

Pe același palier interpretativ se pot plasa cercetările și analizele de istorie orală americană destinate celor trei cazuri de “outlaw” din secolele XIX-XX: Jesse James, John Dillinger și Bonnie and Clyde.¹⁴ La interferența dintre real și imaginar, istoria orală operează cu un instrumentar reconstituitiv și analitic ce urmărește cu predilecție reprezentarea trecutului prin memoria colectivă, mai mult decât “detaliile” ce țin de realitate și de biografia proscrisilor. Pornind de la asumția că toate “faptele criminale sunt grefate pe ideologiile sociale și politice ale vremii lor”, istoria orală explorează cu predilecție construcția mitologică a “outlaw”-ului, punând concomitent în evidență recurența unor teme centrate pe “banditismul social ca justiție socială”. Pe de altă parte, operând separarea realității de ficțiune, istoria orală evidențiază nivelele procesului de mitologizare, printr-o imersiune în memoria individuală și colectivă. Alături de separarea realității și ficțiunii din relatările aferente istoriei orale, se probează permanent contrapunerea dintre povestea faptelor și vieților proscrisilor, remanentă în memoria populară, și

¹² P. Chaunu, *Le sacre du voyou*, în *Au coeur religieux de l'histoire*, Paris, Perrin, 1986, pp. 290-296.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ H. Croy, *Jesse James Was My Neighbour*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1997; P. Maccabee, *John Dillinger Slept Here: A Crook's Tour of Crime and Corruption in St. Paul, 1920-1936*, St. Paul Minnesota Historical Press, 1995; J. Ned Phillips, *Running with Bonnie and Clyde*, Norman University of Oklahoma Press, 1996.

discursul “oficial al justiției, ziarelor, autorității guvernamentale” privind acțiunile celor certați cu legea.

Apelând la o adevărată rețea de martori și povestitori, “network of story-tellers”, istoria orală a reconstituit concentric biografia lui Jesse James, dinspre martori din apropierea familiei proscrisului, până la percepția mai largă, colectivă, evidențiindu-se “simpatia secretă” a majorității martorilor față de acesta. Mai exact, din perspectiva “justiției sociale”, crimele gangsterilor erau justificate de “crimele comise de bănci și alte instituții” față de cetățeni.

Agreementate de simpatie și nostalgie, memoriile și povestirile despre proscriși se organizează gradual (individ, comunitate, națiune), fapt ce conferă o dimensiune proteică relatărilor despre proscriși, astfel încât o povestire declanșează alte povestiri, iar mitul “outlaw-ului” se construiește și se reconstruiește neîncetat.¹⁵

În istoriografia germană dedicată criminalității și clandestinității, este dominantă perspectiva sociologică în abordarea acestor fenomene istorice. Conexiunea socială a criminalității este relevabilă în derularea “opozității față de comportamentul fiscal al autorității de stat”.¹⁶ Se face o pronunțată delimitare între “brigandajul social” și “brigandajul criminal”. Cel dintâi se recrutează din rândul țăranilor, fiind unul de “apărare legitimă” și decurge din confruntarea dintre cele două concepții ale dreptului și justiției: unul “oficial, scris” și celălalt, al maselor țărănești, sau, altfel spus, confruntarea dintre norma juridică (autoritatea de stat) și norma socială (entitatea socio-culturală).¹⁷

În general, criminalitatea socială este datorată eșecului transformării structurale a unei societăți de tip agrar în una de tip preindustrial și ea este tot mai accentuată de activitatea “represivă a statului modern”.¹⁸ Toate “sedițiile, revoltele și insurecțiile” așa cum sunt denumite

¹⁵ Cf. Joseph F. Spillane, *Myth, Memory and The American Outlaw* în “*The Oral History Review*”, nr. 1, vol. 26, 1999, pp. 113-116.

¹⁶ R. Koenig, *Stadtgeschichte und Kriminalsoziologie*, în “*Soziologie und Sozialgeschichte*”, 1972, pp. 357-389.

¹⁷ Carsten Küther, *Räuber und Gauner im Deutschland. Das Bandenwesen im 18 und frühen 19 Jahrhundert*, Göttingen, 1976, p. 146 et sqq.

¹⁸ Cf. A. Lüdtke, *The Role of State Violence in the Period of Transition to Industrial Capitalism. The Example of Prussia from 1814 to 1848*, în “*Social History*”, VI/1979, p. 2.

în discursul oficial al epocii, sunt expresia unui “deficit social” din procesul modernizării. În nenumărate cazuri, granița dintre victime și criminali, dintre justiție și dreptate este predominant permeabilă și labilă, în funcție de perspectiva etică și normativă adoptată în analiza și reconstituirea istoriografică și juridică. Această perspectivă este ambivalent supradeterminată, fie de un *rigorism juridic*, fie de un *relativism etic*. Un exemplu în acest sens este mișcarea intitulată “Edelweisspiraten”, care era o organizație de rezistență a tinerilor dintr-un cartier din Köln, care se opunea – în manieră ludică, în cele mai multe cazuri – organizațiilor tinerilor naziști. Un număr de 30 din acești tineri antinaziști au fost condamnați și executați în noiembrie 1944. Posteritatea lor este disputată între a fi victime sau criminali. Deși părinții lor au încercat din răspuțeri să demonstreze martirajul lor, în condițiile regimului nazist, și astăzi ei sunt reținuți în memoria colectivă drept criminali.¹⁹

Plasamentul etic al proscrisilor este într-o “contra-societate” cu reguli și ierarhii proprii, cu coduri copiate după cele ale societății civile, cu “riturile de inițiere specifice corporațiilor”. Ei au constituit acel “ilegalism popular”, așa cum era formulat de autoritățile de stat.²⁰ În percepția comunității, în orizontul etic popular, în interiorul acestor “contra-sociații” s-au ilustrat, însă, biografii exemplare de proscrisi și justițiar. Plasamentul etic oscilant între victime și criminali este sugestiv formulat la nivelul discursului istoriografic, în titlul unui volum dedicat reconstituirii istoriei criminalității în istoria modernă: “Istoriei criminale și istorii ale crimei”, apărut în 1996.²¹ Noțiunea de “crimă” și “criminalitate” în formulele enunțate mai sus nu desemnează neapărat omuciderea, ci și încălcările legii și abaterile penale.

