

Marco Dotti

ALTERNA FORTUNA.
SUL DISPENDIO DEL “PIÙ MINUTO POPOLO”

Abstract

Between the end of the nineteenth and the first years of the twentieth century, there have been various analyses (of a juridical, fiscal, psychological, social, empathic-literary, moralizing or more properly philosophical nature) concerning the pathological drifts of gambling. Gambling appears as a surrogate for fortune, but also for election and grace once they are inserted in a more modern context for the use of the masses. Balzac spoke of the lottery as “opium for misery” (“opium de la misère”), Karl Marx told of that very same misery defining it as typical of subjects with no possibility for redemption, the Lumpenproletariat. Perhaps more naively and yet not without its own depth, while addressing Naples as an experimentum crucis for a Europe that wished to be considered modern ahead of its times, Matilde Serao spoke of the lottery as a counterpart to the brandy that numbs the working class in Manchester and London. Raising the bar, Serao also spoke of the lottery as “spiritual cholera” and noted that not only paltry people, that is, the miserable or wretched proletariat despised by Marx was seduced by the ritualism and temporality of gambling; even the upper and idle classes (such as judges and notable people) and the hardworking members of the emerging financial capitalism (such as stockbrokers) were affected by it. This brings us back to the often unaddressed question that is central especially to George Bataille’s and Roger Caillois’ reflections, namely: gambling as “production of sacred things,” as sacrificial ritualism where fortune coincides with the very instant and space of such sacrifice.

«Le jeu n’est point un amusement d’homme riche, il est la ressource d’un désœuvré» (Jean-Jacques Rousseau)

«C’est presque toujours le pain de la misère qu’on y hasarde» (Jean-Baptiste Say)

Abbigliato con la veste bianca dell’innocenza, vergine e senza colpe, il bambino alza la mano. È una mano che si vorrebbe baciata dai Santi, benedetta dalla Madonna. Per suo tramite, quella mano è dispensatrice di grazia. La gente ripete sulle labbra i propri numeri e non manca chi, a quei numeri, inframmezza le sillabe di una preghiera. Un misto di

attrazione e orrore¹, come nell'imminenza di un'esecuzione capitale, accompagna l'attesa della sorte. Anche se, così scriveva Georges Bataille, «l'orrore non è la verità»², ciò nonostante è lì che qualcosa si svela e si rivela. Anche delle meccaniche di esclusione/espulsione/coesione/dispensio/controllo sociale³.

1. *Fortuna che cade*

L'orrore è una possibilità infinita, che ha per solo limite la morte – è sempre l'autore dell'*Experience intérieure* e *La Part maudite* a indicarci –, ma l'uomo è fatto di un'abiezione possibile, la sua gioia di dolori possibili. Il gioco è (anche) la continua oscillazione entro queste polarità: abiezione-gioia o, per riprendere le parole di Karl Gross, di gioco e pianto⁴. La fortuna può invece essere letta come ciò che lo fa cadere dal lato della gioia, anziché del dolore. È ancora in questo possibile che si colloca dunque l'incapacità, per l'uomo, di immunizzarsi totalmente dal contatto con ciò che altrove considererebbe sventurato o abietto e qui considera fortunato e santo. Da questa incapacità discendono non poche conseguenze per ciò che chiamiamo alto, basso, miserabile, libero, degno o indegno di essere sperimentato o vissuto. La sorte, per come si è concretamente configurata nei moderni rituali di gioco collettivi o in quelli iperindividualizzati della post-modernità, ha qualcosa che inevitabilmente si collega alla continua sovversione di piani simbolicamente opposti (alto, basso; abietto, sublime). Capire *che cosa* è il problema. La sorte – fortuna o sfortuna: *chance* o *malchance* – appare come ciò che getta il desiderio dell'uomo oltre i limiti dell'utile. Solitamente, la sorte è stata raffigurata (nella linea Eraclito → Nietzsche → Fink) nel gesto del dado lanciato da un ragazzino. Sappiamo che *dado* deriva dal latino *datum*, gettato, lanciato; parimenti, *caso* deriva da *casus*, ossia cadere. Il dado è ciò che cade, ma una linea arrischiata e sottile lo approssima a un'altra parola dal doppio taglio: *debito*. Come un debito, infatti, scade: i termini francesi *chance* (fortuna, occasione, più banalmente: opportunità) e *échéance* (scadenza, termine), derivano entrambi dal latino *cadentia*. L'antica grafia francese *caanche* lo avvicina a *excadere*, da cui cadere, scadere, ma anche eccedere.

2. *Fortuna che accade*

La buona sorte si invoca o si attende, ma è a quella mano bambina tesa sull'urna che è affidata 'a *ciòrta*. 'A *ciòrta*, ossia ciò che un tempo si sarebbe detta la *fortuna bona, prospera, florentissima*, la *fors fortuna* di plautina memoria, la sola che, come un vento improvviso ma ben diretto, può cambiare i limacciosi equilibri di una vita. Il lotto, scriveva sul finire

¹ Su questa compresenza emotiva, che pare attestarsi come un universale nei giochi con la sorte, cfr. M. BLANCHOT, *L'attrazione, l'orrore del gioco* (1958), trad. it. D. Gorret, in "Riga", 23 (2004), pp. 124-131.

² G. BATAILLE, *Riflessioni sul boia e la vittima* (1947), in ID., *L'aldilà del serio e altri saggi*, trad. it. C. Colletta, Guida, Napoli 2000, p. 481.

