

# Geografie inaspettate. Alla ricerca di nuovi linguaggi e relazioni tra comunità vegetali e persone

**Francesca Coppola**  
Università degli Studi di Genova (Dad)  
[francesca.coppola@edu.unige.it](mailto:francesca.coppola@edu.unige.it)

## Abstract

Le piante hanno da sempre giocato un ruolo fondamentale nell'esperienza umana, fornendo cibo, cura, materiale da costruzione e molto altro. La relazione tra mondo vegetale e umano viene approfondito dall'etnobotanica e dall'etnoecologia, discipline che studiano l'uso delle piante da parte delle diverse culture offrendo un approccio integrativo allo studio del processo di appropriazione della natura (Toledo, 2001). L'interconnessione tra la diversità biologica e la diversità culturale viene riconosciuta dalla diversità bioculturale, la cui conservazione gioca un ruolo cruciale per la sostenibilità ambientale e la salvaguardia delle conoscenze delle comunità umane (Maffi, 2012). In uno scenario di ecosistemi in transito e di geografie in movimento, le comunità dovranno attivare nuovi processi di significazione culturale nei confronti del proprio territorio prendendo atto dell'incertezza, del cambiamento dei cicli di vita della città e del territorio, al fine di poter esplorare le possibili traiettorie del futuro (Secchi, 2013).

*Plants have always played a fundamental role in the human experience, providing food, healing, construction materials, and much more. The relationship between the plant world and humans is explored through ethnobotany and ethnoecology, disciplines that study the use of plants by different cultures, offering an integrative approach in the study of the process of human appropriation of nature (Toledo, 2001). The interconnection between biological and cultural diversity is recognized through biocultural diversity, which plays a crucial role in environmental sustainability and the preservation of community knowledge (Maffi, 2012). In a scenario of transitioning ecosystems and shifting geographies, communities will need to activate new processes of cultural significance towards their own territories, acknowledging uncertainty and the changing life cycles of cities and landscapes, in order to explore possible trajectories for the future (Secchi, 2013).*

## Keywords

Etnobotanica, Parole, Linguaggio, Spostamenti, Scenari.  
*Ethnobotany, Words, Language, Movements, Scenarios.*

“Dare un nome a un luogo, pronunciarlo, narrarlo è dargli/restituirgli l'esistenza, la sua specificità, la sua storia. «I nomi, i nomi soli danno senso e certezza alle cose»” (Levi, 1950, cit. in Ferrari, 2018, p. 96)

Da sempre le piante hanno avuto un ruolo fondamentale nell'esperienza umana: alimento, cura, ornamento, materiale da costruzione, diletto e alcune volte magia. Era il 1893 quando John W. Harshberger, archeologo da sempre appassionato di piante, durante la Fiera mondiale di Chicago, rimase completamente rapito da una collezione, nella quale, accanto a prodotti e oggetti di varia natura - vestiti, utensili, cibi - erano esposte le specie botaniche con cui erano stati realizzati. Tanto fu lo stupore per tale inusuale accostamento, che Harshberger fu ispirato a proporre un nuovo campo di studio: “Gli scopi dell'etnobotanica”, fu il titolo dell'articolo che realizzò per la *Botanical Gazette*, nel quale sosteneva la necessità di sviluppare una disciplina a sé stante, che avrebbe aiutato “a chiarire la posizione culturale delle tribù che usavano le piante per cibo, riparo o vestiti” (Harshberger, 1896a, pp. 146-154). In un secondo articolo, Harshberger vedeva l'applicazione dell'etnobotanica a servizio della cittadinanza e della comunità scientifica. Ad esempio, in *Ethno-botanic gardens* proponeva la creazione di un giardino didattico contiguo ai futuri edifici museali progettati dall'Università della Pennsylvania a Filadelfia (Harshberger, 1896b). Il giardino, che

non venne mai realizzato, si inseriva come supporto alla ricerca scientifica: “The collections should be so arranged as to teach the public by object lessons, and at the same time be adapted scientific work” (Harshberger, 1896b, p.203). In queste prime fasi di approccio all'etnobotanica il contesto rimane ancora museologico, dove il materiale, in questo caso la collezione di piante, ha un ruolo prettamente espositivo (Clement, 1998). La concezione di Harshberger dell'etnobotanica segnava un inizio importante. Altri studiosi iniziarono a documentare la conoscenza etnobotanica dei popoli e delle lingue a loro connesse, e a realizzare giardini etnobotanici.

