

**JÚLIO
DELMANTO**

**HISTÓRIA
SOCIAL
DO LSD
NO BRASIL**

**OS PRIMEIROS
USOS MEDICINAIS
E O COMEÇO
DA REPRESSÃO**

ao gordão, meu pai, que virou lágrima.
à minha mãe diletta e ao meu irmão ivan,
que ficaram aqui comigo.
à juliana paula, com todos os brindes, sempre.

I'm gonna talk that freedom talk
Let me see you walk that freedom walk
— The Wailers, “Freedom Time”

Introdução

CAPÍTULO 1

A contracultura nos Estados Unidos

Os Sixties

Anarquistas místicos: os beats e as drogas

Ainda os Sixties: Vietnã, rebeliões estudantis e por direitos civis

A revolta dos não oprimidos: marcos iniciais da contracultura

Veículo para a consciência cósmica: drogas e contracultura

LSD, a pedra filosofal

Kesey e Leary

CAPÍTULO 2

A contracultura no Brasil

O avesso da modernização

Luiz Carlos Maciel, o guru

Os beats paulistanos

Drogas e Tropicália

Swinging London

CAPÍTULO 3

O LSD no Brasil

Primeiros trabalhos acadêmicos

Murilo Pereira Gomes: entender nosso papel na peça da vida

Cesário Morey Hossri: da parapsicologia à caça de diamantes

Jamil Haddad: desdobrar e tresdobrar a personalidade

O começo da cobertura midiática

CAPÍTULO 4

O primeiro
processo judicial
por tráfico de
LSd no Brasil

“O declarante sentiu amor por todas as pessoas”

Repercussões do caso na imprensa

“Grã-finos tomavam LSD na ‘Festa do Embalo’”

Depoimentos dos réus em juízo

“A polícia queria entrar na onda e ela mesma traficar”

Outras estratégias das defesas

A sentença

Antonio Peticov: “o papa do LSD”

Osmar Ludovico da Silva: traficante, hippie, pastor

Barry John Holohan: “Um dia vou matar Antonio Peticov”

Considerações

finais

referências

Sobre O autor

INTRODUÇÃO

Me perguntava como se fundamenta uma vida. Com quais pequenos dados e grandes decisões vai se traçando esse retrato que será o que restará desses anos? Homens e mulheres pensam no contorno da própria biografia quando tomam certas decisões ou escolhem determinado caminho? Ou a vida apenas acontece, os fatos se tornam história quando já são história, quando não há muito que se possa mudar, exceto como se relata? Me perguntava: quem fundamenta cada vida? Me pergunto sem saber a resposta, sem saber se a resposta me serve para algo: sem respostas.

— MARTÍN CAPARRÓS (2014, p. 40)¹

Osmar Ludovico da Silva era um jovem de classe média, morador do bairro da Pompeia, em São Paulo, quando decidiu botar “o pé na estrada”, segundo suas palavras: mudou-se para a Europa antes do golpe de 1964, viveu em diversos países e se aproximou das formas de agir e pensar que compunham a nascente contracultura dos anos 1960 e 1970. Envolvido com o comércio de haxixe para se sustentar, teria se tornado intermediário de um traficante libanês e, depois, tentado buscar direto na fonte, em Beirute, para vender na Dinamarca, onde vivia. Foi detido em 1968 com treze quilos de haxixe escondidos no painel do carro e passou um ano preso, alternando entre penitenciária comum e uma espécie de manicômio judicial. Superlotação, torturas. Lá, Osmar conheceu Barry John Holohan — australiano de rígida criação católica, sócio de cassino em Londres e que, posteriormente, se descreveu como alguém que entrou para o tráfico mais em busca de aventuras do que de dinheiro —, preso pelo mesmo motivo. Quando soltos, Barry foi para a Califórnia, Osmar voltou para São Paulo. Os dois tinham um plano em vista: vender LSD no Brasil para comprar cocaína, que seria vendida na Europa.

Para isso, Barry contava com um aliado, John Emery, um misterioso inglês de cerca de cinquenta anos, distante do perfil *hippie* da maioria dos outros envolvidos. Juntos, vieram ao Brasil e encontraram Osmar, que os apresentou ao artista plástico Antonio Peticov, na época com 23 anos, “agitador cultural” da cena *hippie* que despertava na cidade de São Paulo. Peticov passou a distribuir os comprimidos importados da Califórnia entre amigos do meio intelectual e artístico: pelo preço cobrado e pelo perfil de alguns dos supostos compradores identificados, infere-se que eram os filhos da elite paulistana os que começavam a se encantar com o potencial do ácido lisérgico e da contracultura em geral. Isso aconteceu entre dezembro de 1969 e janeiro de 1970, momento em que a ditadura militar estava em sua etapa mais brutal, depois de aprovado o famigerado Ato Institucional nº 5 (AI-5), e no qual o Brasil tinha a mais dura lei de drogas de sua história, que punia com as mesmas penas usuários, traficantes e até quem supostamente fizesse apologia às drogas.

Na tarde de 28 de janeiro de 1970, Antonio Peticov saiu de uma consulta no dentista e voltou para seu apartamento no centro de São Paulo, onde dois amigos o esperavam. Pouco depois, recebeu a “visita” do policial civil Angelino Moliterno, conhecido como Russinho e integrante do Esquadrão da Morte, que o prendeu por posse e tráfico de LSD, levando inclusive os outros dois rapazes ali presentes como testemunhas — o que naquele tempo também podia significar uns dias no xadrez. A partir daí, há várias versões sobre o que aconteceu, mas o certo é que, com esse flagrante, iniciava-se o primeiro processo judicial por tráfico de LSD do Brasil.

Ao saber da prisão de Peticov, Osmar teria se escondido em um sítio com Domingos Proietti. Antes, incumbira José Gaspar Vaz Ribeiro, que já fazia parte dos planos desse pioneiro e mal articulado grupo de traficantes de LSD, de buscar Barry no hotel em que estava hospedado, no centro de São Paulo, e levá-lo até a rodoviária para que ele partisse para o Rio de Janeiro, evitando uma prisão que eles consideravam improvável. No caminho, José Gaspar encontrou um amigo da Pompeia, Gibrail D’Ávila Júnior, que possuía um carro e para quem pediu carona. Ao chegarem ao hotel para buscar Barry, foram cercados pela polícia e detidos. Em outra diligência, também caíram Domingos e Osmar.

Depois dessa prisão, muita coisa aconteceu com as sete pessoas citadas, os primeiros réus processados e condenados por tráfico de LSD no país, em um caso que revela muito do funcionamento judicial e policial daquele momento, atravessado por arbitrariedade e tortura — algo que infelizmente mudou mais de roupagem do que de conteúdo nos dias atuais. E não só: o percurso de cada um deles, de diferentes formas e em distintos níveis, também se entrelaça com outros acontecimentos que, juntos, formam um pouco do que foi a relação entre drogas e contracultura para toda uma geração, dando início à história social do consumo de LSD no Brasil e da repressão a essa prática.

Das páginas do processo e dos jornais da época, bem como dos relatos de alguns envolvidos, emerge uma série de personagens, fatos e polêmicas: o delegado que começou a investigação porque leu nos jornais que o FBI, a polícia federal estadunidense, estava no Brasil procurando LSD; o investigador psicopata, membro de um grupo de extermínio controlador do mercado de cocaína da cidade, que mudou seu depoimento mediante suborno; o juiz que se preocupa com “a mocidade” e defende nos autos os valores familiares e a virgindade feminina; o artista traficante e *hippie* que, na prisão, não largava a Bíblia, que divide opiniões sobre ter entregado os amigos e que, em muito menos tempo do que se poderia imaginar, foi do presídio do Carandiru a um show do Jimi Hendrix, com um casamento anulado no meio; os testemunhos que o defendem e os que o entregam; o misterioso inglês financiador da operação que nunca foi visto, muito menos pego; os traficantes internacionais *hippies* que, uma vez na cadeia, se converteram e mudaram de vida; a discussão sobre o potencial do ácido lisérgico de causar dependência ou não, e sobre a pertinência de sua proibição; a tortura como principal — e talvez único — método de investigação, acareação e construção de provas; a mídia e suas informações conflitantes, estereotipadas e, muitas vezes, aleatórias.

