



HAL
open science

Rispettose amicizie: per un'archeologia delle relazioni giardiniera

Hervé Brunon

► **To cite this version:**

Hervé Brunon. Rispettose amicizie: per un'archeologia delle relazioni giardiniera. Marco Martella. L'anima in giardino. Arti e poetiche del 'genius loci', DeriveApprodi, p. 73-94, 2018, Habitus, 9788865482339. halshs-04194674

HAL Id: halshs-04194674

<https://shs.hal.science/halshs-04194674>

Submitted on 4 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Rispettose amicizie: per un'archeologia delle relazioni giardiniere

Hervé Brunon

Il giardiniere [...] sa di essere un «essere vivente» in mezzo a «esseri viventi». Grazie al suo lavoro, rinnova il legame perduto con il selvaggio che sonnecchia nell'uomo civilizzato.

Jorn de Précy¹

Il giardino, la casa, l'uomo sono un organismo vivente che non è possibile smembrare. L'uomo dovrà esserci. Le piante sbocciano pienamente solo sotto il suo sguardo amorevole.

Michel Tournier²

«Intanto i miei fagioli, i cui filari già piantati raggiungevano, messi in fila, la lunghezza di sette miglia, erano impazienti di essere zappati; i più vecchi erano notevolmente cresciuti ancora prima che gli ultimi fossero nel terreno: davvero, non era facile liberarsene»³. Henry David Thoreau, dopo aver raccontato le vi-

1/ J. de Précy, *E il giardino creò l'uomo. Un manifesto ribelle e sentimentale per filosofi giardinieri*, trad. it. Ponte alle Grazie, Milano 2012. Il testo che segue sviluppa alcune delle riflessioni abbozzate nel mio libro *Giardini di saggezza in Occidente*, trad. it. DeriveApprodi, Roma 2017. Ringrazio vivamente Françoise Dubost e Monique Mosser per la rilettura, così come Philippe Mangeot.

2/ M. Tournier, *Le meteore*, trad. it. Garzanti, Milano 1995, p. 178.

3/ H. D. Thoreau, *Walden ovvero Vita nei boschi*, trad. it. Rizzoli, Milano 1994 p. 222.

site ricevute nella piccola casa costruita con le sue mani, si ferma a lungo sulla cura del suo campo di fagioli in un capitolo di *Walden*, il libro scritto a partire dal diario tenuto per due anni nel corso di un'esperienza di vita autarchica, da eremita, sulla riva di un lago, tra i boschi del New England⁴. Nel sottolineare i legami intessuti con le piante, la riflessione verte sull'imbarazzo morale che il lavoro del giardiniere comporta e:

Cosa significasse questa regolare, orgogliosa, piccola fatica ercule, io non lo sapevo. Giunsi ad amare i miei filari, i miei fagioli, sebbene fossero molti di più di quanti me ne occorressero. Mi attaccavano alla terra, e così ne ricevevo forza, come Anteo. Ma perché dovevo coltivarli? Solo il cielo lo sa. Questo fu il mio curioso lavoro per tutta quell'estate: far sì che questa porzione della superficie terrestre, che fino a quel momento aveva dato solo pentafogli, more, iperico e simili, e frutta selvaggia e fiori gentili, producesse invece questi legumi. Che dovrò imparare dai fagioli, o cosa impareranno essi da me? Li curo con affetto, li zappo, ho sempre un occhio su di loro; e questo è il mio lavoro giornaliero. A guardare, la foglia è bella e larga. Miei aiutanti sono le rugiade e la pioggia che versano acqua su questo suolo secco, e la stessa fertilità della terra, che per la maggior parte è però magra ed esausta. Miei nemici sono i vermi, i giorni freddi, e soprattutto le marmotte. Queste mi hanno rosicchiato via un quarto di acro. Ma che diritto avevo di soppiantare l'iperico e il resto, e di rompere il loro antico giardino di erbe aromatiche?⁵

Il narratore di *Walden* dialoga con il vivente, interagisce fisicamente e simbolicamente con il mondo: «e alla fine ho persino

4/ Su questo capitolo si veda in particolare D. M. Robinson, *Unchronicled Nations: Agrarian Purpose and Thoreau's Ecological Knowing*, «Nineteenth-Century Literature», vol. XLVIII, n. 3, 1993, pp. 326-340.

5/ H.D. Thoreau, *Walden*, cit. p. 222.

aiutato a rivestire quel favoloso paesaggio dei miei sogni infantili, e uno dei risultati della mia presenza e del mio influsso lo si vede in queste foglie di fagiolo e di grano e in questi cespugli di patate»⁶. Secondo Thoreau il giardiniere, con la sua attività quotidiana, procede a una sorta di maieutica per far parlare il suolo:

Rimuovere le erbacce; mettere terra fresca attorno ai gambi dei fagioli, e incoraggiare quest'erba che avevo piantato; fare sì che il terreno giallo esprimesse il suo pensiero estivo in foglie e fiori di fagiolo, piuttosto che in erba verminaria, erba cornamusa, e miglio; fare che la terra dicesse «fagioli» invece che «erba» – ecco il mio lavoro quotidiano⁷.

Esperienza singolare – continua – «quella lunga amicizia che coltivavo con i fagioli». Ma la relazione con le altre piante non ha nulla di pacifico e alimenta i suoi scrupoli. Il registro, allora, da lirico si fa epico:

Si consideri l'intima e curiosa conoscenza che si stringe con i vari tipi di erbacei – ci sarà qualche ripetizione in questo resoconto, ma c'è non poca ripetizione nella fatica – disturbando tanto spietatamente le loro delicate organizzazioni, e facendo con la zappa distinzioni così invidiose, estirpando interi plotoni di una specie e assiduamente coltivandone un'altra. Quello è assenzio romano – quella è erba porcina, quell'altra è acetosa, quell'altra ancora è piper-grass – dagli, taglialo, mettilo a radici all'aria, non lasciarne una sola fibra all'ombra, che altrimenti si girerà dall'altra parte e in un paio di giorni sarà verde come un porro. È una guerra lunga, non contro le gru ma contro le erbacce, contro quei troiani che avevano sole e pioggia e rugiada dalla loro parte. Giorno dopo giorno, i fagioli mi vedevano venire in loro aiuto, armato di zappa, ad assot-

6/ Ivi, p. 223.