Negli anni Novanta, la prospettiva sulla materia venne ampliata con l'introduzione di un approccio antropologico maggiormente integrato: l'etnobotanica evolve in una vera e propria scienza integrativa che stratifica nel tempo i suoi saperi, grazie alle conoscenze acquisite nel corso di molte generazioni, frutto di un continuo scambio tra popolazioni e natura locale (Nolan, Turner, 2011). Nel corso degli anni Duemila, il campo d'indagine viene ulteriormente esteso alla dimensione cognitiva delle società umane, rendendo l'etnobotanica una disciplina in grado di cogliere le interrelazioni tra patrimonio culturale e biodiversità, tra piante, linguaggio, pensiero e memoria. Oggi, la tendenza è quella di integrare l'etnobotanica con l'*etnoecologia*, una disciplina che esplora come le cultu-

re umane interpretano, comprendono e si relazionano agli ecosistemi circostanti, ai sistemi di classificazione ecologica, alle pratiche di gestione delle risorse naturali e alle conoscenze tradizionali sulla biodiversità. Inoltre, l'etnoecologia pone attenzione alle dinamiche ecologiche e sociali che influenzano la gestione e l'uso sostenibile delle risorse naturali, approfondisce le emozioni e i sentimenti che nascono se associati culturalmente a determinati cibi, prodotti, medicine o altre risorse naturali, e offre un approccio integrativo allo studio del processo di appropriazione della natura (Toledo, 2001).

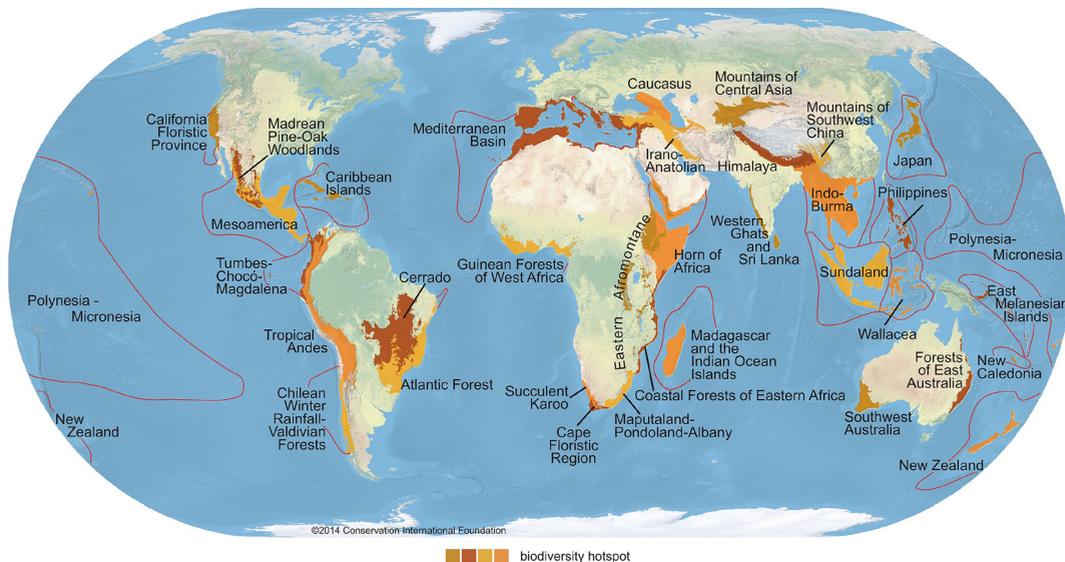
Per molte comunità umane, la trasmissione di questi saperi avviene attraverso una comunicazione principalmente orale. Le parole forniscono un mezzo per trasmettere la propria cultura, inclusi anche gli elementi che costituiscono un ecosistema, come flora e fauna (Upadhyay, Hasnain, 2017). La parola non indica una semplice modalità descrittiva, ma si configura come un vero e proprio atto creativo: comunicando attraverso le parole riusciamo a dar forma al mondo che ci circonda nella sua complessità, aprendo la possibilità di tramandare la nostra personale conoscenza, la relazione che abbiamo con la natura e con le altre culture. L'interconnessione tra la diversità biologica e la diversità culturale viene riconosciuta dalla *diversità bioculturale*, che sottolinea come le comunità umane e la natura siano strettamente intrecciate e interdipendenti: le culture umane si sviluppano all'interno di specifici contesti ecologici e sono fortemente influenzate dalla natura e dalla biodiversità; allo stesso tempo, le comunità umane hanno un impatto significativo sulla biodiversità attraverso le loro attività di sfruttamento delle risorse, di gestione del territorio e di trasmissione delle conoscenze tradizionali (Maffi, 2012).

Possiamo definire, dunque, la diversità bioculturale come la rappresentazione della vita in tutte le sue sfaccettature: culturali, biologiche e linguistiche che si trovano all'interno di un dato sistema socio-ecologico.

Fig.1 - Intersezione tra aree hotspot e diversità linguistica. Rielaborazione dell'autrice.