Essas são algumas das histórias e temas que envolvem minha principal fonte, o processo judicial que encontrei após descobrir que o juiz Geraldo Gomes, responsável pelo julgamento do caso, havia publicado um livro sobre o assunto (Gomes, 1972). Quando comprei um exemplar da obra, não imaginava que fosse constituído de partes da sentença — o que já seria útil para minha pesquisa —, muito menos que nele acharia o número do

processo. Mesmo com esse número, desconhecia que os autos estavam disponíveis para consulta nos arquivos do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo, com suas mais de mil páginas, provavelmente não examinadas por ninguém havia décadas. Ao encarar essa montanha de papel, surpreendi-me com a enorme quantidade de detalhes, contradições, omissões: de histórias, de História. Ao buscar mais sobre os personagens e sobre o caso, também não esperava encontrar tanto material, nem que se tratasse de gente tão fascinante, como são todas as vidas bem documentadas. Não fazia ideia de que encontraria tanta informação na imprensa da época, nem de que, além do livro de Geraldo Gomes, um dos réus também havia publicado, nos Estados Unidos, um livro sobre o caso (Holohan, 1980). Tampouco poderia supor que dois dos réus tinham se convertido ao cristianismo por obra de um amigo do pai daquele que, supostamente, foi o responsável por suas prisões.

A convicção da importância do processo judicial crescia durante a pesquisa que deu origem a este livro,² à medida que descobria novas fontes. Com o tempo, o que seria uma das principais histórias abordadas neste trabalho tornou-se a principal, tal a diversidade de materiais encontrados: o livro do juiz Geraldo Gomes levou-me ao processo e trouxe as vozes de réus, testemunhas, peritos, juiz, delegado, promotor e até da mídia; sabendo quem eram os réus e a data das prisões, encontrei diversas reportagens publicadas em veículos de imprensa da época e busquei prontuários no arquivo das polícias políticas da ditadura, além de ter conseguido entrevistar dois dos réus e mais uma pessoa envolvida indiretamente com o processo. Um dos entrevistados compartilhou reportagens guardadas e ainda me indicou o livro publicado no exterior.

Ou seja, reuni fontes diversas, e de certo modo conflitantes, sobre o início da repressão à dietilamida do ácido lisérgico no Brasil, um momento em que se discutia judicialmente, e também na imprensa, se a substância era ou não proibida. Com isso, me aproximei mais do objetivo preliminar de variar as escalas da exposição que faria na redação da tese, tendo a perspectiva micro-histórica como um dos pontos de apoio da reflexão metodológica. Por outro lado, a descoberta de tantas fontes me levou a diminuir a centralidade que os relatos orais inicialmente teriam: como se verá, estes ainda são utilizados e foram muito importantes, mas talvez em intensidade menor, contribuindo na mesma proporção que as

fontes documentais produzidas na época e os relatos escritos. Além disso, com a decisão de dar papel central ao processo judicial, tornar o LSD protagonista deste livro foi apenas uma consequência, o que fez com que me aprofundasse nas pesquisas sobre a chegada da substância ao Brasil.

Constatei que havia pouco material sobre o tema, pois essa era uma história que não estava escrita — e ainda não está por completo. No entanto, sobretudo no terceiro capítulo, apresento uma contribuição para a história social do LSD no Brasil, como fizeram Martin Lee e Bruce Shlain (1992) em *Acid Dreams: The Complete Social History of LSD* [Sonhos ácidos: a história social completa do LSD], obra em que abordam o contexto dos Estados Unidos, cujo título inspirou o desta minha pesquisa, mais modesta.

Penso que essa contribuição é valiosa não só por apresentar quando e como se deu o início da repressão ao ácido lisérgico em território nacional, mas também por demonstrar que a droga chegou ao Brasil pela via medicinal, assim como aconteceu em outros países. A substância, distribuída gratuitamente pela empresa suíça Sandoz — onde trabalhava o “pai da criança-problema”, Albert Hofmann, quando a descobriu, em 1943 —, teve uma série de adeptos no campo médico brasileiro já a partir dos anos 1950. Também recebia atenção midiática, até meados dos anos 1960, primordialmente na perspectiva do uso terapêutico. Ao recuperar a trajetória, os métodos e as opiniões de alguns desses médicos, creio que sedimento parte do pontapé inicial desta história social do LSD, que obviamente pode ser enriquecida com tudo que aconteceu com a droga e seus consumidores depois que foram condenados os primeiros réus, que é o ponto em que termina este livro.

Ao analisar a vida e a atuação desses médicos, atentei para outro aspecto que acredito ser mais uma contribuição interessante deste trabalho: o fato de muitos dos pioneiros na investigação do ácido lisérgico, quase todos psiquiatras, terem ideias e práticas bastante conservadoras — algo diferente do que eu esperava, imaginando que talvez encontrasse profissionais mais “alternativos”, adeptos de medicina oriental, macrobiótica, “paz e amor”. Ao contrário, alguns desses médicos trabalhavam com eletrochoques, outros em clínicas ou hospitais muitíssimos suspeitos, enquanto outros viam a homossexualidade como doença,³ para citar alguns exemplos. Um deles chegou inclusive a

colaborar com a polícia aplicando LSD em um preso durante um interrogatório.

Inspirado no precioso livro *Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*, de Sandra Lauderdale Graham, busquei uma perspectiva narrativa que, assim como no trabalho dessa historiadora, mostrasse “pessoas identificáveis em relações vivas, fundadas nas particularidades do tempo, do lugar e da situação” (Graham, 2005, p. 195). Como a própria autora aponta, nesse processo muitas vezes o trabalho está “mais próximo da arqueologia do que da biografia completa” (Graham, 2005, p. 13); são “histórias pequenas sobre eventos vistos de perto, tão perto quanto seria possível chegar”. Mas, por serem pequenas e “em *close-up*”, essas histórias “põem em foco verdades surpreendentes sobre o funcionamento de uma sociedade e uma cultura obscurecidas nas visões mais abrangentes e distantes”.

A forma escolhida foi o *close-up* no processo judicial e em seus integrantes, correspondendo ao que Adriana de Souza (2013, p. 145) afirma quando defende que social e individual não sejam vistos em oposição.⁴ Ainda que nos capítulos iniciais eu tenha retratado de maneira menos detalhada e mais abrangente alguns fenômenos históricos como a contracultura brasileira e sua relação com as drogas ou com a chegada do LSD ao Brasil como substância medicinal, não abandonei o propósito de manter as trajetórias individuais como foco da narrativa. Abordo essas trajetórias, me apego a elas para tecer a narrativa, sem me esquecer do longo e incontornável debate sobre os limites da biografia, desde Pierre Bordieu e seu artigo sobre a “ilusão biográfica” até, por exemplo, um livro de que gosto muito, *Amor y anarquía* [Amor e anarquia], de Martín Caparrós (2014), triste e linda biografia da ativista argentina Soledad Rosas, no qual o autor também reflete sobre o que é contar a história de alguém, o que é essa seleção de fatos que busca *a posteriori* conferir sentido a uma existência única e não generalizável, e muito provavelmente incompreensível, como são todas as experiências humanas. Como observa Avelar (2013), não podemos esquecer que toda biografia tem sua “dimensão ficcional”, seja uma autobiografia, seja escrita por um biógrafo. A possibilidade de uma individualidade fixa, unitária e coerente é menos interessante do que “uma pluralidade de identidades, referências, locais”, uma vez que “os vários aspectos de uma

vida não são suscetíveis a uma narração linear, não se esgotam numa única representação, na ideia de uma identidade” (Avelar, 2013, p. 70).

Concordar com essas preocupações não me fez evitar as trajetórias, até por elas estarem, na forma como as narro, longe da ideia de biografia, de traçar um relato completo da vida de uma ou mais pessoas. As trajetórias aqui surgem conforme se conectam, como um emaranhado que vai se desfazendo à medida que os fios vão sendo puxados. Mais do que os fios, me interessam os nós, a forma como essas vidas, únicas e inenarráveis, se entrecruzaram em determinados momentos, contextos, lugares, problemas. No meu caso, o nó principal é o LSD, ou a relação entre a contracultura e as drogas. É a partir desse interesse que vou puxando os fios das trajetórias, dos fragmentos, das pegadas deixadas pela passagem dessas pessoas pelo mundo. Um processo de arqueologia, como disse Graham, no qual os vestígios encontrados ajudam a traçar não um sentido para a existência de um ou outro indivíduo, mas, sim, o caminho pelo qual o LSD chegou e ganhou importância no Brasil, na vida de determinadas pessoas.