³ Cfr. G. BATAILLE, *Il dispensio* (1933), trad. it. a cura di E. Pulcini, Armando, Roma 1997.

⁴ Cfr. K. GROSS, *Die Spiele der menschen*, Fischer, Jena 1899.

dell'800 il linguista Giulio Rezasco, è un gioco di sorte, se *sorte*, appunto, «oltre a significare *ventura* o *fortuna*, valse (senza che la Crusca se ne sia accorta) la *cedola* o il *breve* che si trae a sorte per qualunque cagione e valse pure per sortilegio quando la tratta delle cedole o d'altro che sia, si faceva per deliberare o per indovinare»⁵.

Al pari dell'italiano “sorte”, anche il termine napoletano *ciòrta* deriva dal latino *sors*, a sua volta calcato su *fors*, caso, che ha la stessa radice del verbo *fēro* – portare, produrre, generare – da cui derivano numerosi composti, non da ultimo l'aggettivo *fortūnātus*, fortunato, e il sostantivo *fortuna*⁶. Nelle lingue romanze occidentali, la parola latina «si è mantenuta popolarmente nel senso di “tempesta”»,⁷ prima di transitare nel nome di un vento, il fortunale. C'è chi avanza l'ipotesi che, in senso marinaresco, si sia diffusa fino ai confini dell'Europa tramite le navi genovesi o venete: come attesterebbero le lingue balcaniche, ma anche l'arabo “*fartūna*”, il turco “*fyrtynda*” (tempesta) e il greco moderno “*phurtūna*” (uragano)⁸.

Fortūnātus era chi non cadeva nell'infortunio e incontrava i buoni venti della fortuna, che i romani raffiguravano come dea benevola, di contro all'indole se non proprio cieca, quanto meno indifferente della greca Tyche, con cui verrà variamente sovrapposta e identificata al tempo dell'ellenizzazione.

La lingua tedesca ha un altro termine chiave per indicare il destino: *Schicksal*. Esso designa anche il fato, la fortuna e la sorte intesi come elementi imm modificabili che accadono oltre il piano della volontà. Nel destino inteso come *Schicksal* sarebbe dunque strutturalmente implicata l'impossibilità per il singolo di sottrarsi a ciò che è predeterminato e preconstituito. L'apertura alla fortuna intesa come fortuito accadimento esterno (lancio di dadi o estrazione da un'urna) appare come il rimedio unico e ultimo per liberarsi dal giogo della contingenza o della predestinazione.

Abbiamo una percezione comune del destino come di qualcosa di fatale, che letteralmente ci cade addosso in maniera perentoria e stabile. Legare assieme comunità e destino significa però già partecipare di un'esperienza che potrebbe essere indifferenziata, ma che nel momento stesso in cui viene distribuita a due persone si trasforma in esperienza al tempo stesso creatrice, formatrice e soprattutto intenzionale. L'intenzionalità è la chiave di volta. Essa sorge soltanto quando togliamo al destino la connotazione di estraneità, di fatalità e di imposizione che reca impressa e senza la quale sarebbe possibile fuggire. L'intenzionalità riscatta dunque ciò che appare inarrestabile, impositivo e distruttivo, in un certo senso lo apre. Apre il destino all'uomo, alle sue attese e alla sua speranza. L'immagine della comunità ci mostra un destino liberato e riappropriato.

⁵ G. REZASCO, *Il giuoco del lotto*, in “Giornale linguistico”, V-VI (1884), p. 204. “Cedola” e “breve” stanno qui a significare “amuleti”. Un commento al testo di Rezasco si trova in P. DE SANCTIS RICCIARDONE, *Il tipografo celeste. Il giuoco del lotto tra letteratura e demonologia nell'Italia dell'Ottocento e oltre*, Dedalo, Bari 1987, p. 133.

⁶Cfr. I. KAJANTO, *Fortuna*, in “Reallexikon für Antike und Christentum”, 8 (1972), pp. 182-97; ID., *Fortuna*, in W. HAASE (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 17,1, de Gruyter, Berlin-New York 1981, pp. 502-508.

⁷ C. BATTISTI-G. ALESSIO, *Dizionario etimologico italiano*, III, Barbera, Firenze 1950-1957, p. 1659, *ad vocem*.

⁸ *Ibidem*, *ivi*.

Il germe della libertà, esclusa in teoria da ogni formulazione semantica di destino, si inserisce allora come una scintilla che rianima persino una parola altrimenti cupa, opaca, silenziosa, estranea come “destino”. Il destino che viene distribuito e condiviso cessa di essere qualcosa di inevitabile, ma si trasforma e si rigenera. Apparentemente lontano, contaminandosi con *fors fortuna* si fa simile a una chiamata, a una grazia. Libertà e destino possono così convivere nella comunità.