7/ Ivi, p. 224.

tagliare le file dei loro nemici e riempire le trincee di morti erbacei. Più di un Ettore dalla piuma dell'elmo ondeggiante, troneggiante d'un piede sopra i suoi camerati che gli si affollavano intorno, cadde sotto la mia arma e rotolò nella polvere.

La meditazione parodica di Thoreau sfocia in un problema morale molto serio. «Con che diritto» scacciare in quel modo le erbe dal loro «antico giardino» e finanche sterminarle per far crescere i fagioli? La poesia e la mitologia indicano che «un tempo l'agricoltura era un'arte sacra; ma essa è ora perseguita da noi con fretta e trascuratezza irriverenti». Il contadino di quell'epoca «Non sacrifica a Cerere o al Giove terrestre, ma piuttosto alle divinità infernali. Per avarizia, egoismo e per la supina abitudine, dalla quale nessuno di noi è libero, di considerare la terra come proprietà o come mezzo per acquistarsi soprattutto una proprietà, noi deformiamo il paesaggio e degradiamo l'agricoltura, e il contadino vive una vita meschinissima. Egli conosce la Natura del ladro»⁸. Il problema morale è legato all'egoismo, cupido e individuale, anzitutto antropocentrico, umano, troppo umano. Cosa di cui consente di prendere coscienza un esercizio di pensiero analogo a quello del sorvolo spirituale, pratica che, come ci ricorda Pierre Hadot, nell'antichità permette al filosofo di giungere alla grandezza d'animo (*megalopsychia*) attraverso la disanima delle cose dall'alto e la messa in pratica di conoscenze della fisica che tengano conto della totalità del *cosmos*, così da vedersi «egli stesso come parte del Tutto del mondo o dell'infinito dei mondi»⁹. Thoreau dichiara quanto segue:

8/ Ivi, p. 234.

9/ P. Hadot, *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, trad. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2009, p. 98; vedi anche P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. Torino, Einaudi 2005.

Di solito, noi dimentichiamo che il sole guarda senza distinzione sia sui nostri campi coltivati che sulle praterie e le foreste, i quali e le quali riflettono e assorbono i suoi raggi in maniera analoga; e che i primi sono solo una piccola parte del meraviglioso quadro che egli contempla nel suo corso quotidiano. Al suo occhio, la terra è tutta e egualmente coltivata, come un giardino. Pertanto noi dovremmo ricevere il beneficio della sua luce e del suo calore con una fiducia e una magnanimità corrispondenti¹⁰.

Amore e violenza si intrecciano nel complicato rapporto del giardiniere con le piante e con la terra, rapporto che un certo senso della giustizia dovrebbe riuscire a regolare. La metafora della lotta accanita, che sia del conquistatore contro la popolazione locale o dell'invasore che colonizza senza pietà, si ritrova in tutt'altra penna rispetto a quella di Thoreau, oppositore americano allo schiavismo, fondatore della disobbedienza civile e precursore del pensiero ecologico.

Il contemplativo Petrarca annota minuziosamente, a margine di uno dei suoi manoscritti, le sperimentazioni orticole tentate a Parma, Milano o ancora ad Arquà, vicino Padova, e gli sforzi poco fruttuosi per trapiantare l'alloro, albero di Apollo, associato alla beneamata Laura e le cui foglie incoronano i poeti¹¹. Alcune delle sue lettere parlano diffusamente dei lavori a Vaucluse, il suo «Elicona transalpino», per arginare la Sorga e consentire, in un registro allegorico, l'installazione delle care Muse. Ne parlano come di una guerra di frontiera, portata avanti con audacia ma invano, contro le Ninfe che abitano le rocce, alle quali finisce per cedere:

10/ H. D. Thoreau, *Walden*, cit. p. 234.

11/ Cfr. in particolare W. Ellis-Rees, *Gardening in the Age of Humanism: Petrarch's Journal*, «Garden History», vol. XXIII, n. 1, 1995, pp. 10-28; N. Mann, *Dall'orto al paesaggio. Petrarca tra filologia e natura*, in D. Luciani e M. Mosser (a cura di), *Petrarca e i suoi luoghi. Spazi reali e paesaggi poetici alle origini del moderno senso della natura*, Edizioni Fondazione Benetton Studi Ricerche-Canova, Treviso 2009, pp. 57-70.

Vedo quale immensa fatica è richiesta per sconfiggere la natura; lasciamo or dunque i suoi elementi tal quali, lasciamo al fiume il suo letto abituale¹².

A secoli di distanza, le confessioni contenute nella lettera di Petrarca e il racconto autobiografico di Thoreau sollevano in ultima istanza lo stesso problema: quello della strana relazione che il giardiniere intrattiene con il suolo e le piante che coltiva con affetto, con gli elementi che si adopera a domesticare misurandosi con il mondo e imparando ad accettare i limiti del proprio potere, ponendo un freno alla propria volontà.

È sul senso di questa «relazione giardiniera» – espressione conosciuta dall’etnologa Martine Bergues¹³ – che il presente saggio si propone di delineare una riflessione. Parlando di «guerra» o di «amicizia», entrambi gli autori esprimono la relazione attraverso una metafora sociale, così da confermare l’osservazione essenziale di André-Georges Haudricourt, uno dei fonda-

12/ F. Petrarca, *Epistolae Metricae*, III, 4. Una lotta che rimanda probabilmente «all’opposizione presente fin dall’Antichità tra la poesia considerata nobile come l’epopea (l’Africa e i Trionfi), terreno d’elezione delle muse, e quella più leggera, dominio delle ninfe, come la poesia bucolica (in quel momento Petrarca scrive delle egloghe) o le canzoni del *Canzoniere* che non ha smesso di scrivere», osserva Colette Lazam (in F. Pétrarque, *Séjour à Vaucluse*, trad. fr. Payot & Rivages, Paris 2009, p. 19, nota 6).