“Aquele que detém a autoridade não cita: as fontes — matéria-prima do passado — falam por meio dele”, afirmou Perry Anderson (2016, p. 8) na introdução de *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*. Não sou tão radical a ponto de achar que o passado pode falar por si só, sem a intervenção dos olhares e anseios do presente, mas, na medida do possível, creio que procurei me pautar também pela preocupação explicitada por Anderson: a de fazer com que as fontes narrem a história até onde for viável, não para que seja apresentada uma impossível visão neutra ou imparcial do passado, mas para que o retrato que faço dele, a partir dos meus olhos e interesses, seja contado pelo maior número possível de vozes. Por mais que sejam divergentes, contraditórias, incompletas, são essas vozes que conferem concretude à história relatada, que fazem com que o passado apareça no trabalho historiográfico não como uma tese pronta, mas como um retrato, circunscrito e delimitado, do que foram o período em questão, aquelas pessoas, aquele tempo vivo; um panorama dos pequenos dados e das grandes decisões tomadas, para usar as palavras já citadas de Caparrós.

São trajetórias únicas como o são todas — o quanto pude, busquei sua singularidade dentro da infinidade de acasos e possibilidades

circundantes — e que aparecem no texto pelo que têm em comum, por seu ponto de conexão, por se tocarem exatamente na junção entre a contracultura e o consumo de drogas e, sobretudo, na história social do LSD no Brasil — que constitui meu maior interesse. Se o entrelaçamento das trajetórias apresentadas neste livro ajudar a compreender a chegada e a proibição do LSD no país, creio que minha missão estará cumprida. Se essa leitura servir ainda como estímulo para a reflexão do fazer e do pensar histórico, para trazer questões pertinentes a discussões metodológicas do uso e do estatuto das fontes, da construção da narrativa histórica, ficarei duplamente feliz e satisfeito. Se ainda divertir e emocionar os leitores com as histórias que gostei tanto de conhecer e investigar, aí então será perfeito.

Júlio Delmanto

São Paulo, 20 de julho de 2018, às 4h22

- 1.** As traduções de trechos de obras inéditas em português citados pelo autor foram traduzidos pelo próprio. [N.E.]
- 2.** Tese de doutorado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em 2018, sob orientação de Henrique Soares Carneiro e com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), no âmbito do Convênio Fapesp/Capes. [N.E.]
- 3.** A homossexualidade — ou “homossexualismo”, como era referida — constou na Classificação Internacional de Doenças (CID) da Organização Mundial de Saúde (OMS) como “transtorno mental” até maio de 1990. [N.E.]
- 4.** “O social é resultado da ação de indivíduos em suas relações com outros indivíduos. Levada adiante, esta perspectiva fornece uma opção aos clássicos métodos da história social. Em vez de partir do princípio de que existiam grupos organizados socialmente, e proceder à elaboração de prosopografias, o historiador pode — por esta proposta — concentrar-se na trajetória de alguns (ou de um) indivíduos para, através delas, percorrer em múltiplos espaços e temporalidades as relações nas quais eles se inscreviam” (Souza, 2013, p. 146).

CAPÍTULO 1

A CONTRACULTURA NOS ESTADOS UNIDOS

Almost cut my hair
Happened just the other day
It's gettin' kind of long
I could've said it was in my way
But I didn't and I wonder why
I feel... like letting my freak flag fly
And I feel like I owe it, to someone, yeah

— CROSBY, STILLS, NASH & YOUNG,

“ALMOST CUT MY HAIR”

Em suas pesquisas sobre sexualidade, Michel Foucault (1988, p. 104) apontou que onde há poder, há resistência — e que esta jamais se encontra em posição de exterioridade àquele. Goffman & Joy (2005, p. 22), por sua vez, defendem que contracultura é um impulso presente na história humana desde tempos imemoriais: onde há cultura, há contracultura, indivíduos e grupos radicalmente afastados dos pressupostos assumidos como centrais por sua sociedade (Roszak, 1971, p. 64). Difícil de ser definida de forma estanque, a contracultura é “uma dimensão da vida social”, “indissolivelmente ligada à ideia de liberdade”, como define Gilberto Velho (2007, p. 204).

Goffman & Joy (2005, p. 28) rejeitam a definição de contracultura como meramente um estilo de vida diferente do majoritário, qualificando sua essência como antiautoritária, um fenômeno histórico caracterizado pela afirmação do poder individual como via de criação de práticas diferentes das impostas pelas autoridades e convenções sociais. Como consequência, definem alguns princípios básicos ou “metavalores” que a distinguiriam de outras modalidades de dissidência: primazia da individualidade em contraste com as convenções sociais e os controles governamentais; desafio ao autoritarismo em suas flexões explícitas e implícitas; e conexão entre mudanças individuais e sociais.

Assim, se a partir desse ponto de vista podem ser considerados contraculturais desde os criadores do cristianismo a filósofos orientais, passando por socráticos, românticos, bruxas, hereges e a boemia parisiense do início do século xx, é a partir dos anos 1960 que se elabora e se difunde no imaginário popular, na mídia e na historiografia o conceito de contracultura. Como apontam Goffman & Joy (2005, p. 224), “a” contracultura é consolidada nesse período como um movimento social de “caráter fortemente libertário”, com forte apelo junto à juventude das camadas médias urbanas e com “uma prática e um ideário que colocavam em xeque, frontalmente, alguns valores centrais da cultura ocidental, especialmente certos aspectos essenciais da racionalidade veiculada e privilegiada por esta mesma cultura” (Pereira, 1984, p. 8).

Esse momento contracultural iniciado nos anos 1960, primeiro nos Estados Unidos e depois difundido globalmente, foi moldado pelo contexto específico do pós-guerra, marcado pelo fantasma da possível destruição nuclear iminente, pela racionalidade tecnocrata, pelo advento da juventude como setor social específico e pela polarização entre os governos estadunidense e soviético na busca por hegemonia planetária. Ganham força os posicionamentos de esquerda definidos por Goffman & Joy (2005, p. 249) como “pós-comunistas”, igualmente críticos à tecnocracia capitalista e ao comunismo soviético, vistos como lados da mesma moeda de autoritarismo e repressão ao livre desenvolvimento humano e aos anseios da juventude. Nas palavras de Luiz Carlos Maciel (2007, p. 66), expoente da contracultura brasileira, “nós queríamos que a nossa vida fosse diferente da vida que a gente via os adultos viverem”. Isso implicava rupturas políticas, comportamentais e geracionais, num contexto de crescente valorização da transformação e de ressignificação das práticas cotidianas.

A mudança passa a ser buscada e almejada não só nos planos político e econômico, como defendido pela esquerda tradicional, sobretudo nas vertentes marxistas, mas também no âmbito das relações pessoais e da própria consciência individual. “Para além da tática da resistência, mas moldando-a sempre, tem de haver uma atitude de vida que procure não simplesmente mobilizar forças contra os desatinos da sociedade, mas transformar o próprio sentido que os homens têm da realidade”, assinala Roszak (1971, p. 302).

Surgem, nesse contexto, com diferentes níveis de organização e teorização, buscas por “novos tipos comunitários, novos modelos familiares, uma nova moral sexual, novos meios de ganhar a vida, novas formas estéticas, novas identidades pessoais opostas à política do poder, do lar burguês e da sociedade do consumo” (Roszak, 1971, p. 88). Fortalece-se uma “radicalização da crítica comportamental” e passam a ser valorizados cada vez mais os aspectos “subterrâneos” e “marginais” das realidades urbanas: “a identificação não é mais imediatamente com o ‘povo’ ou o ‘proletariado revolucionário’, mas com as minorias: negros, homossexuais, *freaks*, marginal de morro, pivete, Madame Satã, cultos afro-brasileiros e escola de samba” (Buarque de Hollanda, 1981, p. 66).