Acest succint inventar istoriografic poate contextualiza o problematică românească a istoriei penale, a clandestinității și criminalității. Proiectul istoriografic românesc pe această temă trebuie elaborat și impus în discursul istoriografic contemporan.²² În prezent,

¹⁹ Cf. D. Peukert, *Edelweisspiraten, Meuten, Swing. Jugend sub-Kulturen im Dritten Reich*, în “Sozialgeschichte der Freizeit”, Wuppertal, 1980, pp. 307-328.

²⁰ C. Küther, *op. cit.*, p. 46.

²¹ *Crime Histories and Histories of Crime. Studies in the Historiography of Crime and Criminal Justice in Modern History*, Westport, Greenwood Press, 1996.

²² Cf. V. Leu, *Lotrii Banatului*, în “Studii istorico-bănățene”, Reșița et Banatica, 1997, pp. 7-95.

reconstituirea fenomenului criminalității, penalității și clandestinității, beneficiază doar de un suport documentar, oferit de emitenți oficiali (stat, biserică) și care în mod firesc instalează o viziune unilaterală asupra acestui fenomen, talonat de încheieri juridice și etice, ce stau sub semnul juridicismului etatist și a codului etic promovat de Biserică. Atât legea statului, cât și cea creștină, sunt dominate teocratic. Orice deviere de la acest cadru normativ este marcată implacabil de pedepse care vor să fie în spiritul doctrinei creștine și textului biblic: “nimic nu iaste făcut ascuns ca să nu iasă la arătare”.²³

Contextul istoric deosebit de opresiv în care se desfășoară mișcarea de rezistență armată anticomunistă din deceniile 5 și 6 ale secolului al XX-lea împinge fenomenul marginalului, al proscrisului, al partizanilor anticomuniști în exclusiune și clandestinitate. “Noua ordine” comunistă refuză coexistența cu marginalul, cu revoltatul. Aceștia ies din zona unui discurs eminent etic, în care societatea “noi ordin” – asemenea societății medievale – ar plasa marginalul și revoltatul ca obiect al infamiei, umilinței, stigmatizării²⁴, și intră cu predilecție în perimetrul generic și larg al criminalității. Ideologia luptei de clasă este un discurs extras din “noua etică” a orânduirii comuniste, dar este mai ales suportul ideatic al războiului urii de clasă care s-a substituit urii de rasă din doctrina nazistă. Războiul biologic nazist sau al bio-puterii care produce moarte este înlocuit și demultiplicat de războiul de clasă dus de comuniști. Acest război este în cele din urmă o transcriere a rasismului biologic într-un rasism de stat.²⁵

În aceste condiții, clandestinitatea și implicit travesti-ul devin strategii de neocolit în lupta de rezistență anticomunistă. Dacă momentul travesti-ului este articulat simbolic de moartea sacrificială a lui Teodor Șuşman senior, adoptarea travesti-ului sub denumirea de Petrea Icoanei de către Teodor Șuşman-fiul aduce sau reactivează o altă încărcătură simbolică. Convertirea și travestirea partizanului, a luptătorului Teodor Șuşman-fiul în iconar – el face icoane pe care le vinde sătenilor în schimbul hranei sau a altor nevoi – urmează o traiectorie îndelung și frecvent străbătută, și anume, cea de la *violență* la *sacru*.

²³ Citat preluat din cuvântările și circularele autorităților laice și ecleziastice pe tema lotriei și publicate în V. Leu, *op. cit.*, pp. 61-95.

²⁴ B. Geremek, *op. cit.*, p. 141-142.

²⁵ M. Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, București, Univers, 2000, pp. 253-256.

Violența, crima, moartea sacrificială, toate din aceeași arie de semnificații, se convertesc într-o ipostază ce conotează sacrul, și anume, aceea de iconar, de om al credinței sau de asociat la actul sau ritualul credinței, al practicii sacrale. În egală măsură, meseria armelor înlocuită de meseria icoanelor, converge spre interșarjabilitate în orizontul simbolic, între violență (arme) și sacru (icoane). Travestirea lui Teodor Șuşman-fiul din luptător în iconar păstrează în același orizont simbolic remanenta unei transgresiuni, de la *cavaler* la *sfânt*, de la istorie la hagiografie, în condițiile în care relația cavaler-sfânt sau sfânt-cavaler este preeminentă “ca model cultural în Evul Mediu”.²⁶ Acest model cultural este recunoscut în formulări precum “militia Christi” și “militia saeculi”.²⁷

În datele aceleiași fundamentări medievale, creștine, a unui model social-cultural supus duratei lungi, trecerea de la luptător la iconar prin mecanismul travestirii semnifică și transferul dinspre centru spre periferie, dinspre ordinea socială medievală spre marginal, dinspre structura sau rânduiala socială “fondată pe repartitia sarcinilor între cei care se roagă, cei care fac războiul și cei care cultivă pământul”, spre profesiile marginale. Iconarii sunt “artiști creatori de imagini sfinte” și fac parte dintre meseriile considerate de Tertullian moralmente suspecte sau chiar inadmisibile, alături de meseriile de astrologi, de pedagogi și de comercianți. Ele erau “vilia officia”, meserii neînsemnate, de disprețuit.²⁸

Aceste antagonisme în plan etic între funcții și meserii consacrate și centrate de discursul creștin și cele marginalizate pot face trimiteri la zonele profunde ce țin de simbolica travesti-ului și de imaginația simbolică. Astfel, travesti-ul poate fi corelat cu funcția de eufemizare specifică imaginației simbolice, de “îmblânzire” sau de “domesticire” a realității, prin intermediul practicilor simbolice. Această funcție de *eufemizare* ce asumă antagonismul se realizează fie la nivelul antitezei, prin negație sau opoziție la ceea ce este real, fie ca antifrază²⁹, la nivelul discursului despre sine. Ambele aparțin unei retorici a disputei dintre *vizibil* și *invizibil*, dintre *diurn* și *nocturn*. Spațiul de existență al travesti-ului și al marginalului este unul al refugiului, al excentricității. Travestitul trăiește

²⁶ G. Paolo Caprettini, *op.cit.*, p. 19.

²⁷ F. Cardini, *Le guerrier et le chevalier*, în “*L'Homme Médiéval*”, Paris, Ed. du Seuil, 1984, p. 102 et sq.