13/ M. Bergues, *La relation jardinière, du modèle paysan au modèle paysager. Une ethnologie du fleurissement*, «Ruralia», n. 15, 2004, <http://ruralia.revues.org/1045>: le pratiche del giardinaggio implicano «una maniera di stare al mondo definita da un insieme di relazioni: a se stessi, agli altri, alla natura, al territorio»; cfr. anche M. Bergues, *En son jardin. Ethnologie du fleurissement*, Maison des sciences de l’homme, Paris 2011. Potremmo considerare la «relazione giardiniera» come una forma specifica della «relazione paesaggistica», intesa come quella relazione che lega, in modo interattivo e interdipendente, le società e i paesaggi. Riguardo a questo, mi permetto di rimandare al mio *De l’imaginaire de la nature à la poétique des lieux: histoire holistique des jardins et archéologie de la relation paysagère. Élaborer une histoire culturelle des jardins et du paysage*, Mémoire de synthèse pour l’obtention de l’Habilitation à diriger des recherches, Université Paris-Sorbonne, 2014, vol. I, pp. 99 ss.

tori dell'etnobotanica¹⁴: «Nei confronti del mondo vegetale e animale, a partire dal Neolitico, l'uomo non è più solo un predatore e un consumatore: ormai *assiste, protège, coesiste a lungo* con le specie che ha “domesticato”. Nuovi rapporti si sono stabiliti, di tipo “amicale”, che non mancano di ricordare quelli che gli uomini intrattengono tra loro all'interno di un gruppo»¹⁵. L'orticoltura – lo illustrano le precauzioni osservate dai Melanesiani in Nuova Caledonia nel piantare e raccogliere l'igname – presuppone precisamente una forma di «amicizia rispettosa»¹⁶, che smentisce la concezione Aristotelica secondo la quale, poiché l'amicizia si fonda sul benvolere reciproco, «nel caso dell'amore che ha per oggetto gli esseri inanimati, non si parla di amicizia, perché quest'oggetto non ricambia l'amore e non gli auguriamo di star bene»¹⁷; e anche «non può esservi amicizia nei confronti degli oggetti inanimati, né rapporto di giustizia, e non ve n'è nemmeno nei confronti di un cavallo o di un bue, né di uno schiavo in quanto schiavo»¹⁸. Al contrario, per Haudricourt esiste una corrispondenza tra il modo di trattare le specie domestiche e quello di trattare il prossimo.

14/ Per l'applicazione dell'etnobotanica al giardino, si veda in particolare P. Lieutaghi e D. Musset (a cura di), *Jardins et médiation des savoirs en ethno-botanique*, C'est-à-dire, Saint-Michel-l'Observatoire 2008; P. Frileux, *Le Bocage pavillonnaire. Une ethnologie de la haie*, Créaphis, Grâne 2013.

15/ A. G. Haudricourt, *Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui*, «L'Homme. Revue française d'anthropologie», vol. II, n. 1, 1962, pp. 40-50 (pp. 40, 42). Sull'importanza di questa intuizione, si veda P. Charbonnier, *La Fin d'un grand partage. Nature et société, de Durkheim à Descola*, CNRS, Paris 2015, pp. 240-243. Più in generale, sulla figura di Haudricourt si veda *André-Gerorges Haudricourt (1911-1996): la matière du monde*, numero monografico di «Le Portique», n. 27, 2011, <http://leportique.revues.org/2525>; A. G. Haudricourt, *Le passe-muraille qui aimait les plantes. Extraits de L'Homme et les plantes cultivées*, presentazione di B. Lizet e S. Bahuchet, in H. Brunon (a cura di), *Inventer des plantes, numero tematico*, «Les Carnets du paysage», n. 26, 2014, pp. 21-33.

16/ A. G. Haudricourt, *Domestication des animaux*, cit., p. 42.

17/ Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. Bompiani, Milano 2000, VIII, 2, 1155b 27.

18/ Ivi, VIII, 13, 1161b 2.

Avendo avuto l'occasione di interrogare in una prospettiva ermeneutica cosa significhi prendersi cura di un giardino¹⁹, partendo da testi letterari e lavori di etnologia²⁰ vorrei mettere in luce alcune specificità della relazione del giardiniere con le piante in culture differenti, grazie alla duplice intuizione fornita dalle prospettive di etica dell'ambiente e dall'ecologia simbolica di Philippe Descola. Si tratta anzitutto di avviare alcune piste di riflessione, per dimostrare come guardare al giardino possa senz'altro contribuire alla dinamica di ricerca che oggi va sotto il nome di *environmental humanities* e che ha l'«ambizione costituente di promuovere l'assunzione dell'impegno da parte dell'insieme delle scienze umane e sociali a non considerare più i non-umani come qualcosa di esterno alle società umane e, così facendo, a riformulare le questioni di senso, valore, responsabilità e legittimità»²¹.

DEL BUON GOVERNO

Muovendosi a partire dalle indicazioni del *Wild Garden* (1870) di William Robinson, che raggruppa le piante per famiglie e spiega come «farle sentire a casa»²², il filosofo G.R.F. Ferrari propone di

19/ Cfr. supra, nota 1, e H. Brunon, *Taking Care: Garden, Vita Activa, Wisdom*, in P. Boschiero, L. Latini e S. Zanon (a cura di), *Caring for the Land: Places, Practices, Experiences*, Edizioni Fondazione Benetton Studi Ricerche-Canova, Treviso 2015.

20/ Sulla questione del giardino in antropologia, si veda la preziosa rassegna di F. Dubost, *Plates-bandes et herbes folles: les ethnologues au jardin*, in H. Brunon (a cura di), *Le Jardin, notre double. Sagesse et dérision*, Autrement, Paris 1999, pp. 17-30, così come M. Conan, *From Vernacular Gardens to a Social Anthropology of Gardening*, in M. Conan (a cura di), *Perspectives on Garden Histories*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington 1999, pp. 181-204.

21/ G. Quenet, *Qu'est-ce que l'histoire environnementale?*, Champ Vallon, Seyssel 2014, p. 272.