Como resultado da desconfiança tanto dos ideais de esquerda quanto dos de direita, fortalece-se a defesa do “*drop out*” [cair fora], da construção da “Sociedade Alternativa”, como cantou Raul Seixas — “uma sociedade que você escolhe em detrimento da sociedade estabelecida” (Maciel, 2007, p. 71), que pode ser atingida com a *recusa* dos valores e das práticas dominantes. Como resumiu Roszak (1971, p. 301):

Se recuse a contentar-se com meras horas vagas para dar vazão à potencialidade mágica da sua personalidade; se torne surdo e cego às blandícias de coisas como carreira, prosperidade, mania de consumo, política de poder, progresso tecnológico; e, por fim, não tenha mais do que um sorriso triste para a baixa comédia desses valores, passando-lhes de largo.

Nesse quadro, o recurso à alteração de consciência obtida pelo uso de psicodélicos e drogas em geral, ilícitas ou em vias de serem ilegalizadas, assume um papel importante dentro dos ideais de contestação, resistência e busca por outras formas de viver e conviver. Tornou-se mundialmente famosa e reproduzida a consigna criada pelo ativista psicodélico Timothy Leary: “*Turn on, tune in, drop out*”, algo como “ligue-se, sintonize-se, caia fora” — as drogas, sobretudo as psicodélicas, são vistas aqui como instrumentos potencializadores ou “combustíveis” (Goffman & Joy, 2005, p. 248) da transformação da natureza humana almejada pelos integrantes da contracultura, como possíveis aportes para o exercício da liberdade e da expansão do conhecimento interior, componentes vistos como fundamentais para construir outra sociedade (Leary, 1998, p. 64-6, 142, 159).

Valoriza-se uma “nova sensibilidade *pop*, bissexual, das drogas, da liberação psicanalítica” (Buarque de Hollanda, 1981, p. 77), e o reformismo da vida cotidiana, o agir a partir do específico, é encarado como forma de se buscar a totalidade (Guarnaccia, 2010, p. 140), num contexto em que, segundo Roszak (1971, p. 220), estimulam-se novas religiosidades e o consumo de drogas como formas de alcançar “novas bases para um programa de transformação social radical”.

Ao definir a contracultura dos anos 1960, Capellari (2007) a qualifica como a “representação dada a um conjunto de manifestações de repúdio ao *modus vivendi* predominante no Ocidente, por parte da juventude dos anos 1960 e 1970, das quais resultaram algumas transformações socioculturais, ainda que nem sempre as defendidas por seus teóricos e apologistas”. O autor sintetiza as principais manifestações da contracultura em quatro pontos: i) a desvalorização do racionalismo, que em seus desdobramentos traria as rebeliões nas universidades, contra o sistema de ensino, e “a construção de novos paradigmas ou visões de mundo baseadas em correntes culturais subterrâneas do Ocidente, em filosofias e religiões orientais e em certas vertentes da psicanálise e do marxismo”; ii) a recusa ao *American way of life*, “expressa em um estilo de vida descompromissado e errante, sendo característico o dos *hippies*”; iii) o pacifismo; iv) o hedonismo, “caracterizado pela valorização do corpo e das emoções, sendo as suas principais manifestações a ‘revolução sexual’ e o culto às drogas psicotrópicas, normalmente relacionadas a um de seus principais veículos de disseminação, a música rock”.

A partir dessa definição, Capellari (2007) prossegue destacando que, apesar das evidentes especificidades políticas, econômicas e culturais do Brasil ditatorial de então, as condições que deram origem à contracultura nos Estados Unidos também estavam presentes em nosso país no fim dos anos 1960, ainda que possivelmente em menor escala de importância e disseminação: “de um lado, a consolidação de uma classe média urbana e, junto a ela, a disseminação de valores burgueses, expressos pelo consumismo e pelo internacionalismo cultural; de outro, a estruturação de uma tecnoburocracia, a partir de uma lógica peculiar”.

Se nos Estados Unidos e na Europa os movimentos contraculturais atingiram, em alguns casos, um caráter massivo (Guarnaccia, 2010), de grande influência no debate político público e com manifestações que

levaram milhares de pessoas às ruas (Mailer, 1968), no Brasil a penetração e a amplitude dessas concepções foram menores, o que levou Guerreiro (2009) a avaliar que o movimento “passou de raspão” pelo país. Ainda que houvesse segregação racial e repressão no contexto estadunidense, além da incursão militar do país no Vietnã, o contexto brasileiro de autoritarismo e restrição política tinha suas especificidades por causa do regime ditatorial militar iniciado com o golpe de 1964 e recrudescido com o AI-5, decretado em 1968, fatos que produziram mudanças econômicas e políticas significativas e incidiram sobre o imaginário social (Coelho, 1990).

Além disso, o componente cultural brasileiro afetou de maneira significativa as práticas contraculturais que surgiram no país. Se os *hippies* estadunidenses beberam na fonte da geração *beat*, no Brasil o antecessor direto da contracultura foi o chamado movimento tropicalista (Coelho, 1990, p. 146), que deixou de existir como projeto coletivo no fim de 1968, quando parte de seus membros foram para o exílio (Dunn, 2008) — Heloisa Buarque de Hollanda (1981, p. 67) chega a qualificar os artistas contraculturais como “pós-tropicalistas”.

Em contraposição às organizações da esquerda armada, que visariam à constituição de um “aparelho de Estado alternativo” (Coelho, 1990, p. 90), a contracultura brasileira é definida por Coelho (1990, p. 111) como “uma prática social que procurava romper com as características do processo de modernização autoritária vivido pela sociedade brasileira no período 1969-1974 (os ‘anos de chumbo’) através de um questionamento da racionalidade que estruturaria a organização social e os comportamentos individuais”. Esse ímpeto de transformação surge no país em resposta ao endurecimento da repressão, mas também como alternativa de contestação à esquerda armada, encarada com “descrença” (Buarque de Hollanda, 1981, p. 69) pelos componentes da contracultura devido aos ideais de disciplina e hierarquia e também às “desilusões” ocorridas no plano internacional: “a invasão da Tchecoslováquia não deixa mais dúvidas quanto ao totalitarismo soviético, a atuação do PCF [Partido Comunista Francês] em maio de 68 mostra-se totalmente reacionária em sua política de alianças com o Estado, Fidel Castro intensifica a repressão e a censura às artes em Cuba etc. A fé no marxismo como ideologia

redentora é abalada pelo sentimento de que a única realidade seria o poder”, avalia Buarque de Hollanda (1981, p. 69).

Estremecidas e questionadas as antigas referências, a defesa da mudança passa a ser feita em outros marcos por alguns setores da juventude urbana, que começam a valorizar outras formas de pensar o mundo. Observa-se, então, uma conjuntura marcada, entre os jovens não apoiadores do regime militar, pela dicotomia entre contracultura e luta armada, entre esquerdistas e “desbundados”, como relata Lucy Dias (2003, p. 160): “Pra quem ficou no país, disposto a botar pra quebrar, só existiam duas possibilidades, curtir o barato da descoberta de si mesmo e fazer sua revolução comportamental, sem *script* prévio”, ou “roer o próprio fígado e não ver outra saída senão virar guerrilheiro, entrando de sola na contrarrevolução armada, com previsível *script* final”. A autora define as opções como “mutuamente excludentes”, uma vez que os “desbundados” defenderiam o processo pessoal, de autorrevolução, como saída, ao contrário dos guerrilheiros, que “reprimiam os sentimentos pessoais, seguindo um rígido manual de conduta que desvalorizava as questões individuais em prol do coletivo e de uma revolução social que viria” — o orgasmo ficaria para depois da revolução, resume Dias.

Em *Camaradas caretas: drogas e esquerda no Brasil após 1961* (Delmanto, 2013), procurei analisar de que maneira o setor crítico ao desbunde enxergava o recurso à alteração de consciência. Um dos entrevistados durante a pesquisa, o ex-deputado Lizst Vieira, chega a utilizar o consumo de drogas como elemento de distinção entre esses dois campos da ação contestatória do período ao dizer que “o famoso ano de 1968 no Brasil teve duas vertentes: uma revolucionária, no sentido político de luta contra a ditadura militar, e outra na linha de contracultura. Eu fazia parte da primeira, que não usava drogas” (Delmanto, 2013, p. 124). Também em entrevista para esse trabalho, Frei Betto coadunou com a avaliação de Vieira e situou as duas correntes como opostas e desconectadas, ao declarar: “Não fiz parte da contracultura porque fui para a resistência”.