²⁸ B. Geremek, *op.cit.*, p. 400.

²⁹ G. Durand, *Aventurile imaginii*, București, Nemira, 1999, pp. 108-110.

între un spațiu social, diurn, și unul clandestin, nocturn. El este un personaj tensionat de cele două spații. Există un spațiu al refugiului, reprezentat de pădure, deșert, de zone sălbatiche neexplorate, spre deosebire de un spațiu defrișat, asumat, civilizat. El trăiește într-un spațiu în care este relegat, deci în afara spațiului social, "comunitar".³⁰

Acest spațiu al relegațiilor este unul al neîncetatei migrări, deplasări, hăituirii, este un spațiu al "deteritorializării", al eternului vagant și nomad. El este opus spațiului social domesticit și etatizat. Între cele două spații este un antagonism și în ceea ce privește traiectoriile de mișcare, traseele parcurse de *vagant* și *marginal* și de cel care nu este un deșărat, ci este un *cetățean*. Traiectoria în primul caz este "itinerantă", care urmează calea apelor sau potecile stepelor sau ale pădurilor, fiind un traseu liber, neîngrădit. În cel de-al doilea caz, traiectoria este "iterativă", repetitivă, reproductivă, și aparține drumurilor fixate, regularizate, care duc întotdeauna "spre palat sau templu". Vagantul și nomadul, marginalul, nu cunoaște structuri, centru sau granițe, el trăiește conform pathosului, spre deosebire de omul comunității, cetății, cetățeanul, care este dominat de logos și mythos.³¹

Într-un astfel de spațiu se mișcă și luptătorul travestit Petrea Icoanei din mișcarea de rezistență anticomunistă din Munții Apuseni. Luptătorul anticomunist din munți este un "fugit" – în percepția populară a vremii de atunci (1948-1950) – care a părăsit spațiul social și trăiește un proces de "desocializare". Adoptarea travesti-ului exprimă tendința nemărturisită de "demarginalizare" temporală. Tensiunea *desocializare-demarginalizare* conferă particularitățile aferente clandestinității. Travestiul nu explică doar o tendință subînțeleasă de reinscriere socială a luptătorului comunist, ci ea face parte și din strategiile rezistenței și clandestinității.

În zona profundă și totodată punctuală a eticii creștine la care a subscris și Teodor Șuşman-fiul, ipostaza sau meseria de iconar în care s-a travestit și exersat poate semnifica și o *gestică expiatorie*, asumată personal față de violențele, omuciderea la care lupta armată l-au predispus să fie părtaş. Este așadar, un întreg angrenaj simbolic în care poate fi plasat și analizat personajul travestit Petrea Icoanei și care înscriează un eveniment

³⁰ B. Geremek, *op.cit.*, p. 388.

³¹ Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, apud S. Alexandrescu, *Nomadologia*, în "Dilema", an II, 1988, 5 martie.

istoric strict circumscris în timp și spațiu, cu personajele și actorii lui, în perspectiva duratei lungi.

Travestirea lui Teodor Șuşman-fiul în personajul Petrea Icoanei este, aşadar, provocată de un anumit accident sau eveniment, și anume, moartea sacrificială a tatălui, în condițiile în care, în calitate de lider succesor al grupului, trebuie să opereze în clandestinitate, să-și asigure supraviețuirea proprie și a grupului pe care îl conduce. În calitate de conducător al grupului de partizani, el preia întreaga zestre etică și socială a tatălui său și, în egală măsură, prestigiul părintelui său, pe care acesta și l-a construit de-a lungul biografiei.

Această preluare sau transfer de prestigiu presupune în mod firesc și asumarea ipostazei publice, de mare vizibilitate, a lui Teodor Șuşman senior în comunitățile și localitățile de moți din nordul Munților Apuseni. Această expunere atrage riscurile inerente determinate de faptul că partizanii erau căutați, urmăriți în permanență de aparatul de represiune comunist. Teodor Șuşman-fiul era, aşadar, supus unei constrângeri ineluctabile, provocate, pe de-o parte, de ereditatea prestigioasă și de mare vizibilitate a tatălui său, iar pe de-altă parte, de lider al unui grup urmărit de Securitate. Între prestigiul preluat ca report de la tatăl său și angajamentul său ca lider al partizanilor, el adoptă travesti-ul ca pendulare între licit și ilicit, între centru și marginal, între o identitate publică și una privată, anonimă. În esență, ele sunt reductibile la tensiunea dintre *prestigiu* și *travesti*.

Analiza și deconstrucția travesti-ului său, a personajului aparent misterios, Petrea Icoanei, se direcționează implicit spre sondarea originii travesti-ului, – dincolo de imperativele unei strategii a clandestinității – a presiunii prestigiului moștenit. În datele acelorași tensiuni și antagonisme subzistente și enunțate mai sus, se poate face o analiză a *fundamentării prestigioase a travesti-ului*.

Prestigiul se elaborează în relație cu tema onoarei și *onorabilității*. Această temă este completată în mod firesc de cea a *sociabilității*, întrucât ele se determină și se susțin reciproc. Ele pot fi puse în evidență în situații de criză, de comportament deviant și sunt reglate uneori prin acte de violență, implicit prin procese penale.³² În cazul travesti-ului lui Teodor Șuşman-fiul, tensiunea imanentă personajului Petrea Icoanei este, prin urmare, motivată și de dezechilibrul produs prin dispariția polului sociabilității din raportul

³² Cf. Y. Castan, *Honnêté et relations sociales en Languedoc. 1715-1780*, Paris, Plon, 1974.

menționat mai sus, ca urmare a opțiunii familiei sale de a duce o luptă armată clandestină împotriva comunismului. Fundamentarea socială a prestigiului și a onoarei pornește de la realitatea evidentă în comunitățile tradiționale, și anume, că în bună parte, ea este construită pe stimă.³³ Delictele civile sunt săvârșite în mare parte atunci când onoarea și stima sunt încălcate, întrucât onoarea familială nu a fost doar un element de fericire individuală, un bun discret și privat, ci, mai curând, ea este un patrimoniu de stimă, element fundamental al rangului social.³⁴

Comunismul a încălcat codul onoarei și al prestigiului social, în virtutea unei ideologii ce promova egalitarismul social, anularea ierarhiilor tradiționale, sociale și materiale, inversiunea normelor etice tradiționale, în favoarea urii de clasă și a vendetei extrase din fervorile lumpen-proletariatului. Din acest motiv, angajamentul luptei armate anticomuniste a familiei Șuşman comportă nu atât un conflict *politic*, ideologic, cât mai ales unul *etic*. În memoria colectivă, acest război cu comunismul se argumentează prin prestigiul deosebit al familiei: "... pentru că ei o fost o familie de elită, o familie mai deosebită și comunismul în ei o lovit". (Vasile Moldovan) Fundamentele prestigiului familiei Șuşman sunt detectabile în momente punctuale din biografia lui Teodor Șuşman-tatăl și în statutul socio-cultural al familiei.