22/ W. Robinson, *The Wild Garden*, John Murray, London 1870, p. 27: «Make them feel at home». Qui si parla di clematidi in un giardino roccioso: «Il calore e il riparo offerto dalla posizione sdraiata sulla pietra non mancavano di farle sentire a casa».

considerare il giardino come una «società di piante», istituita, curata e governata dal giardiniere, che può comportarsi da padre fondatore e intervenire solo per risolvere i problemi, come nel caso del giardino «selvatico», o da monarca assoluto e onnipotente, nel caso del giardino regolare. Quanto al ruolo dell'uomo sulla terra, il ventaglio delle attitudini possibili si sovrappone a quello delle interpretazioni del testo della Genesi.

Due racconti della creazione si succedono all'inizio della Bibbia. È il secondo a esporre il mito edenico, racconto che l'ipotesi documentaria, esito della critica moderna, identifica come il più antico e ricollega alla tradizione jahvista (J), messa per iscritto verosimilmente attorno alla metà dell'VIII secolo prima della nostra era. Il primo racconto si ricollega, invece, alla tradizione sacerdotale (P), più tardiva, e illustra una cosmogonia, la creazione del mondo in sei giorni. In seno al testo, senza soluzione di continuità, inizia quindi una nuova narrazione, quella dell'antropogonia:

Nel giorno in cui il Signore Dio fece la terra e il cielo nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata, perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e non c'era uomo [*'adam*] che lavorasse il suolo [*'adamah*], ma una polla d'acqua sgorgava dalla terra e irrigava tutto il suolo. Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente. Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. [...] Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse [*'abad*] e lo custodisse [*shamar*]²³.

23/ Genesi 2, 4b-15. Qui e altrove, per il testo biblico è stata utilizzata la seguente edizione: *La Sacra Bibbia*, a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Edizioni San

Poiché l'uomo è fatto della stessa materia del suolo («Tu sei polvere e tornerai alla polvere»²⁴, gli sarà ricordato dopo la caduta), la prima vocazione che gli viene attribuita consiste nel «coltivare» un giardino – il verbo *'abad* significa anche «lavorare» e «servire» – e nel «custodire» – *shamar*, il «tenere», «proteggere», «vegliare su»: in una parola a curare il giardino. Il controverso articolo del medievista Lynn White Jr, pubblicato nel 1967 con grande successo, è precursore nel denunciare la parte di responsabilità, nella crisi ecologica planetaria, del cristianesimo latino e della sua concezione di un esterno rispetto alla natura, che ha reso possibile il dinamismo tecnico e scientifico dell'Occidente²⁵. L'articolo di White ha posto l'accento sull'interpretazione della cosiddetta Genesi «del dominio» o «dispotica», se si considera che agli esseri umani, unici viventi creati a immagine di Dio, «fu data da esercitare la superiorità sulla natura e di assoggettarla»²⁶. Questa lettura privilegia, di fatto, il primo dei due racconti della Creazione, che contiene il famoso versetto: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela»²⁷. Agli inizi dell'epoca moderna, è indubbiamente servita a dare un fondamento teologico all'autorità illimitata esercitata dall'uomo sul mondo naturale. Il filosofo John Baird Callicot,

Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2008.

24/ Genesi 3, 19.

25/ Si veda L. White Jr, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, «Science», vol. CLV, n. 3767, 10 marzo 1967, pp. 1203-1207, trad. it. *Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica*, «il Mulino», n. 2, 1973.

26/ J. Baird Callicott, *Genèse. La Bible et l'écologie* [1991], trad. fr. Wildproject, Marseille 2009, p. 10. Il tema della gestione (*stewardship*) nell'eredità giudeo-cristiana appare per esempio in R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern* [1983], University of Georgia Press, Athens (Georgia) 1991, soprattutto pp. 34 ss.

27/ Genesi 1, 28. Secondo Albert (J.-P. Albert, *Les animaux, les hommes et l'Alliance. Une lecture anthropologique de quelques textes bibliques*, «L'Homme», vol. CLXXXIX, n. 1, 2009, pp. 81-114), il racconto cosmogonico è caratterizzato dall'analogismo, mentre il racconto antropogonico presenta piuttosto tratti animisti, stando alla terminologia proposta da Descola che verrà definita più tardi.

specialista di etica ambientale, vi oppone da un lato l'interpretazione «della gestione», secondo la quale Dio intendeva «che noi gestissimo o governassimo con saggezza una creazione che rimane la Sua, non la nostra»²⁸, dall'altro la cosiddetta interpretazione «della cittadinanza», ispirata dal naturalista John Muir alla fine del XIX secolo e dal guardaboschi, cacciatore, pescatore ed ecologo Aldo Leopold, che guarda all'uomo come a un membro della comunità biotica, solidale con i suoi «concittadini» non umani. Se la prima delle tre posizioni si iscrive nell'antropocentrismo, l'ultima si rivela segnatamente «ecocentrica» e olistica, poiché i doveri e gli obblighi dell'appartenenza provengono da un insieme considerato come una totalità, che ne ingloba gli elementi costitutivi e rappresenta qualcosa di più rispetto alla loro somma. Il principio di solidarietà morale è emanazione di un duplice insegnamento scientifico. Da Darwin in poi sappiamo, insiste Leopold, che «l'uomo è solo un compagno di viaggio delle altre specie nell'odissea dell'evoluzione. Questa scoperta avrebbe dovuto darci, da allora, un sentimento di fraternità con le altre creature»²⁹. L'ecologia, che mette in luce le complesse reti di scambio tra materia ed energia, dimostra il grado di interdipendenza tra le componenti di questa totalità. Fedele a Leopold, la *land ethic* promossa da Callicot «è un'estetica dei sentimenti mortali» che si richiama a Hume: valorizzo ciò che amo; «è un'etica del prossimo, della familiarità»³⁰, in una linea di continuità con lo stoicismo.

Definite da attributi di carattere politico – dispotismo, gestione, cittadinanza –, queste interpretazioni consentono di

28/ J. Baird Callicott, *Genèse*, cit., p. 11. cf. anche J. Baird Callicott, *Pensées de la terre. Méditerranée, Inde, Chine, Japon, Afrique, Amériques, Australie: la nature dans les cultures du monde*, Wildproject, Marseille, 2011, pp. 45-59.

29/ A. Leopold, *Almanacco di un mondo semplice*, trad. it. Red Edizioni, Milano 1997.