3. *Libertà dissipate, libertà simulate*

Un influente psicologo e pedagogista attivo a fine Ottocento nel napoletano, Giovanni Antonio Colozza⁹, le cui idee erano tenute in gran conto in tutta Europa, specialmente in area germanica da un grande studioso della questione come Karl Gross, scriverà del gioco parlando di un surplus di energia psichica e vitale¹⁰. È di questo surplus che diventa sperpero, e in termini letterari verrà spesso declinato come contrasto tra frenesia e povertà, che si fa questione nel gioco. Le ulteriori questioni che si aprono sono la (possibile) creazione attraverso la perdita, e il gioco come sperpero necessario dell'eccedente energetico di tutto un popolo, di tutta una comunità di destino volta all'apertura dei propri confini, altrimenti angusti, attraverso il ricorso alla fortuna. Senza tenere conto di una *dépense* come ipotesi che fonda l'economia generale, tutto si ridurrebbe a considerazioni ristrette nei limiti dell'utile e, di conseguenza, di una fortuna che assiste o contrasta quell'utile. Così, in pieno XVIII secolo, Pietro Verri invitava a considerare che:

«Il più minuto popolo, che non è né può mai essere generalmente un profondo calcolatore, viene deluso con gigantesche e chimeriche speranze d'una difficilissima fortuna, alla quale le più povere famiglie dello Stato sacrificano il letto, il vestito della moglie e de' figli, riducendosi all'ultima miseria e disperazione. La superstizione, i sacrilegii, i furti, le prostituzioni e il mal costume di ogni genere viene promosso da questa classe di tributo spontaneo, per cui all'uomo più virtuoso dello Stato, al padre del popolo, al legislatore si fece vestire talvolta il carattere della seduzione»¹¹.

Lo Stato seduttore si alimenta della speranza di questo *minuto popolo*. Come definire altrimenti la «folla di esseri tormentati, e speranzosi solo nella Fortuna»¹² descritti alla fine del XIX secolo da Matilde Serao?

Da quale “Fortuna” erano tormentati, a quale “Fortuna” affidavano le loro speranze questi uomini e queste donne che persino in veglia confidavano nel dio del sonno (Morfeo, da cui trae nome la Smorfia)?

⁹ Il Colozza nacque a Campobasso il 13 settembre 1857, a Napoli si trasferì per esercitare la professione di maestro, prima di diventare – dopo un percorso da autodidatta – docente di etica e psicologia al liceo Vittorio Emanuele II. Cfr. L. TODARO, *Giovanni Antonio Colozza e la crisi del positivismo pedagogico*, C.U.E.C.M., Catania 1999.

¹⁰ Cfr. G.A. COLOZZA, *Il giuoco nella psicologia e nella pedagogia*, Paravia, Torino 1895.

¹¹ P. VERRI, *Meditazioni sulla economia politica*, Stamperia dell'Enciclopedia, Livorno 1771, pp. 191-192.

¹² M. SERAO, *Il paese di Cuccagna* (1891), a cura di Tommaso Gurrieri, Barbès, Firenze 2010, p. 21.

La freccia del tempo di queste donne e questi uomini appare orientata al giorno fatale, gli altri che compongono la settimana non sono che un carosello in vista del sabato, deputato all'estrazione. Gli archivi giudiziari e di polizia registrano così un aumento di furti e furtarelli, di accattonaggio, di usura e di offerta di lavoro a ore o a giornata proprio nell'approssimarsi del sabato. Agli osservatori del XIX secolo, impregnati di darwinismo psico-sociale, dinanzi a questi archivi straripanti che si arricchivano di settimana in settimana, parve di trovarsi dinanzi a un rituale perverso preparato con meticolosa abiezione da qualche dio oscuro e antimoderno.

Soffermiamoci su tre sguardi, presi tra i molti che si sono dedicati alla Napoli del XIX secolo, snodo capitale di questa febbre.

4. *Lo sguardo cinico*

Il primo è quello di Renato Fucini, toscano, ispettore scolastico, scrittore ferocemente ironico e satirico in poemi siglati con l'anagramma pseudonimo "Neri Tanfucio". Verso la plebe dei senza nome, Fucini mostrò invero ben poca ironia. Così, nel reportage epistolare *Napoli a occhio nudo*, apparso nel 1878 per la fiorentina Le Monnier, Fucini darà sfogo unicamente a una distaccata ferocia:

«La loro scienza è la superstizione; la loro fede l'idolatria. Il ridurre il culto della divinità a idolatria non è un privilegio di costoro, ma appartiene alla intera umanità. Però fra questa gente ha le sue manifestazioni più spiccate. Ho assistito a qualche funzione religiosa ed ho potuto notare come siano stati ammaestrati anche intorno a questo soggetto. L'idea di materializzare la divinità e di figurarsi l'Ente supremo in carne ed ossa, con ampia tunica, lunga barba ed occhio fulmineo, provvisto in grado eminente di quattro almeno dei sette peccati mortali, è comune, è radicata in ogni classe di devoti; ma il lazzaro Napoletano va più in là, ed il suo Dio, o meglio il suo Santo se lo immagina addirittura un cialtrone della sua stampa e come lui cedevole davanti alla prepotenza. Egli lo prega fino ad un certo punto e se non ottien subito la grazia richiesta, lo impreca e lo minaccia con urli rabbiosi e strida selvagge: lo deride, gli fa corna e boccacce, finché ottenuto l'intento, e credendo che il Santo abbia ceduto alla paura, si pente dell'abuso, si scusa e lo ringrazia col viso inondato da lacrime di tenerezza. Le idee: Dio, Diavolo, numeri del lotto, streghe, iettatura, Santissima Trinità, onore, lenocinio, coltello, guadagno, furto, ec., dal modo, col quale sembrano conciliarle, non devono avere nel loro cervello un posto fisso: – Signurì, famme guadagna' 'nu soldo – te lo ripetono continuamente chiedendoti l'elemosina. Ricorrere ad una fattucchiera, per avere i numeri del terno ed accendere il lume alla Madonna, perchè sortano dall'urna, è, fra questa gente, un fatto de' più comuni. Di patria, d'Italia, di nazionalità non occorre parlarne»¹³.