Ex-ativista de organizações armadas, Alex Polari também assinala a opção pelo consumo de drogas como critério diferencial entre contracultura e combate armado à ditadura, ao ver a existência de “uma esquina da História, onde se abriram esses dois caminhos, cada vez mais inconciliáveis”. “Para a minha geração, a opção foi exatamente essa: ou

pirar, viajar nas drogas, ou entrar na luta armada; heroísmo vs. alienação, como era visto por nós, que optamos pela luta armada; caretice vs. liberação, como era visto por eles, que entraram noutra” (Buarque de Hollanda & Pereira, 1980, p. 243).

Apesar de vislumbrar a existência de “pontos de contato” entre esquerda armada e contracultura, o poeta Antonio Risério (2005), que na época se identificou mais com o lado contracultural, aponta que o “desbundado queria mesmo era ficar em paz, queimando seu baseado e ouvindo Rolling Stones ou Janis Joplin. Antes que alterar o sistema de poder, pretendia, através da transformação interior, erigir-se em novo ser de uma nova era, amostra grátis do futuro”, descreve, afirmando que, enquanto “o terrorista queria arrombar a porta, saltando com dois pés no peito do porteiro, o desbundado estava mais interessado em cintilações lisérgicas nas águas de Arembepe,⁵ em conversas sobre revolução sexual e iluminação interior”. “É a distância entre a granada e o LSD, a pedra filosofal da contracultura.”

A partir desses exemplos, observa-se que, tanto para alguns militantes de esquerda quanto para adeptos do campo contracultural, o recurso à alteração de consciência por meio das chamadas drogas — sobretudo as alucinógenas (Maciel, 2007, p. 70; Almeida & Naves, 2007, p. 163) — era um critério importante para identificar as convicções políticas e as visões de mundo dos jovens que vivenciaram a contestação ao regime militar brasileiro. No que diz respeito especificamente ao movimento contracultural, para Carvalho (2008, p. 28) a cultura das drogas constituía-se como “uma marca indelével” desse setor.

Os Sixties

Em *Sixties Counterculture* [Contracultura dos anos 1960], Kallen (2001, p. 105) situa a contracultura estadunidense dentro de um movimento social mais amplo e diversificado de contestação social. A especificidade apresentada pelo autor para destacar esse setor contracultural dentro do campo da “nova esquerda” é exatamente o uso de drogas, sobretudo o LSD, que segundo ele teria se popularizado nas ruas a partir de 1965 e desencadeado “uma onda de loucura psicodélica que transformou os Estados Unidos praticamente do dia para a noite”. Segundo Kallen, a

atmosfera até então conservadora do país foi “repentinamente fraturada por uma revolução sem precedentes e induzida pelas drogas contra os valores tradicionais estadunidenses”.

O sociólogo Lewis Yablonsky tinha 43 anos e era professor universitário quando decidiu percorrer comunidades e eventos *hippies* no fim dos anos 1960. O resultado está no livro *The Hippie Trip* [A viagem hippie], publicado em 1968, que traz um interessante panorama do momento e do movimento contracultural, com entrevistas feitas com diversos ativistas e moradores de comunidades e reflexões pessoais do autor sobre as transformações pelas quais passou durante as viagens e os encontros. Com essa bagagem de diversas visitas a comunidades e centenas de entrevistas gravadas ou feitas por questionário, de forma quantitativa, Yablonsky (2000, p. 224) sintetiza que “todas as experiências e eventos de que ouvi falar em minha viagem estavam de alguma maneira conectados com o fenômeno do LSD”. Mesma ênfase dada por David Farber (2002, p. 18), para quem o uso de drogas ilícitas pelos jovens nos Estados Unidos neste momento significou uma “rebelião cultural” e uma “nova orientação cultural”:

As drogas ilícitas à disposição nos anos 1960 complicaram o exercício redutivista. Nessa época, jovens brancos de classe média ampliaram suas opções. Particularmente, adicionaram a elas maconha e LSD. O que alguns deles tomaram, e por que alguns deles tomaram o que tomaram, desafiou o que a maioria dos estadunidenses — com a lei a seu lado — relacionava com o estado intoxicado. A diferença entre legalmente medicado, legalmente intoxicado e ilegalmente chapado realmente às vezes significava uma nova orientação cultural, até uma rebelião cultural, tanto porque alguns jovens brancos de classe média usuários de drogas insistiam que sim, quanto porque a lei e as autoridades designadas também asseguravam isso.

O modo como algumas pessoas utilizavam certas drogas, prossegue Farber, facilitou os objetivos de fugir das regras e regulamentações impostas pela cultura dominante. O autor traz uma citação de John Sinclair ⁶ (Farber, 2002, p. 27) — importante ativista que, em 1968, formaria o White Panther Party [Partido dos Panteras Brancas]⁷ — referindo-se ao ácido lisérgico como um “sacramento mágico” que lhe deu “a ideologia” que permitiu a conexão com as energias da mudança. “A

maconha, que veio a nós diretamente das pessoas negras, dos músicos negros em particular, nos deu um começo nessa direção, mas o LSD abriu o caminho para um futuro tão amplo quanto o céu, e nós estávamos subindo”, exaltou Sinclair, para quem o uso de ácido servia para aplastar o negativismo e o medo dos corpos. “E nos deu a visão de que necessitávamos para seguir adiante, a visão de arco-íris que nos mostrou como todas as pessoas poderiam viver juntas em harmonia e paz, exatamente como começávamos a viver.”

Antes de comentarmos com maior profundidade e mais exemplos a conexão entre uso de drogas e contracultura, que aparenta ser intrínseca, são necessários uma digressão sobre o contexto histórico em que se desenvolve esse movimento e um olhar para o que acontecia nos Estados Unidos nos chamados *Sixties*, ou seja, os anos 1960.

O historiador Terry H. Anderson faz um aprofundado retrato político da década de 1960 nos Estados Unidos em *The Movement and the Sixties: Protest in America from Greensboro to Wounded Knee* [O movimento e os anos sessenta: protestos nos Estados Unidos, de Greensboro a Wounded Knee]. Anderson define como marco inicial dos *Sixties* os protestos realizados em fevereiro de 1960 em Greensboro, na Carolina do Norte, após quatro jovens universitários negros se recusarem a aceitar a segregação racial em uma lanchonete. Já o fim do período corresponde a 1973, quando termina a participação dos Estados Unidos na Guerra do Vietnã e também quando acontece o incidente de Wounded Knee, na Dakota do Sul, no qual centenas de indígenas controlaram por 71 dias esse local simbólico, palco de um massacre contra populações originárias em 1890.

Em outro momento, quando comenta a importância da invasão militar estadunidense no Vietnã como impulsionadora e aglutinadora dos movimentos sociais dos anos 1960, Anderson (1995, p. 130) levanta a hipótese de que a década teve marcos iniciais diferentes para cada grupo social. Se o “ponto de virada” do período começou cedo para o movimento negro, com Greensboro nos primeiros meses de 1960, para os estudantes brancos e seus pais teria começado a tomar forma em 1964 e 1965, quando os jovens alunos se rebelaram contra as administrações e as regras de conduta das universidades. Seria apenas com a escalada da guerra, entre o fim de 1965 e o fim de 1967, que “toda a nação” embarcaria nos *Sixties*: para Anderson (1995, p. 135), o confronto serviu de “ignição” para essa fase,

analisada em seu livro a partir do ponto de vista dos movimentos de contestação ao *American way of life*.

Dentro desse recorte, Anderson faz uma divisão dos *Sixties* em duas ondas: a de surgimento, que iria de 1960 a 1968, cujo foco está nas questões raciais e antiguerra; e a da crista, que iria de 1968 ao início dos anos 1970. Apesar de surpreendentemente falar pouco, e somente de passagem, sobre drogas nas quinhentas páginas do livro, o autor identifica a contracultura mais com o segundo período, definindo-a como um setor minoritário dentro do “movimento” — termo usado pelos próprios participantes para identificar essa “onda” plural e multifacetada de grupos contestatórios, composta tanto por integrantes da contracultura como pelos movimentos feminista, estudantil, negro e antiguerra.