30/ C. Larrère e R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Aubier, Paris 1997, p. 310.

caratterizzare tre comportamenti del giardiniere nei confronti della parcella che coltiva, tre forme di «governo» della società delle piante che, secondo Ferrari, il giardino rappresenta. A questo proposito potremmo accostare il principio del Giardino in movimento esposto da Gilles Clément, che si ispira alle dinamiche biologiche dell'incolto e nel quale il giardiniere coopera con la natura senza cercare di imporle un ordine³¹, a quello della democrazia partecipativa.

ACCORDO PER ANALOGIA

«Bisogna riempire il troppo vuoto, svuotare il troppo pieno, stringere ciò che è troppo disperso, disperdere ciò che è troppo stretto, appiattare ciò che è troppo in rilievo, mettere in rilievo ciò che è troppo piatto, come il medico che dosa i rimedi, lo stratega che gioca in attacco e in difesa, il pittore le cui pennellate non sono mai senza effetto, il fine letterato che non scrive mai una parola senza che essa abbia una risonanza. Ecco i principi dell'assetto del mio giardino»³², scrive Qi Biaoja (1602-1645), membro di un'importante famiglia di letterati di Shaoxing, riferendosi al Monte del Soggiorno, il giardino che aveva creato dal 1635 al 1637 nella città natale, a sud di Shanghai. Alla metafora militare si aggiunge quella delle cure mediche, a sottolineare non la violenza dell'azione, come in Thoreau e Petrarca, ma il senso delle modifiche necessarie a una trasformazione in grado di correggere gli squilibri. Con queste premesse s'instaura un rapporto armonioso con gli elementi non

31/ G. Clément, *Il giardino in movimento. Da La Vallée al giardino planetario*, trad.it. Quodlibet, Macerata 2011.

32/ Qi Biaoja, *Le Jardin du Mont du Séjour*, in M. Vallette-Hémery (a cura di), *Les Paradis naturels. Jardins chinois en prose*, Philippe Picquier, Paris 2001, pp. 101-116 (pp. 103-104). Su questo testo, si veda in particolare D. Campbell, *Qi Biaoja's Footnotes to Allegory Mountain: introduction and translation*, «Studies in the History of Gardens & Designed Landscapes», vol. XIX, n. 3-4, 1999, pp. 243-271.

umani: «Vedendo il sole nascondersi dietro i vapori dei picchi che irradia, le nuvole danzare sulle campagne placide, comprendo gli uccelli e gli altri animali, mi fondo con delizia nei boschi»³³. La condizione di complicità, ideale dell'esperienza del paesaggio in Cina³⁴, compare anche nell'opera del poeta e saggista Yuan Zhongdao (1570-1623): «Ho piantato i bambù per dare forma a un chiosco coperto di gambi intrecciati, che non lasci filtrare i raggi del sole e protegga dalla pioggia. [...] In pochi giorni questi alberi sono diventati necessari quanto il nutrimento e i vestiti, mi sento in accordo profondo con loro»³⁵. Come osserva Georges Métaillé, lo studio del *Classico dei versi o Libro delle odi (Shijing)*, necessitando dell'identificazione dei nomi dei vegetali e animali citati, incoraggiava gli intellettuali all'osservazione del mondo vivente. A partire dalla dinastia Song (960-1279) questo interesse si intensifica e la poesia e la pittura consacrate ad alcune piante – in particolare il bambù, il pino e il prunus, soprannominati «i tre amici del freddo» – stanno a testimoniare la relazione quasi personale che si intrattiene con ciascuna di esse, diversa «dal trattamento “di massa” della vegetazione in un giardino occidentale»³⁶. L'idea di accordo rimanda anche al «modo di identificazione», al modo cioè di specificare le proprietà degli esistenti che caratterizza, seguendo il modello elaborato da Philippe Descola in *Oltre natura e cultura*, l'articolazione del piano fisico con quello morale nel pensiero cinese antico, come in altre culture. Si tratta dell'analogismo, che assieme all'animismo, al naturalismo e al totemismo costituisce una delle quattro ontologie possibili: in altri

33/ Qi Biaoia, *Le Jardin du Mont du Séjour*, cit., p. 108.

34/ Vedi F. Jullien, *Vivere di paesaggio o l'impensato della ragione*, trad. it. Mimesis, Roma 2017.

35/ Yuan Zhongdao, *Le Kiosque des Mûriers à Papier*, in *Les Paradis naturels*, cit., pp. 70-71 (p. 71).

36/ Vedi G. Métaillé, *Lettrés jardiniers en Chine ancienne*, «Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée», XXXVII, 1, 1995, pp. 31-44 (p. 38).

termini «sistemi di proprietà degli esistenti, i quali servono come capisaldi a forme contrastanti di cosmologia, di modelli di legame sociale e di teorie dell'identità e dell'alterità»³⁷. L'analogismo è allora un modo di identificazione che «fraziona l'insieme degli esistenti in una molteplicità di essenze, forme e sostanze separate da deboli divergenze»³⁸, che è importante collegare attraverso una griglia di corrispondenze.

Così i tre amici della stagione fredda vengono associati alle virtù del letterato. Il pino, sempreverde, simbolizza la longevità, la tenacia e la costanza nell'amicizia. Fiorendo nonostante i geli invernali, il prunus esprime la resistenza nelle avversità e la purezza del cuore. Il bambù, dai rami verticali ma flessibili, incarna la rettitudine, la fermezza d'animo e la fedeltà, così come la capacità di attraversare la tormenta piegandosi, per poi raddrizzarsi. Esso «è anche la saggezza perché, vuoto all'interno nonostante i nodi visibili all'esterno, tutto in esso comunica»³⁹, e le sue giunture sono denominate con l'ideogramma *jie*, omofono di quello che significa «integrità». La trama analogica, profondamente radicata nell'identità culturale dell'élite dei letterati funzionari, può forse ulteriormente avvicinare il rapporto di connivenza del giardiniere con le piante a una sorta di fusione, di intima comunione con loro. È ciò che lasciano intendere le parole del grande poeta e pittore Su Shi (1036-1101) a proposito del cugino e amico Wen Tong (1019): «Quando Yuke spazzolava i bambù, vedeva solo i bambù e non più l'uomo che era; non solo smetteva di avere coscienza di sé ma, come in trance, dimenticava il proprio corpo, si trasformava in bambù, dotato di freschezza e purezza inesauribili». Come il germoglio di bambù, che

37/ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, trad. it. SEID Editori, Firenze 2014.