În anul 1925, Teodor Șuşman împreună cu Amos Frâncu și cu Aurel Munteanu, protopopul ortodox de Huedin, se duc în audiență la regele Ferdinand I, pentru împrăștierea moșilor cu pădurile și pășunile ce aparținuseră marilor proprietari dinainte de 1918. Acest demers, precum și alte revendicări ale moșilor, pe care le-a susținut, l-au profilat în memoria colectivă ca o personalitate exemplară, cu un prestigiu neegalat: "... atunci Șuşman a mers la București și a vorbit pentru apărarea dreptului moșilor. A vorbit 45 de minute la Rege. Era un om foarte bun"; "... a fost într-adevăr, un om mare. I se zicea *Tatăl Munților* și *Tatăl Moșilor*... Pentru că numai Șuşman bătrânul a câștigat drepturile moșilor. A bătut cu pumnul în masa Regelui, de o căpătat drepturi pentru moși, să exploateze pădurile și s-aibă

³³ Cf. Yves Marie-Bercé, *Les aspects clandestines de deviances d'après des sources judiciaires aquitaines du XVII^e siècle*, în "Histoire et clandestinité...", pp. 89-96.

³⁴ M. Claverie, *L'honneur: une société de défis au XIX^e siècle*, în "Annales E.S.C." juillet-août, 1979.

libertatea să pască marginile drumurilor, când plecau cu carele prin țară, până spre Dobrogea”.³⁵

Teodor Șuşman-tatăl și-a dobândit prestigiul, așadar, în urma unor acțiuni punctuale, preluate și maximizate de memoria colectivă la nivelul unor adjectivări ce țin de mitologia tribunilor revoluției de la 1848 sau de “regalitatea” rurală a lui Horea. Se recombina în mentalul colectiv o memorialistică cultă, centrată de o pedagogie națională, ambele ce țin de domeniul livresc, paideic, cu percepția firească, în durată lungă, a personajelor providențiale.

Prestigiul lui Teodor Șuşman-tatăl se măsoară prin înalta cotă de sociabilitate la care este plasat fruntașul-tăran din Munții Apuseni. Componentele prestigiului său sunt de ordin *material, cultural, etic, social, concurențial*. Era “un mic industriaș și comerciant al lemnului”, având două gateri de tăiat cheresteaua, 7-8 hectare de pământ, un magazin comercial sătesc, livadă cu pomi fructiferi, 290 de familii de albine etc.³⁶ Prestigiul lui *cultural și intelectual* se concentrează pe “știința lui de carte” convertită în plan social într-o “autoritate a informației”.³⁷ El citește cărți, ascultă radioul, era bine informat cu ceea ce se întâmpla în “marea istorie”. Lecturile sale frecventau teme și domenii ce țineau de urgențele zilei, de pericolul comunist. Martorii care l-au cunoscut relatează în memoriile lor acest aspect care dimensionează mai exact profilul său cultural și deopotrivă, destinul său: “taică-meu nu putea suferi venirea comuniștilor la putere. Fiindcă el citise o carte, “Pustiul Roșu”, unde scrie toată situația Rusiei, de la Nicolae Împărat, cum i-o omorât copiii, cum l-o arestat... El zicea că asta îl așteaptă și pe el”³⁸; “... el nu i-a înghițit niciodată pe comuniști. El citea multe cărți. Și-o citit cărți care descriau cum era în Rusia și-o mai citit o carte de-aia, “Pustiul Roșu”. Și cum o citit mult, și-o dat seama că-i un pericol. Și mai spunea la câte un om cum îi cu comunismul”.³⁹

Acoperirea etică a prestigiului său se exprimă prin acțiuni și fapte puse în slujba comunității, în situații-limită sau de crize sociale și

³⁵ Cosmin Budeancă, Cornel Jurju, *Rezistența armată anticomunistă din zona Huedinului: grupul Șuşman*, în A.I.O., III, Cluj-Napoca, 2002, p. 264.

³⁶ *Ibidem*, pp. 216-217.

³⁷ A. Țentea, *Aspecte de viață cotidiană în grupurile de rezistență din zona Huedin*, I, în A.I.O., IV, Cluj-Napoca, 2003, p. 122.

³⁸ C. Budeancă, C. Jurju, *op.cit.*, p. 216.

³⁹ A. Țentea, *op.cit.*, p. 121.

economice, apărute în comunitatea din care făcea parte. În timpul războiului, Teodor Șuşman a adus alimente pentru cei din Răchițele, întrucât localitatea era izolată, greu accesibilă, plasată într-un "no man's land", la granița dintre România și teritoriul din Nord-Vest, ocupat de Ungaria horthistă: "Și când a fost Ardealul cedat la unguri, noi am fost ocupați de români, nu de unguri, granița a fost la Călata. Șuşman aducea la Câmpeni cereale. Mergea până-n Regat. Nu știu pe unde mergea și aducea grâu la Câmpeni și mergeam noi cu carele... Banul lui o adus mâncare, că aici murea lumea de foame. El o mârș și s-o trudit și o adus de la Câmpeni cereale, peste munții ăștia, iarna. Aducea bucate pe banii lui și cu sacii lui. Că nu lăsa lumea să moară de foame aici. Și dădea la lume și iată că toți dup-ai-a s-o-ntors. I-o luat viața".⁴⁰