A sconvolgere l'autore delle *Veglie di Neri*, che ha parole durissime – parole che attireranno l'ammirata attenzione del Pareto – è soprattutto la plebe, il "minuto popolo". Ma Lucini si sbaglia perché – come sei anni dopo di lui, nel *Ventre di Napoli*, attesterà Matilde Serao – la borghesia napoletana intenta all'ozio non sarà immune dalla febbre del gioco che, al contrario, si espanderà di classe in classe come un colera spirituale. È quindi solo una questione di analfabetismo di calcolo, come scriveva l'illuminato borghese Verri? O c'è dell'altro? Scrive comunque il Fucini:

¹³ R. FUCINI, *Napoli a occhio nudo. Lettere ad un amico*, Le Monnier, Firenze 1878, p. 35.

«Con la più feroce usura si strozzano fra loro. La passione per il giuoco in genere ed in specie per il Lotto giunge fino alla frenesia, e forse il desiderio di soddisfare a questa sfrenata libidine, se si volessero ricercare le cause di ciò che asserivo poco fa, è quello che gli agita, che gli accapiglia e li porta a lavorare rabbiosamente, per poi più rabbiosamente che mai correre a gettare i loro miseri guadagni in quel baratro d'immoralità, che insieme colla usura concorre a spolpare questi iloti e a mantenerli nel puzzo delle loro tane, dove come porci s'imbragano e gavazzano»¹⁴.

La scena riaffiora d'altronde nei resoconti di moltissimi commentatori. Tra questi, si ricorderanno quelli di Mark Twain e, soprattutto, Charles Dickens che, affascinato e sconvolto, riporta un episodio legato al tentativo di tramutare i segni della sventura in segni di buona sorte:

«Ho sentito la storia di un cavallo imbizzarrito che ad un angolo di strada aveva scaraventato giù un uomo, lasciandolo moribondo. Il cavallo era a sua volta inseguito da un uomo che procedeva a velocità tale che si trovò sul luogo della disgrazia immediatamente dopo che questa si era verificata. Costui si gettò in ginocchio presso lo sfortunato cavaliere e gli afferrò la mano con l'espressione più afflitta di questo mondo. "Se vi è ancora vita in voi", disse, "ditemi una sola parola! Se vi resta un fiato di voce ditemi, per amor di Dio, quanti anni avete, affinché io possa giocarmi questo numero al lotto!"».

«I heard of a horse running away with a man, and dashing him down, dead, at the corner of a street. Pursuing the horse with incredible speed, was another man, who ran so fast, that he came up, immediately after the accident. He threw himself upon his knees beside the unfortunate rider, and clasped his hand with an expression of the wildest grief. "If you have life", he said, "speak one word to me! If you have one gasp of breath left, mention your age for Heaven's sake, that I may play that number in the lottery"»¹⁵.

5. Lo sguardo lirico

Un secondo sguardo è quello di Matilde Serao, giornalista, maestra di formazione, implicitamente a testimoniare che quello "pedagogico" è un *clinamen* importante in questa vicenda.

A Napoli, il gioco del lotto si configura come fatto sociale totale e prende corpo in un «desiderio che ha tutte le condizioni dell'impossibilità». In fondo, è proprio la speranza continuamente disattesa ad alimentare una passione che ha qualcosa di sacro. Nel *Ventre di Napoli*, la Serao parlerà di una "malattia dello spirito" che, consumato il dispendio, dopo una momentanea caduta, subito si rianimerà nella sua "grande visione":

«Alle quattro del pomeriggio, nel sabato, la delusione è profonda, la desolazione non ha limiti: ma alla domenica mattina, la fantasia si rialza, rinfancata, il sogno settimanale ricomincia. Lotto, il lotto è il largo sogno, che consola la fantasia napoletana: è l'idea fissa di quei cervelli infuocati; è la grande visione felice che appaga la gente oppressa; è la vasta allucinazione che prende le anime».¹⁶

¹⁴ *Ibidem*, p. 36.

¹⁵ C. DICKENS, *Pictures from Italy*, Bradburt & Evans, London 1846, p. 257 (traduzione mia).

¹⁶ M. SERAO, *Il ventre di Napoli* (1884), Bur, Milano 2011, p. 61.

Tutti – la Serao ne elenca tipologia e ragioni – giocano per sottrarsi a una condizione: la serva vuole essere altro dalla serva, la cameriera altro dalla cameriera, la fruttivendola, la moglie del sarto, la lavandaia, ma anche gli operai, le maestre e le alunne e persino i magistrati aspirano a uscire da sé. Eppure, al di là della volontà di sottrarsi alla condizione di immediata miseria in cui ognuno si trova, l'uscita da sé non è semplicemente e scontatamente materiale. Assomiglia più a una microstatica uscita dal mondo. È infatti la fuga in quanto fuga ciò che il lotto pare garantire democraticamente a tutti. Anche – questo è un punto molto importante - a coloro che giocano per professione, ossia gli operatori di Borsa:

«i grandi giuocatori di borsa, che vivono sopra il taglio di un rasoio e son capaci di ballarvi sopra un waltzer, a furia di febbre del giuoco, assaggiano volentieri la speranza del lotto»¹⁷.