38/ *Ibid.*

39/ Y. Escande, *Giardini di saggezza in Oriente*, trad. it. DeriveApprodi, Roma 2018, e anche Che Bing Chiu, *Jardins de Chine ou La Quête du paradis*, La Martinière, Paris 2010, pp. 138-139.

contiene già *in nuce* i nodi e le foglie, affinché il pittore ne lasci emergere una propria visione interiore attraverso il pennello, occorre che il bambù «sia già cresciuto nel suo cuore-spirito»⁴⁰. Nel *Trattato sulla pittura del bambù* (Zhupu), Li Kan (1245-1320) ripropone la comparazione di Su Shi e insiste sulla necessità per il pittore di avere dentro di sé «il bambù maturo».

Secondo la classificazione degli esseri delineata nello *Xunzi* di Xun Qing (verso il 313-329 a.C.) «le erbe e gli alberi possiedono la vita ma non la conoscenza. Gli uccelli e i quadrupedi possiedono la conoscenza ma non la rettitudine»⁴¹, a differenza degli umani. Tuttavia Li Yu (1611-1680), nelle *Note sparse di uno spirito curioso* (1671), osserva come «non vi sia erba né albero insensibile», come attesta il lillà delle Indie, che «soffre il solletico»: «piante e animali soffrono, ma si astengono dal manifestarlo»⁴². Un leggendario episodio della vita dell'eccentrico Mi Fu (1051-1107), appassionato di pietre singolari, racconta come un giorno egli abbia notato, diritta nel suo giardino, una roccia straordinaria e, ogni volta che vi passava davanti, si fosse messo a salutarla rispettosamente come «suo fratello grande»⁴³. Anche questo illustra l'intensità dei legami sensibili con gli elementi del giardino. Se i casi eccezionali riportati fin qui non im-

40/ Su Shi, *Notes sur Wen Tong peignant les bambous dans la vallée Yuntang*, trad. fr. in P. Sers e Y. Escande, *Résonance intérieure. Dialogue sur l'expérience artistique et sur l'expérience spirituelle en Chine et en Occident*, Klincksieck, Paris 2003, p. 188. L'autore gioca sul senso del verbo *jian*, che vuol dire sia «vedere» che «avere coscienza».

41/ Citato da G. Métaillé, *Végétal et société en Chine. Approche historique*, in F. Hallé e P. Lieutaghi (a cura di), *Aux origines des plantes. II. Des plantes et des hommes*, Fayard, Paris 2008, pp. 392-415 (p. 399).

42/ Ivi, p. 407.

43/ Vedi N. Vandier-Nicolas, *Art et sagesse en Chine. Mi Fou (1051-1107): peintre et connaisseur d'art dans la perspective de l'esthétique des lettrés*, PUF, Paris 1963, p. 90; P. e S. Rambach, *Jardins de longévité: Chine, Japon. L'art des dresseurs de pierres*, Skira, Genève 1987, pp. 78-79; S. Couëtoux e Che Bing Chiu (a cura di), *Le Jardin du lettré. Synthèse des arts en Chine, L'Imprimeur-Musée Albert-Kahn*, Besançon-Boulogne-Billancourt 2004, pp. 260-262.

plicano che il sentimento di profonda affinità debba necessariamente arrivare alla completa identificazione – dal momento che l’analogismo cinese mette in primo piano un «rigoglio di singolarità più o meno in accordo, che frantuma le evidenze del fisico e del morale per meglio assicurarne la giunzione»⁴⁴ – suggeriscono comunque la possibilità di una forma di affezione familiare verso i non-umani. Non del tutto sconosciuta all’Occidente medievale, questa forma di affezione compare nel *Cantico delle creature*. San Francesco D’Assisi si rivolge a «fratello sole» e «sorella luna» e il suo biografo Tommaso da Celano lo rappresenta ardente d’amore per i vermi della terra⁴⁵.

CURA E ANIMISMO MATERNO

Secondo Descola l’animismo riposa «sull’imputazione ai non-umani da parte degli umani di un’interiorità identica alla loro»⁴⁶ e porta quindi ad altre forme di atteggiamento nei confronti delle piante. Nell’analisi etnografica del giardinaggio presso gli Achuar, Descola ne descrive un caso esemplare. Per la popolazione amazzonica che vive lungo i due lati della frontiera tra Ecuador e Perù, ultimo gruppo *jivaro* a non aver subito gli effetti del contatto con la civiltà occidentale, il giardino è un universo quasi esclusivamente femminile e agli uomini spettano solo le fastidiose operazioni di dissodamento. La moltiplicazione delle piante per via vegetativa non richiede alcuno sforzo e la principale attività quotidiana di cura consiste nel diserbare con minuzia, operazione che manifesta la preoccupazione di

44/ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, cit.

45/ C. J. Glacken, *Histoire de la pensée géographique. II. Conception du monde au Moyen Âge*, trad. fr. Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris 2002, p. 103; sul giardino in San Francesco, vedi L. J. Kiser, *The Garden of St. Francis: Plants, Landscape and Economy in Thirteenth-Century Italy*, «Environmental History», vol. VIII, n. 2, 2003, pp. 229-245.

46/ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, cit.

controllare e di produrre un'apparenza ordinata: «Non un fucello, non un ciuffo d'erba devono guastare quel luogo domestico che si afferma, senz'altro più che la casa, come l'anti-foresta»⁴⁷. L'orticoltura achuar implica uno scambio diretto e permanente con Nunkui, lo spirito tutelare dei giardini, creatrice e madre delle piante coltivate, che possiedono in genere un *wakan*, un'anima o un'essenza propria. L'atto di piantare è accompagnato da manipolazioni rituali, in particolare per la manioca, della quale si innaffiano i germogli con acqua arrosata col *roucou*, perché si crede che questa succhi il sangue degli esseri umani e dei loro figli. Le donne comunicano con le piante attraverso canti magici chiamati *anent*, per esortarle a prosperare e facendone dei figli vegetali, condividendo in tal modo la tutela delle piante con Nunkui, che ne è ormai solo la madre adottiva. La «maternità consanguinea» praticata dalle donne si iscrive in una socializzazione simbolica della natura e può essere considerata come una variante specifica dell'«amicizia rispettosa» di Haudricourt, in opposizione alla «seduzione *affinale*»⁴⁸ della selvaggina alla quale ricorrono gli uomini durante la caccia.