În perimetrul componente etice a prestigiului său, se pot situa și intervențiile sale pentru reglarea unor deviații comportamentale în comunitatea din care făcea parte: "toți din jurul satului, când auzeau de Șuşman, aveau un respect. Duminica, lumea se ducea la Cercul Satului. Oamenii nu știau să-și păstreze ceea ce câștigau, se duceau și-și beau toți banii la cârciuma din sat, erau risipitori. Copiii în sat umblau goi, dezbrăcați, flămânzi. Odată, tata a început să facă o manifestație împotriva celor ce beau și căuta să-i convingă. Până la urmă, veneau și femeile să bea. Tata le-a spus: *Dacă vă mai văd încă o dată aici la cârciumă, să știți că cu mine aveți de-a face. Și-atunci femeile fugeau, le era frică să mai vină*". (Traian Șuşman)

Aceste implicări ale sale în reglarea normelor sociale mărturisesc un caracter puternic și autoritar, care, retrospectiv, dau măsura semnificației elitei rurale din perioada interbelică, a ierarhiilor și autorităților ordonatoare din comunitățile tradiționale. Pe de-a-ntregul, ele pun în evidență puterea și prestigiul modelelor umane din lumea rurală românească, implicate în reglarea deficiențelor și deviațiilor sociale, și-n consecință, etalează stringența elitelor în aceste comunități.

Resemnificarea poziției și a rolului elitelor în lumea rurală, prilejuită de reconstituirea mișcării de rezistență anticomunistă în care această clită s-a angajat, o situează ineluctabil în avanposturile conștiinței de sine a lumii rurale. Absența acestei elite, anularea ei de către comunismul egalizator, creează un deficit social și de sociabilitate cu consecințe de lungă durată. Lumea rurală din perioada comunistă, lipsită de

⁴⁰ C. Budeancă, C. Jurju, *op.cit.*, p. 218.

elitele poziționate în organicitatea alcătuirii comunitare, este livrată unui tip de control ce substituie reglarea și autoreglajele etice ce sunt structurate pe valorile tradiționale și gestionate de autoritățile morale și de prestigiu, cu constrângerile și opresiunea puternic ideologizată de o doctrină politică eminentamente alogenă.

Componenta socială a prestigiului său este consolidată de funcția de primar al comunei Răchițele, pe care a deținut-o în nenumărate rânduri, fără a fi înscris în vreun partid politic interbelic. El a fost primar între 1922-1928, 1930-1934 și 1939-1945. Această poziție preeminentă în lumea satului este validată de un context concurențial sau competitiv, în care familia Șuşman se afla în raport cu alte familii din Răchițele. În arrièr-planul competiției câştigate de Șuşman s-au germinat invidii, rivalități ce țin de constantele vieții interne, comunitare. Una dintre aceste familii rivale era cea a lui Suci Pașca, ce încerca să-și dobândească poziția de lider prin pactul pe care l-a realizat cu puterea comunistă, pact îndreptat împotriva Șuşmanilor. Suci Pașca devine primar cu sprijinul comuniștilor în 1945: "Suci Pașca a fost toată nenorocirea familiei noastre"; "Acesta începe prin a-l raporta pe Șuşman Teodor și pe fiii săi, Șuşman Teodor junior, Șuşman Traian, Șuşman Visalon, ca uneltitori contra ordinii sociale în stat. Raportează fapte adevărate și neadevărate despre Șuşman".⁴¹

În reconstituirea prestigiului lui Teodor Șuşman senior se pot repera și aspecte ce țin de evenimente care relansează discuția asupra raportului istorie-memorie. Prestigiul lui Teodor Șuşman nu poate ieși dintr-o istorie trăită și relatată, "post hominem memoriam". El rămâne, încă pentru un anumit timp, un subiect al memoriei rezistenței, și după evenimentul căderii comuniștilor. Prestigiul său nu este alocat încă istoriei, ci el rămâne "post acta", supus unei definiri și redefiniri din perimetrul istoriei trăite.

Jertfa lui Teodor Șuşman senior îl poziționează pe acesta într-o singularitate exemplară, și deopotrivă, resentimentară. Resentimentul este declanșat de represiunile asupra comunității, datorită colaborării sau complicității acesteia cu eroul luptei anticomuniste, precum și de cei care nu au fost de partea lui în lupta de rezistență: "și acuma, cu necazurile astea, câte s-au întâmplat... și câți copii o rămas pe drumuri plângând, cât o fost arestați și schingiuiți și bătuti. Vă dați seama. Eu vă povestesc c-o fost aicea la mine Șuşman Traian și Suci Todor și-o venit un cetățean de-aicea

⁴¹ *Ibidem*, p. 219.

și zice: *Domnule, dumneata nu mai ai ce căuta în Răchițele. Tatăl meu o făcut șapte ani de închisoare pentru părinții voștri și-o venit nebuni din pușcărie. O venit nebuni și-o murit;*” “era, după mine, un om iresponsabil, ai cărui urmași pozează azi în victime ale comunismului... Un om fără milă și-și vedea numa’ interesul lui... Deci ăsta o fugit nu numai pentru că o vrut să facă pe anticomunistul, așa, o fugit din niște motive personale”.⁴²

Dacă marea istorie și-a elaborat încheierile sale privind eșecul comunismului în decembrie 1989, memoria participanților și martorilor la mișcarea de rezistență condusă de Teodor Șuşman lasă deschis dosarul prestigiului și al exemplarității acestui luptător. În cazul de față, memoria rămâne în urma istoriei. Teodor Șuşman este, însă, un personaj-simbol al rezistenței anticomuniste, cu un dosar ce se-nscrie în datele și constanțele martirajului dintotdeauna, al *sacrificiului nerecunoscut* și al *posterității nerecunoscătoare*.

Memoria are libertatea de a opera clasări și reclasări asupra evenimentelor trăite. Din acest motiv, Teodor Șuşman senior, ca erou și ca personificare a prestigiului într-o lume nu de mult dispărută, nu s-a consumat încă, nu se află plasat într-o istorie arhivată, ci încă într-o memorie colectivă vie. Prestigiul său este încă unul destul de puternic, pentru că el și astăzi *tensionează etic* conștiința colectivă. Încheierile din marea istorie nu au reușit să impună și încheierile etice aferente ce urmau să fie asumate de conștiința colectivă. Tocmai de aceea, un erou este singur prin singularitatea destinului său sacrificial, pus în slujba unei comunități și solidarități cu semenii săi. Această excepționalitate etică îl singularizează. Eroii post-mortem nu pot fi, din acest motiv, în majoritatea cazurilor, decât niște solitari impopulari.