Il lotto è «speranza di redenzione»¹⁸, che sorge

«dove vi è un vero bisogno tenuto segreto, dove vi è uno spostamento che nulla vale a riequilibrare, dove vi è una rovina finanziaria celata ma imminente, dove vi è un desiderio che ha tutte le condizioni dell'impossibilità, dove la durezza nascosta della vita più si fa sentire, e dove solo il danaro può esser rimedio, ivi il giuoco del lotto prende possesso, domina»¹⁹.

6. *Attesa o impresa*

La *fortuna huiusce diei*, grazia passiva dell'attesa che, secondo la lettura di Gramsci, rappresenta il punto cruciale di questa tendenza a consegnarsi alla sorte, è il contrappunto alla grazia attiva e intramondana dell'impresa che ne viene trascinata e travolta. Scrive Gramsci:

«c'è una stretta connessione tra il lotto e la religione, le vincite mostrano che si è stati eletti, che si è avuta una particolare grazia da un Santo o dalla Madonna. Si potrebbe fare un confronto tra la concezione attivistica della grazia presso i protestanti che ha dato la forma morale allo spirito d'intrapresa capitalistica e la concezione passiva e lazzaronesca della grazia propria del popolino cattolico»²⁰.

Il passaggio dallo *status naturæ* allo *status gratiæ*, che il calvinista non concepisce nelle opere, ma nei giorni attraverso il cammino di un'ascesi laica mediata dal lavoro, veniva contrapposto, dal Max Weber richiamato da Gramsci, allo spirito della grazia sacramentale del cattolico incapace di liberarsi interamente dei residui di un mondo magico:

«La “liberazione del mondo dalla magia” – l'eliminazione della *magia* come mezzo di salvezza – nella

¹⁷ *Ibidem*, p. 64.

¹⁸ *Ibidem*, p. 63.

¹⁹ *Ibidem*, *ivi*.

²⁰ A. GRAMSCI, *La religione, il lotto e l'oppio del popolo*, in ID., *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Einaudi, Torino 1966, p. 291.

devozione cattolica non era sviluppata in tutte le sue conseguenze come lo era nella religiosità puritana (e, prima di essa, solo in quella ebraica). Per il cattolico la *grazia sacramentale* della sua Chiesa era un mezzo di cui disporre per compensare la propria insufficienza: il prete era un mago che compiva il miracolo della transustanziazione e a cui era affidata la potestà delle chiavi. L'uomo pentito e contrito poteva rivolgersi a lui, ed egli elargiva espiazione, speranza di grazia, certezza del perdono, e in tal modo permetteva di *scaricare* quella immensa *tensione*, vivere nella quale era invece il destino del calvinista – un destino ineluttabile e che nulla poteva lenire»²¹.

E qui veniamo all'estrazione e ai suoi rituali, nel luogo e al tempo in cui comunità e destino sembrano intrecciarsi più che altrove e più che mai. Nel 1890, inaugurando sulle pagine del “Mattino” di Napoli una serie di ricognizioni sulla «carta topografica di una città dove il centro è segnato da una macchia nera»²², Matilde Serao tracciò una descrizione magistrale dell'attesa sovraccarica, tra silenzio e tumulto, precedente l'estrazione del lotto:

«ad un tratto, un lungo grido di soddisfazione uscì dal petto della folla, variato in tutti i toni, saliente alle note più acute e scendente alle note più gravi: il grande balcone della terrazza si era schiuso. La gente che aspettava nella via cercò di penetrare nell'androne, quella che era nell'androne si accalcò nel cortile: vi fu come un serramento, mentre tutte le facce si levavano, prese da un'ardente curiosità, prese da un'angoscia ardente. Un grande silenzio. [...] Silenzio universale: di aspettazione, di stupore»²³.

Dobbiamo a lei la più affascinante descrizione del rituale del gioco. La mano di un bambino – che Dickens ricorda accompagnata da un bocchetta d'acqua santa – sottratto per poche ore del sabato all'Albergo dei Poveri, il cosiddetto “Serraglio”, abbigliato con tunica bianca di lana e berretto bianco – «perché la leggenda del Lotto vuole che il piccolo innocente porti la veste bianca dell'innocenza»²⁴ – si trova all'apice di un febbrile rituale di fortuna. Tutti, per qualche ora, l'avrebbero trattato come un re:

«gli dicevano qualche cosa, un augurio, una benedizione, un desiderio, un'invocazione pietosa, una preghiera. Il bambino taceva, guardando, con la manina appoggiata sulla rete metallica dell'urna; e un po' discosto, appoggiato allo stipite del balcone, v'era un altro bambinetto del Serraglio, serio serio, malgrado le rosee guance e i biondi capelli tagliati sulla fronte: era il fanciulletto che doveva estrarre i numeri il sabato prossimo e che veniva là per imparare, per assuefarsi alla manovra dell'estrazione e ai gridi della folla. Ma di lui nessuno si curava: era quello vestito di bianco, quello di quel giorno, a cui si rivolgevano le mille esclamazioni della gente; era la piccola anima innocente biancovestita, che faceva sorridere di tenerezza, che faceva venire le lagrime agli occhi a quella folla di esseri tormentati, e speranzosi solo nella Fortuna. Alcune donne avevano sollevato nelle braccia i propri fanciullini e li tendevano verso il piccolo serragliuolo»²⁵.

Un ruolo chiave, in questa dimensione, è assunto dal biglietto recante i numeri della giocata del lotto. Nell'azzardo moderno il “billetto” del lotto e della lotteria rappresenta un singolare contrappunto alla carta moneta. Questo “azzardo moderno”, che ai dadi, al

²¹ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-05; 1920²), trad. it. A.M. Marietti, BUR, Milano 1998, pp. 177-178.