SULLE INCERTEZZE DEL NATURALISMO

L'omologia tra il trattamento riservato alle piante e quello riservato al prossimo lo si ritrova anche in Europa. Lo storico Keith Thomas fa notare come, in epoca moderna, il modo di occuparsi degli alberi in Inghilterra si sia evoluto parallelamente alle norme sull'educazione dei bambini. «Nel XVI e all'inizio del XVII secolo i neonati venivano fasciati; e in genere si riteneva che la maggior parte dei bambini dovessero essere picchiati e rimproverati. Gli alberi a fusto, allo stesso modo, andavano sca-

47/ P. Descola, *La nature domestique*, cit.

48/ *Ibid.*

pezzati, potati o sfilacciati (togliendone i rami laterali)». Era in uso scolpire i tassi secondo l'arte topiaria o potare gli alberi da frutto a spalliera. «Molte di queste pratiche avevano ragioni di utilità, ma erano anche considerate una sorta di disciplina morale»⁴⁹. Nel XVII secolo, invece, quando la pedagogia si fa meno repressiva, è ritenuto ripugnante cimare gli alberi e diventano preferibili le forme spontanee. «Infine, alcune persone pretendono, come riporta Thomas Tryon nel 1691, che “gli alberi soffrono quando vengono abbattuti, proprio come gli animali o gli uomini quando vengono uccisi”[...]. “Gli uomini devono imparare a conversare con gli alberi da frutto, dopo aver imparato a comprendere il loro linguaggio”, pensava Ralph Austen che, nel XVII secolo, era l'autorità in materia»⁵⁰.

Argomenti di questo tenore stupiscono, andando ben al di là dei principi di proiezione antropomorfa che le immagini letterarie illustrano diffusamente⁵¹. In Occidente, assieme alla modernità, si è imposto un regime ontologico simmetrico all'animismo, che Descola indica come «naturalismo» e che considera umani e non-umani simili in quanto a proprietà fisiche, materiali e corporee, sottomessi a leggi universali della materia e della vita, ma sostanzialmente differenti quanto all'interiorità. Nelle dichiarazioni citate da Thomas, bisogna forse intuire tracce dell'analogismo medievale e rinascimentale che in Europa, nel corso dell'età classica, ha preceduto il naturalismo⁵². Eppu-

49/ Thomas, *Dans le jardin de la nature*, cit., p. 288. D'altra parte è in questo periodo che il termine *nursery*, che inizialmente indicava uno spazio della casa dedicato alla cura dei bambini, comincia a essere impiegato nel senso di «vivaio».

50/ *Ibid.*

51/ Si veda R. Dumas, *Traité de l'arbre. Essai d'une philosophie occidentale*, Actes Sud, Arles, 2002, pp. 53 ss.

52/ Sulla periodizzazione delle ontologie abbozzata in *Oltre natura e cultura*, vedi E. Lézy e G. Chouquer, *Autour du livre de Philippe Descola*, «Études rurales», vol. CLXXVIII, n. 2, 2006, pp. 229-252; sulla questione dell'analogismo medievale, vedi F. Coste, *Philippe Descola en Brocélande*, «L'Atelier du Centre de recherches historiques», n. 6, 2010, <http://acrh.revues.org/1969>.

re, il giardinaggio sembra indurre relazioni con le piante dal carattere più intersoggettivo che strettamente oggettivo, anche ai nostri giorni e non solo in Europa.

«Lentamente, si stabiliscono dei compromessi tra le mie esigenze, le mie aberrazioni e la voglia d'indipendenza che attanaglia le mie piante»⁵³. Nei suoi *Carnets d'un jardin*, Anne-Marie Koenig non si esprime forse in un registro puramente metaforico, attribuendo alle sue compagne vegetali una certa intenzionalità, sull'impronta dell'animismo?

I miei interventi di giardinaggio passano [...] dallo stadio della guerra aperta a quello dei negoziati. Le mie piante sembrano meno soggette alle malattie [...]. E forse è solo la nostra coabitazione che inizia a prendere forma. Questa spiegazione mi lusinga. Immagino che aver rispettato le piante, senza ricorrere alla brutalità disordinata dei trattamenti chimici, le abbia prima scioccate come una negligenza nei loro confronti. Poi, educate con durezza, tra uno sforzo e l'altro, hanno acquisito una costituzione più resistente e non si lasciano avere dai loro nemici, perlomeno quelle che non muoiono. Si abituano, forse trovano lo stesso piacere nella mia compagnia che io nella loro⁵⁴.

I giardinieri, professionisti o amatoriali, con i quali l'etnologa Cathrine Degnen si è intrattenuta nel nord dell'Inghilterra, affermano che le piante hanno bisogni, preferenze e persino una suscettibilità come quella degli esseri umani; che possano respirare, dormire e sanguinare. La ricerca sul campo di Degnen rivela i legami di identificazione che si stabiliscono con le piante coltivate, andando ben oltre il piano delle metafore concettuali e dando forma, stando alle scienze cognitive, al nostro modo di pensare e di comportarci nel quotidiano. Questo

53/ A.-M. Koenig, *Carnets d'un jardin*, Grasset, Paris 1994, p. 7.

54/ *Ibid.*

«amore vegetale», secondo un'espressione che la ricercatrice prende in prestito dal poeta Andrew Marvell (1621-1678), dimostra che le rappresentazioni del mondo, associate alla pratica del giardinaggio, sfuggono al dualismo naturalista instaurato con la cosmologia moderna al momento della rivoluzione meccanicista⁵⁵.