Din perspectivă simbolică, travestirea în iconar a lui Teodor Șuşman junior a derulat un set de semnificații prezentate mai sus. Din perspectivă fenomenologică, travesti-ul nu a fost altceva decât ecranarea sau ocultarea aparentă și momentană a unui model uman prestigios, a unui tip uman care a constituit un pericol real pentru comunism⁴³. Evacuarea din istorie a unui tip sau model uman și împingerea lui într-o ipostază travestită nu s-a petrecut, însă, și la nivelul memoriei. Istoria ca derulare cronologică nu a putut epuiza sau consuma un trecut și personaje care nu “au trecut”, nu au dispărut, existând încă, în proximitatea lor temporală, martori și participanți, marcați încă de teroarea și opresiunea comunistă din deceniile

⁴² A. Țentea, *op.cit.*, pp.125-135.

⁴³ C. Budeancă, C. Jurju, *op.cit.*, pp. 217-218.

trecute. Dacă “marea istorie” s-a *eliberat* odată cu căderea comunismului, psihologia individuală și colectivă sunt, pe alocuri, *maladive*, iar memoria, într-o oarecare măsură, *captivă*. Dinspre această direcție interpretativă, *travesti-ul a fost unul colectiv*, a fost un fenomen social detectabil în perimetrul cotidianității: a nu spune ceea ce simți că trebuie spus, a nu te arăta în atitudini firești, a avea un comportament oportunist. Retranșarea unei identități publice pierdute sau amenințate de comunism, în travesti, asumă întreaga comunitate, este o sinecdocă prezentă atât în discursul totalitar, cât și în acela al replicii sale, rezistența și clandestinitatea.

Travestirea lui Teodor Șuşman junior în personajul Petrea Icoanei este reținută de memoria colectivă în secvențe și ipostaze de mare diversitate. Presiunea clandestinității declanșează replici și manifestări ale travesti-ului care compun o anumită *fiziologie a travestirii* și asamblează o adevărată dramatizare a materialului narativ memorialistic.

Travestitul Petrea Icoanelor se livrează preferențial vizibilității publice. El se întâlnește doar cu fideliu cauzei rezistenței în munți sau cu cei care nu pot intui travesti-ul sau cei care nu au făcut o relație între travestit și persoana reală. Apariția travestitului în narațiunile martorilor sau introducerea lui în percepția comunității, face trimitere indirect la un *travesti vestimentar*. Este știut faptul că îmbrăcăminte este aspectul elementar sau cel mai la-ndemâna oricărui travestit. Travesti-ul vestimentar este dublat de unul ocupațional, profesional; Teodor Șuşman junior confecționa icoane pe care le dădea în schimbul hainelor. Se suprapune în această situație un nivel reprezentat de travesti-ul aparent, vestimentar, cu unul simbolic, cel de iconar. Asocierea celor două exprimări ale travesti-ului devine un reper narativ relevant în relatările și mărturiile despre Petrea Icoanei: “eu propriu-zis nu i-am cunoscut... o vinit pe-aici, i-am cusut o haină... la unul dintre ei, la unu’, Șuşman, eu așa știam... Petrea Icoanelor, nu l-am știut eu. Todor Șuşman ăla zicea că-i Petre. Și i-am cusut o haină pentru icoanele sale. Eu fără să știu că el e fugar... în persoană i-am întâlnit, i-am cunoscut, poate cu vreo patru-cinci ani înainte... Petrea venca pe-aici, stătea în casă”. (Gheorghe Pașcalău)

De la relatarea unui travesti situațional și anecdotic se face trecerea, printr-un pasaj de reflexivitate în mărturiile orale, la un *travesti istoric* sau la extensia istorică a acestui travesti individual. În percepția martorilor, acest travesti este echivalat cu răsturnarea valorilor și ierarhiilor în comunitățile tradiționale : “eu am aflat mai târziu că tată-său a fost Șuşman ăla... a fost un om bogat, a avut nu știu eu câte joagăre d-astea de

apă, de tăia scândură. Da' știți dumneavoastră că comuniștii o vrut să fie sărac toată lumea. Si pe urmă, ei numai să împartă. C-așa a fost programul lor. Adică dacă un om a muncit și o avut, ăla o fost chiabur. Și l-o dus la canal, adică l-o îndepărtat de sat pe orice cale". (Gheorghe Pașcalău)

Acest pasaj reflexiv delimitează câteva interpretări ce țin de acest sui generis travesti impus de comuniști unei societăți tradiționale în care munca și agoniseala erau valori înalte. În egală măsură, în extensia istorică a travesti-ului lui Teodor Șuşman junior sunt puse-n evidență antagonismele și eşafodajul contradicțional pe care-l inducea ideologia comunistă în lumea românească tradițională. Teodor Șuşman senior este un anti-personaj în proiectul uman elaborat de ideologia comunistă. El este un personaj individual care se opune unui personaj colectivist, prin statut material: individ ("bogat", "omu' care-a muncit") versus personajul colectivist ("să fie sărac toată lumea"). Acest antagonism derulează în plan secundar și alte contradicții care au dinamizat alcătuirile tradiționale ale societății românești: a munci versus a împărți, sat versus canal, apropiere versus depărtare. Din această perspectivă interpretativă, generic, travesti-ul este o reacție, o *formă de rezistență la comunism*. Library Cluj

Un loc aparte în fiziologia travesti-ului îl ocupă *traiectoriile travestitului*. El parcurge un traseu specific vaganților, deșăraților, drumuri și locuri izolate, departe de locurile frecventate, de centru, dar fără să-și trădeze comportamentul, că s-ar ascunde: "foarte des, venea în sat. Aici satul era un pic mai izolat, mai la munte, și venea foarte des. Ea aici ziua la amiază venea. Aici mă gândesc că numai acolo (în Traniș, unde a fost și prins – n.n.), la finu' ăla (Florea Romulus – n.n.). Ăla sta acolo, era izolat. De la școală se vede acolo unde-i. Nu mai este acolo nimeni, numai un mic gărduleț. Acolo nu era bătător la ochi". (Gheorghe Pașcalău) În regulile travesti-ului din condițiile clandestinității, Petrea Icoanei se deplasa solitar, *anturajul travestitului* era pe cât posibil foarte restrâns, rareori el fiind văzut împreună cu fratele său: "nu venea însoțit de fratele său, Visalon... Numai o singură dată a venit aici cu frate-său. O spus că-i un prieten din Călățele. Și nu am putut bănui deloc. Că era ziuă la amiază". (Gheorghe Pașcalău)