²² A. BANTI, *Matilde Serao*, Utet, Torino 1965, p. 152.

²³ M. SERAO, *Il paese di Cuccagna*, ed. cit., p. 22.

²⁴ *Ibidem*, p. 23.

²⁵ *Ibidem*, ivi.

tavoliere e alle carte da gioco sostituisce la *carta*, nasce con la lotteria, nella Francia di John Law, quando la sua dimensione etica, emotiva ed economica smette di essere collocata in un orizzonte individualmente trasgressivo. L'apertura di uno spazio pubblico, regolato statalisticamente dai ministeri di polizia e finanza, diventa parte di un processo regolativo delle passioni collettive tipicamente moderno. Al popolo viene lasciato l'onere e la responsabilità della "sua irresponsabilità". Allo Stato, il diritto di metterla a valore facendola fruttare per l'erario.

Di questo biglietto si danno comunque almeno quattro tipologie: il biglietto individuale; il biglietto familiare; il biglietto pubblico legato a ricorrenze collettive: il biglietto con i numeri ritardatari²⁶.

Il biglietto del lotto, suggerito da un postiere, dedotto da un cabalista o tratto dai segni di un assistito²⁷, appare qui come una collettiva «coazione a ripetere che tramuta il tempo in attese e per ciò stesso in speranza. [...] Esso truffa il futuro ma fa credito al presente»²⁸.

7. Lo sguardo critico

Un terzo sguardo è quello del meridionalista Giustino Fortunato, traduttore, tra le altre cose, anche del *Viaggio in Italia* di Goethe e prefatore della *Napoli a occhio nudo* di quel Fucini che lui stesso si era incaricato di accompagnare nel suo viaggio in Campania. Nato a Rionero in Vulture, nei pressi di Potenza, il 4 settembre 1848, Fortunato morì proprio a Napoli il 23 luglio 1932. Con la città partenopea, dove aveva condotto gli studi, Giustino Fortunato stabilì un legame forte e appassionato, come si evince dalle sue cronache e dai suoi numerosi interventi parlamentari.

Attorno al 1880, in una città che secondo Francesco Saverio Nitti contava centocinquantamila poveri²⁹, si trovavano duecento bancolotti e ottocento postieri che, per la dea fortuna, lavoravano a cottimo raccogliendo somme che, attualizzate, potrebbero stimarsi sui 30 milioni di euro l'anno. Il fiscalista Luigi Nina, professore all'Università di Pavia, in un suo volume ancora esemplare³⁰ osservò che il lotto era soprattutto una *questione napoletana*, poiché i volumi di gioco riscontrati in città non avevano equivalenti nel resto della Campania e del Meridione. Tra il 1880 e il 1914, si calcola, infatti, che la sola città di Napoli abbia garantito alle casse del Regno d'Italia il 2% delle sue entrate. A garantire tale "successo" saranno, però, proprio i biglietti di taglio più basso, quelli giocati dal "minuto popolo".

²⁶ Il quarto biglietto sarebbe frutto – osserva Giuseppe Imbucci (cfr. G. IMBUCCI, *Il gioco. Lotto, totocalcio, lotterie. Storia dei comportamenti sociali*, Marsilio, Venezia 1997, p. 32) – della laicizzazione della cultura.

²⁷ Il postiere, il cabalista e l'assistito sono le tre figure tradizionalmente deputate alla divinazione, all'interpretazione, o all'indicazione di numeri, sogni, segni. Il postiere è l'addetto del bancolotto, capace di suggerire numeri; il cabalista è colui che sa decifrare i segni; l'assistito è colui che si trova in contatto diretto con gli arcani, che si rivelano attraverso gesti involontari o movenze del corpo.

²⁸ G. IMBUCCI, *Il gioco. Lotto, totocalcio, lotterie. Storia dei comportamenti sociali*, ed. cit., p. 31.

²⁹ Cfr. F.S. NITTI, *Napoli e la questione meridionale*, Pierro, Napoli 1903.

³⁰ L. NINA, *La teoria del Lotto di Stato*, Bocca, Torino 1905.

Il 21 marzo 1878, Giustino Fortunato osservava che nei fondaci e nei vicoletti senza sole, questa gente amante di un sole e di un cielo che si vedeva negare, era vittima di «epidemia morale e contagio dell'abiezione». Il colera sarebbe arrivato sei anni dopo, ma non avrebbe mutato le abitudini di gioco e di sperpero della popolazione. Una popolazione che giocosamente e gioiosamente (*à la Bataille*) dissipava «qualunque più sudato risparmio» che veniva «ingoiato dal lotto clandestino o dall'usura spicciola del 100 per cento, divenuti e l'una e l'altra impieghi ordinari del minuto capitale popolare»³¹. Questi impieghi eccessivi del *minuto capitale popolare* non mutavano se, dal lotto clandestino (*'o juoco piccolo*) si passava al grande gioco del lotto di Stato. Celebre fu un discorso parlamentare del 1883, dove il Fortunato chiese che

«i simboli e l'apparato del giuoco, non dico già si dileguino, ma che si attenuino il più possibile; e lo spettacolo delle estrazioni, in alcune grandi città, capoluoghi di dipartimento, in Napoli soprattutto, spettacolo, al quale intervengono assessori comunali e consiglieri di prefettura, riesca meno solenne, non fosse che per la dignità dello Stato e la serietà del Governo»³².