A análise de Anderson alinha-se com diversos outros autores que veem a década de 1960 como um momento em que a prosperidade econômica e a abundância pós-Segunda Guerra Mundial coincidiram com a tomada de protagonismo da geração do *baby boom* — período entre 1946 e 1964, quando se registraram no país mais de setenta milhões de nascimentos. Em 1960, em razão do baixo índice de natalidade durante os anos de depressão econômica e guerra, havia dezesseis milhões de jovens entre dezoito e 24 anos nos Estados Unidos, segundo Anderson (1995, p. 89), cenário alterado com o *baby boom*, que elevou o número de jovens para 25 milhões em 1970: “De repente, a nação era jovem”, resume o autor, que define a geração dos *Sixties* como composta por qualquer pessoa que chegou aos dezoito anos entre 1960 e 1972. Ele cita uma pesquisa de 1969 com jovens em que 80% dos entrevistados afirmavam se sentir parte de uma nova geração.

Diferente da geração anterior, marcada pelo esforço de guerra e pela penúria da Grande Depressão, cada vez mais jovens brancos de classe média tinham oportunidades melhores que as de seus pais, e podiam viajar ou concluir o ensino superior antes de “se tornarem adultos” — a possibilidade de fincar pés e raízes no mercado de trabalho e na vida familiar nos subúrbios brancos podia agora ser postergada ou mesmo evitada, o que gerava conflito com as expectativas da geração que sustentava material e emocionalmente essas opções e valores. Para Anderson (1995, p. 15), ser uma “família feliz” não era apenas uma boa

ideia: era uma obrigação. Também entre os negros havia um componente geracional que estimulava formas de ação política mais rebeldes, o que é atestado por Anderson (1995, p. 48) quando, por exemplo, destaca que “os estudantes também estavam cansados de ouvir os velhos negros de classe média que estavam mais satisfeitos com o *status quo* e com suas posições econômicas”.

Em sua autobiografia, Assata Shakur (2013, p. 222), a aclamada militante do Partido dos Panteras Negras, conta sobre os *blyppis*, os *black hippies*. Depois de escrever sobre outros jovens negros de sua geração e do mesmo bairro que não teriam perspectivas para além de gastar todo seu dinheiro com cocaína, Assata comenta sobre os que recorriam às drogas para fugir dos problemas de suas comunidades, fossem negras ou brancas, mas faz questão de diferenciar seus amigos *blyppis* desse tipo de atitude:

Alguns tentavam fugir por meio das drogas, lançando-se em mundos que não existiam, em algum tipo de odisseia interior. Mas, nesses casos, as drogas não eram completamente autodestrutivas, ainda que eu conheça ao menos um que saiu dançando dessa vida e não voltou mais. Por influência dos amigos *hippy blippy*, me interessei por um monte de coisas. Comecei a gostar de poetas como Allen Ginsberg, Sylvia Plath, Ferlinghetti, todo tipo de romancista, música, comida etc. Não me identificava com tudo que via, mas meus horizontes se ampliaram.

Anderson (1995, p. 14) afirma que a geração dos pais dos *baby boomers* via a política externa em termos binários, opondo bem e mal, capitalismo e comunismo. Articulados a isso, o patriotismo e um suposto amor aos Estados Unidos justificavam o envolvimento em conflitos armados, como a Guerra da Coreia. Para essa geração, comunismo ou comunista — ser um *commie* — tornaram-se termos genéricos para qualquer coisa que fosse percebida como “antiestadunidense”, que questionasse o legado e o modo de vida proposto pelo “lado do bem” na Guerra Fria. Já os filhos dessa geração tinham uma visão diferente sobre o que era crescer nos anos 1950 e sobre o que esperavam do futuro, como explica Anderson (1995, p. 32):

O que precisa ser enfatizado aqui não é o debate histórico dos anos 1950, mas a percepção futura dos ativistas sobre essa década. Crianças que cresceram durante esse período e que depois se tornariam ativas no movimento não viam os anos 1950 como um tempo de glória ou como uma era criativa. Ao

contrário, perceberam a década em termos de conformismo e consensos, regras e regulações. Como adolescentes, muitos deles começaram a pensar que poderiam se rebelar contra a hipocrisia e o estilo de vida dos pais.

Separada do movimento trabalhista pelas incursões dos líderes sindicais na direita durante os primeiros anos da Guerra Fria, até o momento da intensificação dos movimentos pelos direitos civis dos negros, a esquerda estadunidense era, nas palavras do escritor Norman Mailer (1968, p. 244), “um fenômeno profundamente típico de classe média, repleto de amarguras, cisões de família, muito decoro e boas maneiras, alicerces acadêmicos, rigidez intelectual”.

A década de 1950 foi um período profundamente infeliz para a esquerda; nos anos 1960, com Cuba,⁸ direitos civis, Kennedy, Berkeley,⁹ a Grande Sociedade¹⁰ e a Guerra no Vietnã, o sangue novo dos movimentos negros e da juventude reanimou a esquerda, mas só por um certo período. Por volta de 1965, os negros já estavam descontentes, até profundamente entediados com a retórica da esquerda, que parecia condizer muito pouco com os próprios imperativos, e a juventude mostrava-se obviamente hostil à velha esquerda. Na altura da Marcha de Abril,¹¹ eram profundas as cisões entre raças e gerações. Mas o gigantesco e inesperado da Marcha de Abril, suas dimensões imprevistas — ninguém acreditara, no seu íntimo, que pudesse atrair 250 mil pessoas —, proporcionaram novas esperanças à velha esquerda, a qual, sendo profundamente classe média (e, portanto, vinculada à lógica do passo seguinte), participou, reforçou, impregnou e, sem dúvida, inspirou muitos movimentos pacifistas da classe média.

Segundo Charles Reich (1970, p. 35), os anos posteriores à Guerra de Secessão (1861-1865) representaram um “período de fusões, consolidações e monopólios de empresas”, o que teria acarretado a “destruição paulatina do mercado livre” e a “aparição do poder corporativo para planejar a economia, distribuir recursos, dividir áreas de atividade empresarial, fixar preços, limitar a entrada de novas empresas e controlar os próprios compradores”. Para o autor, “o povo estadunidense, que fugira das monarquias da Europa, teve apenas alguns decênios de liberdade antes de ser conquistado por uma série de autocratas que exerciam maior poder que os velhos”. O país seria cada vez mais permeado por uma ética de organização, ordem e eficiência, ou seja, por uma ética da repressão, o que

levou Reich (1970, p. 22) a concluir que “a grande questão dos tempos atuais é saber como viver dentro de uma sociedade tecnológica, saber que mentalidade e que maneira de viver podem preservar a humanidade do indivíduo e a sua própria existência contra o domínio das forças por ele criadas”.

Para Reich, o “Estado corporativo” havia se tornado “um robô irracional” que destruía o meio ambiente e a convivência humana, tendo acrescentado “às injustiças do século XIX a despersonalização, a ausência de finalidade e a repressão, ao ponto de ameaçar destruir a finalidade de toda a vida”. Diante disso, haveria, segundo ele, a necessidade de uma “nova consciência”, de uma “razão transcendente”, que apareceria primeiro entre a juventude naquele momento — o livro foi publicado em 1970.

Essa nova consciência já vinha sendo gestada, proposta, divulgada ou vislumbrada em iniciativas culturais e políticas estadunidenses a partir dos anos 1950, período em que começa a se consolidar a existência pública da “juventude” como setor social específico. Popularizado a partir de 1954 com o sucesso de Bill Haley e Chuck Berry, o *rock and roll* apelava exatamente a esse público, e, de acordo com Anderson (1995, p. 34), em alguma medida demonstrava rebeldia, tendo desempenhado um papel na formação de uma “revolta geracional”; o mesmo se pode dizer do *folk* (Anderson, 1995, p. 94), gênero musical cujas letras politizadas se tornavam muito populares no início dos anos 1960, muitas vezes tematizando questões não só relativas à juventude, como também a direitos civis e antimilitarismo.

Se o movimento estudantil estadunidense começa a se articular no início dos anos 1960, como veremos adiante, já nos anos 1950 milhares de estudantes em busca de diversão durante o período de férias — algo que ainda existe sob o nome de *Spring break* [pausa de primavera] — se revoltaram contra intervenções policiais durante suas festas. De acordo com Anderson (1995, p. 33), a delinquência juvenil também passou a ser tema de destaque entre políticos e meios de comunicação no período: a formação de gangues se tornava um problema de agenda pública. Também nos anos 1950, um grupo de intelectuais e poetas obteve mídia, sucesso e crescente influência com um discurso rebelde e muitas vezes influenciado pelas drogas.