Este de remarcat *calitatea desăvârșită a travesti-ului*, în sensul că prin comportamentul, gestică, expresiile sale, nu își trăda ipostaza sa de fugar care se ascunde sub o altă identitate: "eu, ca să fiu sincer, nu mi-am dat seama niciodată că el îi fugar. După comportament, după cum... nu era ca să se uite pe geam, să se ascundă. Doar unu' care-i fugar se uită ori nu când lătra câinele. Nu era... Nu vedeam nimic deosebit la el". (Gheorghe Pașcalău)

La desăvârșirea calității de travestit se poate asocia și faptul că Petrea Icoanei se adaptează perfect unui destin de rătăcitor, nelegat de nici un loc sau spațiu, fapt ce i-ar fi vulnerabilizat travesti-ul. Este știut faptul că rătăcitorul, travestitul, nu are loc, *travesti-ul este o atopie*. El nu are o biografie bine conturată și nici bine comunicată, el fiind de nicăieri și de niciunde. Neavând locul lui, nu are nici timpul lui, deci nu are biografie: "Ei, Toader ăla, îi spunea Petrea, c-așa-l știam și noi, zicea și el că o făcut ceva școală și îi tot pe drumuri, și... *Uite, umblu și pictez!* și că stă în calea țării și că omu'... asta era". (Gheorghe Pașcalău)

"*A sta în calea țării*" este expresia fără echivoc a rătăcitorului, a anonimului care trăiește pe drumuri și care, prin urmare, se sustrage oricăror definiri și delimitări. Travesti-ul, în acest caz, este mai mult decât o identitate ascunsă, este una suprapersonală și imponderabilă.

Din *anecdotică travesti-ului* nu lipsesc pasaje care transmit întâmplări extrase din zona miraculosului. Travestiți celebri, lotri și partizani în munți, precum cei din Banat, ca Petru Mantu, travestit în femeie sau Sfarloagă, travestit în milițian, reușesc salvări și acțiuni ce au uimit și au alocat prin releul legendar, material narativ povestirilor miraculoase. Această anecdotică ce asumă miraculosul este clădită ca un-adstrat pentru un epos popular circumscris mitoteologiei române și care se exprimă la nivelul legendelor despre haiducii viteji, cu "implicații istorice reale sau numai istoriate". Astfel, haiducul Miul Cobiul, travestit în cioban, îl învinge prin viclenie și forță pe Ștefan Vodă, cel care-i pusese gând de moarte; haiducul Vâlcan, travestit în călugăr, se remarcă prin vitejia în lupta împotriva ienicerilor.⁴⁴

Teodor Șușman junior sau Petrea Icoanei nu este lipsit de astfel de-ntâmplări care au rămas imprimare în memoria individuală și colectivă: "o venit aici, de ei tot s-a ascuns. Până mai târziu, io m-am tot gândit că cum tot vin pe-aici, că a spus... că-l cheamă Colea Petru. Și-o arătat buletinul. Și-aici am fost cu ei și-am băut odată cu șeful de post. O venit ăla. Da' n-a știut nimeni cine-i". (Florea T. Ioan)

Petrea Icoanei s-a manifestat în cadrul unor *complicități ale travesti-ului*, implicite, altele mărturisite. Din prima categorie se detașează o complicitate colectivă care a protejat mutual pe luptătorul anticomunist: "oamenii din sat nu discutau despre el... numa' unu' care-a fost în vale zicea așa că vorbea așa, că el cam urmărește, unul Achimaș Aurel. O avut el și-un

⁴⁴ R. Vulcănescu, *op.cit.*, pp. 592-598.

frate pe la Securitate în Huedin... Zicea că el cam urmărește, dar nu oamenii de-aici, nu, chiar pe urmă am aflat c-o știut mulți de-aicea. Dar n-o scos nimeni un cuvânt”. (Pașcalău Gheorghe) În cel de-al doilea caz, al complicității explicite și individuale, se constată că travesti-ul a fost întreținut și reprodus cu sprijinul unor cetățeni. Astfel, Leontina Moldovan din Brăișor, care i-a adăpostit cinci ani pe frații Șușman, relatează: “cât timp au stat la noi, stăteau, se odihneau, și-ntr-un timp oarecare, ne-am dus la Cluj și le-am adus vopsele. Uitați-vă, icoanele (trei icoane, n.n.), îs făcute de Todor. În casă, în camera aia, le picta și apoi le punea pe poliță să se usuze. Io m-am dus la Cluj, am cumpărat vopsele, am luat sticlă. O făcut rame la icoane. Astea-s lucruri făcute de mâna lor, în timpul cât au stat aici. Și se ducea noaptea de-aici la Traniș, cu icoane, și zicea că-i Petrea de la Călățele. Și ducea și le vindea și făcea bani. Și mai stătea o zi la pădure, să-l mai bată soarele, să nu fie bătător la ochi, că aici stătea numai ascuns, și era alb, că nu-l bătea soarele. Ei mai mergeau pe la Mărgău, pe la cunoscuți, și mai aduceau mâncare. Odată a adus două putine de brânză... Mai citeau o carte, mai aruncau gunoi din poiată”. (Leontina Moldovan)

Un aspect deosebit și-n egală măsură, relevant pentru prezervarea în condiții de clandestinitate, este cel legat de *refugiul travesti-ului în povestire*. Teodor Șușman fiul iese din autoreferențialitate și se plasează în mecanismul narativ al stilului indirect și astfel povestește tragedia propriei familii. Se petrece, așadar, o decențrare a calității de actor în cea de narator, o depoziționare din actor al întâmplării, în povestitor. Această denegare sau deflectare autobiografică și auctorială se poate motiva prin pericolul deconspirării sale ca fiu al lui Teodor Șușman senior. Acest refugiu al travestitului în povestire este relatat cu uimire în interviurile martorilor: “Acum iertați-mă că vreau să vă spun un lucru. Când venea Petrea ăla pe-aici, el ne povestea de Șușman, cum o fost prins, cum o fost împușcat și băgat... îngropat într-o râpă. Da’ noi, eu nu știam propriu-zis... da’ vedeți că până la urmă, să se dovedească c-o fost tată-său, chiar tata lui”; “da, era glumeț Petrea, și cum glumea și spunea bancuri... eu numai tăt de-aceea-mi era, după ce-am aflat, știi, cum de el spunea despre tată-său. El zicea c-așa, el râdea că bine-o făcut că l-o îngropat într-o râpă... Cum Dumnezeu el spunea despre tată-său așa ceva și n-avea curaj. Probabil se gândea că să demască el pe el”.⁴⁵

⁴⁵ A. Țentea, *op.cit.*, pp. 151-152.