Ad accontentarlo ci penso il ministro Agostino Magliani, laicizzando parzialmente il rito.

Il 5 giugno del 1878, in un'altra delle sue corrispondenze napoletane, dedicata stavolta al “giuoco del lotto”, Fortunato rileverà alcuni caratteri quasi sacri, ancorché tipicamente cittadini, di questo rituale di fortuna. Un vincitore è trattato come un santo, il banco nel quale ha puntato la sorte è visto come luogo di altri, possibili miracoli. Un luogo libero da sventura:

«La squallida miseria dell'oggi e la speranza luminosa del domani hanno sedotta, come per incanto, la plebe cittadina. Non v'è chi non corra ai banchi, disseminati per tutta la città: ma a preferenza si corre al banco di Piazza Dante, il privilegiato, il miracoloso, l'immune da ogni jettatura: e chi non giuoca, vi va come in pellegrinaggio»³³.

8. *Squallida fortuna*

Non sembrano cambiate di molto, le cose. Basta scorrere i giornali e si trovano titolazioni e articoli che, in qualche modo, ricordano quelli di fine XIX secolo. Una su tutte, recente, tratta dal “Mattino”, il giornale che fu di Matilde Serao: *La fortuna bacia Napoli. Gioca due euro e ne vince ottantamila*³⁴. Dietro la neutralità apparente di questi articoli, scriveva già Fortunato, si nasconde un'intricata ragnatela di degrado morale. Per Fortunato, il lotto

«è per le città, ciò che [l'imposta sul] macinato è per le campagne: la rovina economica e la corruzione morale delle plebi. A che tanto affannarsi nell'impiantar casse postali di risparmio o istituti cooperativi di credito, a che dolersi della imprevidenza delle classi popolari, a che meravigliarsi della poca loro resistenza alle seduzioni del giuoco? Non val meglio, nel giudizio del bisognoso, tentare la

³¹ G. FORTUNATO, *Corrispondenze napoletane alla Rassegna settimanale (1878-80)*, Ecig, Genova 1993, p. 31.

³² G. FORTUNATO, *Pagine e ricordi parlamentari*, Editoriale Scientifica, Napoli 1987, volume I, p. 6.

³³ G. FORTUNATO, *Corrispondenze napoletane alla Rassegna settimanale (1878-80)*, ed. cit., p. 72.

³⁴ http://www.ilmattino.it/napoli/cronaca/napoli_lotto_vincita/notizie/899162.shtml

fortuna piuttosto che mettere su lira su lira per settimana nella cassetta di risparmio? Il giuoco non è forse autorizzato, promosso, premiato dal Governo? Più si è poveri, e più si corre al lotto».³⁵

9. *In pura perdita*

In apertura di un suo saggio sull'uso delle ricchezze e sul rapporto tra economie quotidiane e azzardo, Roger Caillois osservava che gli studi economici moderni sono fortemente, e spesso inconsapevolmente, influenzati da quel capitalismo che si propongono di studiare³⁶. Considerano la grazia attiva dell'impresa come un bene e la grazia passiva dell'attesa come un male, salvo poi speculare sulla seconda. Come il barone di Münchhausen che cerca di uscire dalle sabbie mobili in cui sta sprofondando tirandosi per i capelli, i chiosatori, se non proprio gli autori di queste teorie, finiscono per non vedere altro che il sistema di produzione, circolazione e consumo di ricchezze che ritengono dominante e forse, a ragione, lo è. Ma non è il solo sistema, essendovi interi continenti (l'America del Sud negli anni Trenta ne fu un esempio) che si basano su economie di dispendio. Roger Caillois – ricordiamo che il suo saggio risale agli anni Quaranta del secolo scorso – ricorda inoltre che un «sentimento di evidenza e stringente fatalità» accompagna un «regime nel quale le risorse eccedenti, invece di essere spese generosamente, sono immediatamente investite in vista di un'accumulazione di beni e potere»³⁷. L'irrefutabile fatalità dell'economia del risparmio, che si fonda sull'attenzione critica al modo di guadagnare e accumulare denaro, anziché sul modo di spenderlo, viene inevitabilmente messa in scacco da forme eccessive di dispendio. Il gioco d'azzardo ne è un esempio eclatante laddove ogni dinamica di capitale avviene in *pura perdita*.

L'illusione della vincita rimane tale, *deve rimanere tale*. Nel gioco del lotto, come descritto nei suoi rituali collettivi, ciò che si consuma è l'idea di una trasformazione tutta privata. Per questo, Karl Marx invitava a leggere nella lotteria i contrassegni decadenti del *Lumpenproletariat*, il proletariato degli stracci³⁸. Un proletariato che coltiva, nel gioco, un'occasione: l'occasione di non vincere, di non cambiare, di non mutare mai. La lotteria – lotteria e lotto verranno a lungo confuse, fino alla soglia del XX secolo – fa infatti la sua apparizione nel testo in cui Marx, per la prima volta, introduce il concetto di *Lumpenproletariat*: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon* del 1851³⁹.

L'eccessiva velocità della messa in circolo del denaro, paralizzato, per paradosso, proprio da questa velocità, nell'azzardo sembra contraddire ogni possibile compatibilità tra gioco e risparmio. Il tema della velocità nella circolazione del denaro trova un contrappunto nel tema dello stordimento e nell'inebetimento del giocatore. Se,

³⁵ G. FORTUNATO, *Corrispondenze napoletane alla Rassegna settimanale (1878-80)*, ed. cit., p. 73-74.