Se per i giardinieri le piante non sono affatto esseri inanimati, con i quali stando ad Aristotele non è possibile instaurare un'amicizia reciproca, è forse perché in fondo «non siamo mai stati moderni», come dichiara Bruno Latour, e non abbiamo mai smesso di umanizzare ciò che ci circonda. Lo riconosce Philippe Descola attraverso la categorizzazione delle ontologie: «c'è una coesistenza possibile, in ciascuno di noi, dei quattro modi di identificazione. Tuttavia, ve n'è sempre uno dominante, che è una sorta di filtro, di sagoma, di schema, a partire dal quale percepiamo la realtà e la ritagliamo»⁵⁶. Le testimonianze citate rafforzano l'idea, difesa di recente da Pierre Charbonnier, che in Occidente «la rappresentazione della natura come oggettività sottomessa all'appropriazione non è omogeneamente ripartita nel mondo sociale, e che la sua istituzione è avvenuta attraverso un confronto con altri repertori cognitivi e pratiche disponibili, sminuite o sconfitte»⁵⁷. Insistendo sui «modi di identificazione» teorizzati da Descola, ho tralasciato la questione dei «modi di relazione», che lui definisce come modi di specificare la forma generale dei legami pratici che gli esistenti in-

55/ C. Degnen, *On Vegetable Love: Gardening, Plants, and People in the North of England*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. XV, n. 1, 2009, pp. 151-167. Nel corso di una visita al festival delle piante a Saint-Jean-de-Beauregard il 10 aprile 2015, mi ha colpito un'espressione impiegata in modo ricorrente dai vivaisti: «Bisogna darle da mangiare», dicevano per indicare che la tale pianta aveva bisogno di concime.

56/ P. Descola, *À propos de Par-delà nature et culture*, «Tracé. Revue des sciences humaines», vol. XII, n. 1, 2007, pp. 231-252 (pp. 239-240)

57/ P. Charbonnier, *La Fin d'un grand partage*, cit., p. 290.

trattengono. Di essi individua sei principali «schemi integratori»: da un lato lo scambio, il dono e la predazione, relazioni potenzialmente reversibili tra termini sostituibili; dall'altra la produzione, la protezione e la trasmissione, relazioni orientate e irreversibili tra termini gerarchizzati. Il giardinaggio achuar, ad esempio, che per le donne consiste nel riprodurre e allevare «rampolli vegetali dei quali si consumerà la carne, cercando di evitare che essi consumino in cambio il sangue dei rampolli umani con i quali sono a contatto»⁵⁸, non sarebbe allora da inscrivere nella protezione, ma nella predazione. Sulla scia di queste forme di orientamento dell'azione pratica, è dunque possibile esaminare con più precisione come si declina la relazione con il giardino. Sarebbe necessaria un'inchiesta sistematica sulla storia delle relazioni giardiniere, una sorta di archeologia in senso foucaultiano, a partire dagli enunciati presenti nei trattati, nelle corrispondenze o nei diari. Ciò che propongo è l'inaugurazione di un cantiere, qui appena abbozzato, che consenta l'esplorazione di quelle attitudini che la tesi della «grande separazione», tracciata nella modernità tra società e natura, ha lasciato in ombra, per contribuire all'«analisi storica delle situazioni e delle configurazioni che hanno lentamente portato a questo slittamento, procedendo per rapporti di forza, pratiche, microcondivisioni, incoerenze e contraddizioni»⁵⁹, come recenti lavori di storia ambientale chiedono a gran voce.

«Il mio giardino è secco, ha sete di me; se apprendo che sono in arrivo, avrà germogli freschi, al posto di quelli che si sono seccati per il dolore di vedermi in altre case e per la tristezza di

58/ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, cit.

59/ G. Quenet, *Versailles, une histoire naturelle*, La Découverte, Paris 2015, p. 192; vedi anche A. Ingold, *Écrire la nature. De l'histoire sociale à la question environnementale*, «Annales. Histoire, sciences sociales», vol. LXVI, n. 1, 2011, pp. 11-29, in particolare p. 20; C. Bonneuil e J.-B. Fressoz, *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Le Seuil, Paris 2013.

vedere l'erba strappata da altre mani»⁶⁰: come l'architetto e storico Giorgio Vasari in una lettera del 1553, quanti giardinieri parlano del giardino come di una persona? Superando il principio di esclusione proclamato dal naturalismo, secondo il quale «le frontiere dell'umanità» – intesa come condizione – «si fermavano alle porte della specie umana»⁶¹, la relazione giardiniera apre un orizzonte di speranza, laddove la crisi ambientale impone il rinegoziato dei rapporti collettivi tra umani e non umani. Perché i giardini, suggerisce Robert Harrison, «ci ricordano che siamo creature inscritte nel mondo della materia cosmica e animata»⁶². E la rispettosa amicizia che la loro cura implica, se da un lato invita a lasciare libero corso alla parte animista risvegliata dal sogno, dall'altro propone un modello etico di azione sulla terra, fondato sull'idea di parentela e solidarietà, piuttosto che su quella di separazione e dominio. Un modello che il concetto olistico di «Giardino planetario» formulato da Gilles Clément – «non il pianeta come giardino impossibile, ma quello dell'esperienza possibile, quello delle ipotesi domestiche»⁶³ –, nel rimandare alla lettura della Genesi come cittadinanza, spinge ciascuno di noi a mettersi all'opera.

60/ G. Vasari, Lettera del 18 novembre 1553 a Bernardo Minerbetti, vescovo di Arezzo, in K. Frey (a cura di), *Vasaris literarischer Nachlass*, Munich 1923, t. I, pp. 366-367.

61/ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, cit.

62/ R. Pogue Harrison, *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana*, trad. it. Fazi, Roma 2017 e F. Naugrette, *Cura ou l'éthique du jardinier: souci et soin de soi, des autres et du monde. Une lecture de Jardins de Robert Harrison*, in E. Heurgon, S. Allemand e S. de Paillette (a cura di), *Renouveau des jardins: clés pour un monde durable?*, Hermann, Paris 2014, pp. 31-36.

63/ G. Clément, *De l'animisme archaïque à l'animisme écologique. La place du jardinier*, in H. Brunon (a cura di), *Le Jardin, notre double*, cit., pp. 219-230 (p. 229). Vedi anche G. Clément, *Il giardiniere planetario*, trad. it. 22 publishing, Milano 2008 e G. Clément, *Piccola pedagogia dell'erba. Riflessioni sul giardino planetario*, trad. it. DeriveApprodi, Roma 2015.