Această extindere a travesti-ului și în zona discursului relevă complicitatea și dificultatea travesti-ului, în condițiile în care el se putea tranșa ireductibil în orice moment, între viață și moarte. Detașarea prin povestire de biografia personală și familială îi atrage, însă, sub imperiul unei duble coincidențe, mai întâi o moarte petrecută în condiții similare cu ale tatălui său, și anume într-o șură (tatăl s-a sinucis într-o șură, iar fiii s-au sinucis și-apoi au fost arși într-o altă șură din localitatea Traniș, în 1951).

Detașarea prin povestire de moartea tragică a tatălui său nu a fost suficientă pentru a se salva, ci el a sfârșit implacabil în aceleași condiții și în același spațiu ca și tatăl său. Șura devine în acest caz un *loc recurent sacrificial*. Ea este un spațiu din proximitatea casei, un spațiu domestic în egală măsură, un loc de adăpost și refugiu pentru cei fugari. Ea este un spațiu incontrollabil mai ales noaptea, iar prin plasamentul ei în zona gospodăriei, este o construcția vulnerabilă în fața focului, este frecvent supusă igniției. "A da foc șurii" este de multe ori un act de răzbunare între familii care se dușmănesc, întrucât aici se adăpostesc recoltele, bucatele etc. Incontrollabilă și vulnerabilă, șura este un spațiu de transfer de la licit la ilicit sau al întâlnirii dintre licit și ilicit, dintre diurn și nocturn. Alte întâmplări din spațiul șurii care să producă povestiri pe măsură (de exemplu, învățătorul partizan antibolșevic Luță Popescu din zona Mehedinți a fost capturat într-o șură din comuna Ponoarele, apoi condamnat și executat), în care realitatea să coexiste cu ficțiunea, urmează să fie descoperite, astfel încât s-ar putea plasa și acest spațiu în repertoriul locurilor mitonime. Cert este că moartea, de două ori sacrificială, a membrilor familiei Șuşman, petrecută în șură, pusă sub semnul coincidenței, poate reclama o ponderare mitologică.

Cea de-a doua coincidență care poate fi surprinsă în cazul travesti-ului lui Teodor Șuşman junior, este aceea conferită de faptul sau întâmplarea că *sfârșitul travesti-ului se face prin travesti*. Petrea Icoanei, ca travesti al lui Teodor Șuşman junior, își găsește moartea ca urmare a unei delațiuni făcute de un securist travestit în țigan: "În Traniș s-a tras o zi întreagă. O fost pârâți. Ei vorbeau cu o nevastă din Brăișor. Asta o avut ceva neamuri acolo și i-o dus acolo. S-o îmbrăcat un securist de prin Huedin, s-o făcut țigan și ea l-a lăsat să doarmă la ea. Și cred că noaptea o vinit și Șuşmanii acolo. Și o zis: *De ce l-ai lăsat pe țiganu' ăsta aici?* El a doua zi s-o dus la Huedin, o venit și-o arestat-o pe nevastă și apoi o spus ea că unde-s".⁴⁶

⁴⁶ C. Budeancă, C. Jurju, *op.cit.*, p. 262-263.

Mișcarea de rezistență anticomunistă din munții României, pe lângă dimensiunile și particularitățile unui fenomen istoric, comportă o serie de semnificații, care, recuperate pe calea oralității și a memoriei colective, transpun secvențe de viață trăită în *condiții excepționale*, și care recompun la nivelul unei mari și anonime povestiri, o istorie rețrăită și un trecut redescoperit și prezentificat.

Lista martorilor:

1. Ioan Florea - s-a născut în 9 ianuarie 1935 în localitatea Traniș, jud. Cluj. A fost arestat în anul 1958 pentru legăturile pe care le-a avut cu grupul "Șușman".
2. Lucreția Jurj - s-a născut în 2 octombrie 1928 în satul Scărișoara Nouă județul Satu Mare. A fugit în munți în 1950 împreună cu soțul său Mihai Jurj. A fost prinsă în 1954 și condamnată la muncă silnică pe viață și a fost eliberată în 1964.
3. Leontina Moldovan - s-a născut în 22 august 1931, localitatea Brăișor, jud. Cluj. La părinții ei au stat ascunși frații Visalon și Teodor Șușman timp de cinci ani (1952-1957). A fost arestată în 1958, împreună cu tatăl ei.
4. Gheorghe Pașcalău – s-a născut în 28 iulie 1924, localitatea Traniș, jud. Cluj. A fost arestat în februarie 1958 pentru colaborare cu frații Șușman și a fost condamnat la 10 ani de închisoare.
5. Traian Șușman – s-a născut la 1 decembrie 1925. Fiul lui Teodor Șușman, a plecat pe munte împreună cu tatăl și frații săi în august 1948 și a fost arestat în decembrie. După eliberare a avut domiciliu obligatoriu. Nu s-a mai întors în Răchitele decât după 1990. În prezent locuiește la Iași.

PETREA ICOANEI. UNDERCOVER AND CLANDESTINITY DURING THE ANTICOMMUNIST RESISTANCE MOVEMENT

This study presents the way Teodor Susman takes over the group's leadership after his father's death, and builds himself a false identity, designed to ensure his survival as a clandestine. Using his talent in painting icons, he uses the name of Petrea Icoanei (Peter of the Icon). Under this identity he travels around localities that neighbour his village, succeeding in maintaining communication with people who agreed to help them.

Based on oral testimonies, this study presents the image the outlaws had within the community and also shows how Teodor Susman's undercover identity was perceived and understood, as a gesture of resistance against communism.