³⁶ Cfr. R. Caillois, *Économie quotidienne et jeux de hasard en Amérique ibérique*, in "Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", 4 (1948), p. 427.

³⁷ *Ibidem*, ivi.

³⁸ Su questo punto, rinvio all'importante lavoro di G. SOLLA, *Memoria dei senza nome. Breve storia dell'infimo e dell'infame*, ombre corte, Verona 2014, p. 40.

³⁹ Cfr. K. MARX, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon* (1851), in K. MARX-F. ENGELS, *Werke*, Dietz, Berlin 1956ss., vol. 8, p. 168; trad. it. P. Togliatti, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 2006, p. 98.

nell'Inghilterra descritta da Friedrich Engels nella sua inchiesta sulla condizione della classe operaia inglese⁴⁰, l'acquavite assume il ruolo di mortificatore e amplificatore di un'epidemia di stordimento collettivo, rappresentando un «processo accelerato dell'ubriachezza che si dimostra intimamente collegato con altri processi accelerati tipici dell'età moderna»⁴¹, Matilde Serao osserverà invece che «il popolo napoletano, che è sobrio, non si corrompe per l'acquavite, non muore di *delirium tremens*; esso si corrompe e muore pel lotto. Il lotto è l'acquavite di Napoli!»⁴². Con una differenza: l'acquavite descritta da Engels accelera un processo di individualizzazione della miseria. L'operaio che, dopo il lavoro, rientra nel suo tugurio e si consegna all'alcool rappresenta un punto di rottura anche rispetto alle pratiche di ebbrezza (vino, birra) fino ad allora collettive; l'acquavite di Napoli ha ancora qualcosa di comune, mantiene in sostanza una sua dimensione di popolo, non scinde – non ancora, quanto meno – tragicamente e violentemente comunità e destino.

Anche Giustino Fortunato se ne era accorto: a che cosa serve creare casse di credito cooperativo o cassette di risparmio, se tutto il sistema è improntato alla fortuna? Eppure, il denaro del gioco non solo non produce nulla, ma impedisce di produrre. È ostativo al produrre, ostativo a quella forma del capitale. Ma c'è un punto, un punto preciso su cui Caillois indirizza la nostra attenzione: ovunque si trovi in competizione con un'economia dell'accumulo, l'economia del gioco ne diventa preda. Ecco allora compreso il passaggio che condurrà dal gioco al gioco di Stato e, da questo, al gioco postmoderno individualizzato, laddove la messa a valore *anche* dell'inutile depotenzia lo spreco, mettendo però in scacco la dicotomia fra grazia attiva e passiva. Il gioco piccolo, illegale, oggi quasi non esiste o, se esiste, è residuale rispetto alla sussunzione operata in Italia nel 2002-2004, con il processo di emersione del cosiddetto “gioco lecito”⁴³: anche il lotto, “liberato” dalle sue forme, individualizzato nelle dinamiche di estrazione e consegnato a un ambiente elettronico perderà ogni connotato rituale.

In realtà, la legalità è una sorta di inferno del giocatore perché moltiplicando le possibilità di gioco, destrutturando il lotto persino nei suoi rituali collettivi – individualizzati all'eccesso: oggi, la mano santa del bimbo che estraeva il bussolotto è sostituito dal dito di un ragazzetto a cui la madre affida l'onere di una puntata online – compie una scarnificazione della fortuna ridotta a pura somma algebrica, senza rito, senza attesa, senza speranza, senza compassione. Il proletariato degli stracci, esemplificato con “il più minuto popolo” napoletano negli sguardi del Fucini, della Serao e di Fortunato, è colui che ha subito e sempre subisce l'ingiustizia sociale per eccellenza.

Per riscattarsi altro non trova – o non vuole trovare – che l'accesso a una disperata fortuna, dove «banconote e biglietti della lotteria sono gli elementi di una religione

⁴⁰ F. ENGELS, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England: nach eigener Anschauung und authentischen Quellen* (1845), in K. MARX-F. ENGELS, *Werke*, ed. cit., vol. 2, pp. 225-506; trad. it. R. Panzieri: *La situazione della classe operaia in Inghilterra: in base a osservazioni dirette e fonti autentiche*, Editori Riuniti, Roma 1992.

⁴¹ W. SCHIVELBUSCH, *Storia dei generi voluttuari. Spezie, caffè, cioccolato, tabacco, alcol e altre droghe* (1980), trad. it. Raniero Callori, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 168.

⁴² M. SERAO, *Il ventre di Napoli*, ed. cit., p. 65.

⁴³ Su questo punto rimando alla voce “Legale-illegale” in M. DOTTI-M. ESPOSITO (a cura di), *Somma zero. Lessico critico dell'azzardo di massa*, ObarraO, Milano 2014 (in uscita).

civile»⁴⁴ che promette un accesso a un inaccessibile, l'inaccessibile della *vera vita*, esattamente quella a cui ognuno dei personaggi della Serao anela, nelle sue uscite da sé: non essere l'altro, il ricco, il privilegiato, ma essere altro. Desiderio che, non a caso, la Serao qualifica come matrice del gioco e come impossibile. Il gioco d'azzardo svela così, nel suo rapporto con la fortuna, nient'altro che questa costitutiva inaccessibilità: mostrare la soglia, tenere il giocatore sulla soglia, sembra il suo unico e ultimo scopo.

⁴⁴ G. SOLLA, *Memoria dei senza nome*, ed. cit., p. 41.