Anarquistas místicos: os *beats* e as drogas

Em um artigo sobre a formação do White Panther Party e sua proposta de *total assault on the culture* [assalto total à cultura], Jeff Hale (2002, p. 126) fala sobre o líder desse movimento, o ativista John Sinclair, mais especificamente sobre o momento em que ele conheceu a maconha, quando atribui, de passagem, aos *beatniks* a introdução do consumo da erva na cultura branca estadunidense, dizendo que ela havia sido “parte da cena negra urbana de jazz nos Estados Unidos desde os anos 1920”. Apenas por esse comentário, que não é desenvolvido ao longo do artigo, podemos ver como os escritores e artistas que participaram do movimento *beat* estavam conectados com as drogas — a ponto de serem considerados os introdutores da maconha entre parte da população estadunidense.

De acordo com Goffman & Joy (2005, p. 238), o escritor John Clellon Holmes “introduziu para o mundo” o termo *beat* em um artigo de novembro de 1952, publicado no *The New York Times* com o título de “This is the Beat Generation” [Esta é a geração *beat*]. Até aquele momento, os termos *hipster* e *beat* eram usados como sinônimos, e Holmes apontou que *beat* implicava “o sentimento [...] de ser/estar cru. Envolve uma espécie de nudez mental e, em última análise, de alma: um sentimento de ser reduzido ao alicerce da consciência. Em suma, significa estar dramaticamente empurrado contra a parede de si mesmo” (Goffman & Joy, 2005, p. 238).

Em 1957, com a publicação do poema “Uivo”, de Allen Ginsberg, e de *On the Road*, de Jack Kerouac, os *beats* se tornaram uma “obsessão popular” (Goffman & Joy, 2005, p. 238). No prefácio a *The Beat Book: Writings from the Beat Generation* [O livro *beat*: escritos da geração *beat*], coletânea de poemas e outros textos organizada por Anne Waldman (2007) e publicada originalmente em 1996, Allen Ginsberg diz que a geração *beat* foi identificada dessa forma pela primeira vez em 1948, numa conversa entre John Clellon Holmes e Jack Kerouac. Eles estariam discutindo a natureza das gerações e falando sobre o glamour das gerações passadas, quando Kerouac teria dito: “Ah, isso não é nada menos do que uma geração *beat*” — segundo Ginsberg, seu colega teria usado esse termo não para nominar a geração em questão, mas para *unname it* [não nomeá-la/deixá-la

anônima].¹² De acordo com o poeta, o artigo de Holmes, de 1952, teria captado o olhar público e, com o posterior engajamento de figuras como os escritores Herbert Huncke e William Burroughs, o termo passou a fazer parte de uma certa *hip language* [linguagem moderna], sendo usado como gíria para “estar sem dinheiro ou lugar para morar”. Posteriormente, ainda segundo Ginsberg, a palavra ganharia outros usos antes de designar o movimento literário a que nos referimos, que é assim definido pelo autor de “Uivo”:

um grupo de amigos que trabalharam juntos na poesia, na prosa e na consciência cultural desde a metade dos anos 1940, até que o termo se tornou nacionalmente popular no fim dos anos 1950. O grupo consistia em Kerouac, Neal Cassady (protótipo do herói de Kerouac em *On the Road*), William Burroughs, Herbert Huncke, John Clellon Holmes (autor de *Go [Ir]*, *The Horn* [A buzina] e outros livros) e eu. Conhecemos Carl Solomon e Philip Lamantia em 1948, Gregory Corso, em 1950, e encontramos Lawrence Ferlinghetti e Peter Orlovsky pela primeira vez em 1954.

Em meados dos anos 1950, esse grupo teria aumentado e agregado mais autores, como LeRoi Jones (posteriormente conhecido como Amiri Baraka), Gary Snyder e Michael McClure. “Todos nós aceitamos o termo *beat* em um tempo ou outro, humorística ou seriamente, mas sempre com simpatia”, afirmou Ginsberg no mesmo prefácio, no qual também menciona alguns dos ideais essenciais e originais desse movimento artístico que teriam sustentado o interesse por ele ao longo das décadas: “uma inquisitividade na natureza da consciência, levando à familiarização com o pensamento oriental, a prática da meditação, a arte como extensão ou manifestação da exploração da textura da consciência, a libertação espiritual como resultado”. De acordo com o poeta, esses princípios levaram a outras discussões e posturas políticas, como liberação sexual, “sobretudo homossexual”, antifascismo, multiculturalismo e absorção da cultura negra pelo *mainstream*.

Alguns desses pontos citados por Ginsberg já prenunciam a discussão sobre o uso de drogas, mas, mesmo se tratando de um prefácio curto, ele faz questão de dedicar um parágrafo inteiro ao tema, versando mais especificamente sobre psicodélicos e demonstrando o interesse que essa

discussão despertava, se não para todo o movimento, ao menos para ele, uma figura de destaque:

Nosso interesse em substâncias psicodélicas como ferramentas educacionais, especialmente maconha, cogumelos e LSD, levou a uma abordagem mais realista das leis sobre drogas, reconhecendo que o tabaco e o álcool são fisicamente mais destrutivos do que todas as outras [drogas], exceto a cocaína. Assim, o problema da adição deve ser descriminalizado e medicalizado, e a maconha, que agora é um problema, deve ser transformada em ativo para a agricultura familiar a fim de ajudar a repovoar o campo e fornecer algum produto sustentável (tecido, corda etc.) como alternativa à conscientização sobre o plástico.

Após comentar a “apreciação do Eros” proposta pelos *beats* e mencionar outros valores que teriam adentrado o pensamento *mainstream*, como ecologia, maconha, liberdade para os homossexuais e multiculturalismo, Ginsberg aponta que, apesar disso, a geração *beat* e os *Sixties* em geral provocaram uma reação negativa do sistema, fizeram uma “direita intoxicada entrar em estado de negação (como na terminologia do Alcoólicos Anônimos) da realidade e reforçar sua codependência de leis repressivas”.

Qualificando os *beats* como professores de um “anarquismo místico”, Claudio Willer (2014, p. 49) ressalta que o movimento foi a primeira rebelião artística antiburguesa a não ser protagonizada apenas por artistas provenientes da burguesia, e apresenta alguns exemplos de posicionamentos e reflexões dos *beats* sobre a temática das drogas. Um exemplo conhecido é a expulsão de Allen Ginsberg de Cuba, em 1965, por expor sua homossexualidade e defender o uso e a legalização da maconha. Outro é a forma como McClure defendia a exploração dos limites como forma de alcançar o equilíbrio e a paz interior: “Os pensadores gregos (em contraste com os intelectuais mais mentalistas) concebiam a moderação como uma estrutura pessoal, atingida por meio da descoberta e afirmação dos extremos”, afirmou, antes de concluir que, “quando um homem chegava aos extremos, ele encontrava os limites circundantes das possibilidades e eles ERAM A MODERAÇÃO — era formado dentro do campo da sua experiência” (*apud* Willer, 2014, p. 73).

Em outro livro, Willer (2009, p. 50) caracteriza as drogas como um “vetor” da “nova visão” proposta pelos *beats* — o outro seria formado por leituras e pelo estudo poético e literário empreendido pelos jovens escritores. Ele cita a morfina, a heroína, a benzedrina e a anfetamina como as primeiras drogas a serem experimentadas, seguidas de maconha, haxixe, cogumelos, mescalina e “uma variedade de preparados químicos ou extratos de substâncias da natureza. De quebra, tranquilizantes como o nembital e o farto consumo de bebidas”. Ou seja, entre os *beats* havia interesse por praticamente qualquer tipo de droga.

Após ressaltar que o consumo de drogas acompanha a humanidade desde seus primórdios, Willer (2009, p. 53) aponta que a discussão sobre essa experiência entre os *beats* precisa considerar o fato de serem substâncias diferentes, com distintos efeitos e consequências específicas em cada pessoa. Cada artista tinha suas relações com as substâncias:

Kerouac, em alguns momentos, foi um coquetel de tudo. Volumosos charros, charutões de maconha, chaves abrindo as portas do paraíso na chegada ao México em *On the Road*, anulando o calor, o cansaço, a sujeira. Mas não apreciava alucinógenos, e sua experiência com a psilocibina oferecida por Timothy Leary foi traumática. Gregory Corso, por sua vez, foi mesmo um *junkie*, apreciador incondicional, sem culpa ou desconforto, daquilo de que pudesse servir-se (além de jogador compulsivo). Michael McClure publicou um livro intitulado *Peyote Poems* [Poemas do peiote], homenageando os efeitos desse alucinógeno. Neal Cassady destruiu-se principalmente com anfetaminas. Burroughs foi um viciado de verdade, em heroína e morfina, além de tomar anfetamina e cocaína. Mas suas descrições do mundo dos drogados, em *Junky* e no prefácio de *Almoço nu*, o retratam como o inferno.

Willer deixa Allen Ginsberg para o fim da lista sobre as relações entre *beats* e drogas. O poeta é qualificado como “místico” e alguém em busca da “transcendência através de alucinógenos” — seus poemas sob efeito de diferentes substâncias relatariam experiências dessa natureza. “Ginsberg politizou os alucinógenos. Chegou a recomendar sua distribuição maciça como meio de pacificar a humanidade”, relata Willer (2009, p. 55), que vê como tão ou mais importantes do que as reflexões místicas sobre o uso de entorpecentes as análises e as críticas que o poeta fazia às políticas de

guerra às drogas, além do envolvimento da Agência Central de Inteligência dos Estados Unidos, a CIA, com tráfico e lavagem de dinheiro.

Esses dois aspectos destacados por Willer a respeito de Ginsberg também são parte importante da argumentação do livro de John Long, *Drugs and the "Beats": The Role of Drugs in the Lives and Writings of Kerouac, Burroughs and Ginsberg* [As drogas e os *beats*: o papel das drogas na vida e na obra de Kerouac, Burroughs e Ginsberg]. O autor diferencia dois tipos de escritos: os sobre drogas e os produzidos sob efeito de drogas. De ambos os tipos haveria diversos e recorrentes exemplos na obra dos autores analisados, e Long (2005, p. 215) chega a declarar que as drogas foram fatores "dominantes" na vida dos três escritores. Outro ponto importante da trajetória de Allen Ginsberg é a cumplicidade e o companheirismo psicodélico com Timothy Leary, sobretudo a partir de 1960, quando o poeta propiciou ao então professor universitário sua primeira experiência com cogumelos. Desenvolveram a partir disso uma parceria, com boa dose de megalomania, cujo objetivo era difundir o uso de psicodélicos e a expansão da mente em escala nacional e global, visando à transformação das relações humanas (Elcock, 2015, p. 61).¹³

As drogas constituíram uma parte importante da produção literária de Ginsberg, Burroughs e Kerouac, segundo Long (2005, p. 36), para quem, inclusive, a alteração de consciência seria o principal ponto de contato entre a obra dos três. Além disso, Long acredita que as técnicas de composição literária dos autores teriam sido impactadas pelo uso de drogas: no caso de Kerouac, existe uma relação entre o uso de anfetaminas e o método de escrita espontânea utilizado e defendido por ele; em Ginsberg, o efeito das drogas, sobretudo maconha e LSD, impacta a métrica poética "inusual"; já no caso de Burroughs, seu estilo de escrita, inspirado em recursos cinematográficos, como o *cut-up*,¹⁴ está completamente ligado ao uso de drogas.

Long (2005, p. 175) apresenta ainda uma entrevista em que Allen Ginsberg comenta o poema "Marijuana Notation" [Pensamentos sobre a maconha] e diz que o uso dessa substância permitiu que ele percebesse que vinha ignorando aspectos e percepções da vida cotidiana. A partir disso, Ginsberg diz que tentou nesse poema uma abordagem "mais realista": "Ainda estou sonhando acordado, falando sobre meus pensamentos, mas ao menos em um tom de voz que vocês possam

entender”. Em *Indian Journals* [Diários indianos], publicado em 1960, há um poema com um verso que diz: “a maconha me faz escrever” (Long, 2005, p. 176).

Segundo Long, Burroughs foi viciado em opiáceos por pelo menos vinte anos, e isso teria tido consequências em todos os aspectos de sua vida. “As drogas estavam na origem de seu desejo de mudança de consciência, que se tornou uma das principais preocupações de sua vida”. Já Ginsberg teria sido um “grande apologista do uso inteligente de drogas”, além de ter feito diversas viagens com o fim específico de conhecer e experimentar novas substâncias. “Não se pode ignorar seu interesse em mudar a consciência, no misticismo oriental e na música psicodélica”, resume. Long ainda deixa subentendido que as drogas poderiam ser o elo identitário entre Kerouac e os *beats*, ao afirmar que ele também frequentou o círculo de usuários por muitos anos, “e às vezes parecia que as drogas eram a única coisa que ele tinha em comum com seus companheiros, já que suas ideias políticas e morais divergiam consideravelmente [das dos demais]”. Para Long, anfetaminas e álcool estariam diretamente ligados aos problemas de saúde que o levaram à morte.

Já em relação ao segundo aspecto — escrever sobre drogas —, Long (2005, p. 216) também conclui que este seria um fator dominante dentro das obras dos três autores. “Desde seu primeiro livro, *Junky*, Burroughs dedicou-se às drogas”, destaca, apontando que também *Almoço nu*, *The Soft Machine* [A máquina suave], *Cartas do yage* (em coautoria com Ginsberg) “e todos os livros a seguir também foram mais ou menos influenciados pelo mundo da dependência”. Os personagens e seus modos de falar e suas gírias, as situações em que se envolviam e mesmo “a mentalidade geral que anima os mundos fantásticos criados por Burroughs” quase sempre giravam em torno da temática, na opinião de Long, que se questiona: “Se removêssemos o elemento droga das obras de Burroughs, o que restaria?”.

Sobre Ginsberg, Long afirma ser “relativamente fácil” mostrar a importância dos escritos sobre drogas em sua carreira. Além das missivas incluídas em *Cartas do yage*, que versam quase exclusivamente sobre o tema, Long cita também diversos poemas de Ginsberg sobre substâncias como LSD, mescalina e até óxido nítrico — o gás hilariante. Nos poemas

reunidos em *Indian Journals*, há relatos do uso de drogas como morfina, maconha e haxixe durante uma viagem pela Índia. “Em suma, o uso, os efeitos e as consequências das drogas são mencionados em um grande número de poemas de Ginsberg e em todas as suas coleções, sem exceções.”

A escrita sobre drogas, no caso de Kerouac, para Long, é menos óbvia. Mesmo assim, em livros como *On the road*, *Visões de Cody* e *Mexico City Blues* [Tristeza na Cidade do México] haveria passagens que claramente mostrariam o interesse no tema. “E não nos esqueçamos de que o álcool é certamente tema latente de *Sartori em Paris* e o *delirium tremens*, em *Big Sur*”, finaliza Long. Nas palavras de Anderson (1995, p. 36), os *beats* buscavam “ridicularizar” a sociedade dos anos 1950 e a cultura da Guerra Fria, e assim influenciaram toda uma geração posterior de ativistas e críticos sociais.

Ao lembrar da desproporção existente entre o pequeno número de escritores *beats* em oposição à enorme influência cultural e midiática exercida por eles, Long (2005, p. 36) defende que, no nascimento e desenvolvimento desse grupo, já se prenunciavam alguns dos temas da contracultura: “Com os *beatniks* encontramos a origem de palavras-chave, frases e conceitos dos anos 1960, como ‘*drop out*’ e ‘amor livre’, além do novo interesse em religião oriental, protestos contra guerra, antimaterialismo e a cultura das drogas”.

Para Staller (2006, p. 61), o que os *beats* tentavam capturar em sua escrita não era o componente de delinquência juvenil que compunha sua existência pessoal, mas as qualidades inerentes à luta por sobrevivência e a espiritualidade proveniente das margens do *mainstream*. “Os *beats* reinterpretaram o que a sociedade careta considerava atos de delinquência (prostituição, pequenos furtos, vadiagem, drogas) como atos de sobrevivência, de espiritualidade e de um ponto de vista alternativo”, resume. Os impactos e as influências desse tipo de postura no movimento contracultural iniciado na década seguinte são evidentes e inquestionáveis.

Ainda os *Sixties*: Vietnã, rebeliões estudantis e por direitos civis