“La natura e la cultura convergono su molti livelli che abbracciano valori, credenze e norme fino a pratiche, mezzi di sussistenza, conoscenza e linguaggi. Di conseguenza, esiste un feedback reciproco tra i sistemi culturali e l'ambiente, con uno spostamento in uno che spesso porta a un cambiamento nell'altro”. (Maffi, Woodley, 2010, p. 11)

Nella letteratura scientifica, numerosi sono gli studi che dimostrano come le aree ad alta ricchezza biologica siano sovrapponibili ad aree con alta diversità di lingue, tanto che degli oltre 6900 linguaggi utilizzati nel mondo, quasi 5000 si trovano all'interno di regioni con alta biodiversità. Questo dato a sua volta, coincide con la presenza in queste aree di popolazioni indigene, mappate tra le 4000 e le 5000, rappresentando di fatto l'80 e il 90% della diversità culturale mondiale (Purvis et al., 2019); infatti i paesaggi ricchi di diversità bioculturale sono spesso gestiti da piccoli agricoltori o contadini, allevatori, pastori e pescatori. La convergenza tra lingue e *zone hotspot* (fig. 1) viene dimostrata anche attraverso la continua minaccia a cui sono costantemente sottoposti: si stima che ogni giorno scompaiano circa 50 specie viventi con un'approssimazione di circa un milione di specie che rischiano di scomparire entro pochi decenni (Ispra, 2021). Delle 7000 lingue esistenti, il 50% è considerato a rischio estinzione, con una velocità di perdita di circa una lingua ogni tre mesi (Bromham et al., 2021).

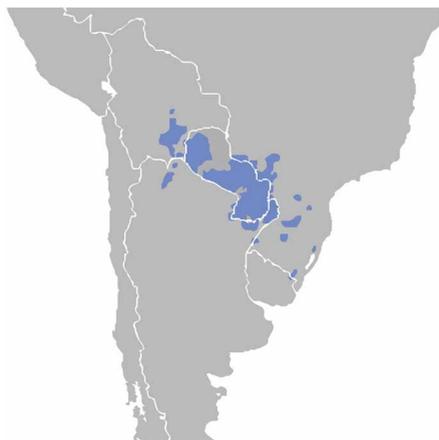


Una metafora molto vivida sull'importanza della ricchezza del linguaggio la troviamo in *Ecologia del giardino Linguistico* raccontato da Ofelia García. Professoressa emerita nei programmi di dottorato di educazione urbana e di lingue latinoamericane presso il Graduate Center della City University di New York, è nota per il suo lavoro sul multilinguismo dinamico, dove la lingua viene definita dalla relazione di contesti sociali linguistici di cui fa parte, fino a considerare le pratiche complesse e interconnesse come generatrici di un unico sistema linguistico, più fluido. Nella teoria dell'Ecologia del giardino linguistico, viene evidenziata l'importanza di coltivare la diversità delle lingue nel mondo: come un giardino ricco di colori, forme e piante differenti genera maggiori relazioni ecologiche, allo stesso modo la ricchezza del linguaggio aiuta ad uscire da una visione limitata del mondo (García, 2011). Queste riflessioni portano alla luce un aspetto non poco trascurabile: se l'estinzione di flora, fauna e sistemi naturali diminuiscono, in egual misura succede per la lingua. Diminuendo le parole che raccontano il paesaggio, diminuisce la nostra conoscenza rispetto i suoi elementi. Infatti, se la conoscenza si evolve all'interno di un dato ecosistema, dove vengo-

no utilizzate parole che descrivono le sue componenti, cosa succede quando queste vengono perse a causa dell'estinzione? Viene modificata la relazione tra umano e paesaggio:

“Cambierà il modo in cui l'ambiente naturale è modellato dalle pratiche e dai mezzi di sussistenza di quelle comunità umane. La natura fornisce l'ambiente in cui si sviluppano i processi culturali, le attività dei sistemi di credenze, tutti feedback che modellano l'ambiente locale e la sua diversità”. (Pretty et al., 2009, p. 102)

Una maggiore conservazione di biodiversità, patrimonio linguistico e un minor impatto ecologico viene preservato dalle piccole comunità, soprattutto quelle indigene (Ens et al., 2016; Fourmille, 2002; Gafner-Rojas, 2020). In queste comunità umane la natura assume un ruolo sacro, differente dalla visione occidentale, una cosmovisione, dove la natura è centro dell'universo, nucleo dell'identità e della cultura generata e dove sono rappresentati i mondi sociali, naturali, degli esseri viventi e non viventi. Questi elementi sono intrinsecamente legati l'uno all'altro e ogni appropriazione della natura, che sia risorsa di sostentamento o di insegnamento, deve essere negoziata attraverso delle azioni rituali. L'essere umano di 187



**Fig. 2** - Diffusione della lingua *guaraní*.  
(Di Davius - Trabajo propio, Dominio público,  
<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=6756987>).

**Fig. 3** - Conformazione di una *milpa*.  
(Di Fabian Hanneforth - Opera propria, CC BY 2.5,  
<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1392431>).

fatto, in questa cosmovisione, partecipa alla comunità della terra, più ampia e inclusiva (Toledo, 2001). In queste aree le società indigene ospitano conoscenze ecologiche, locali e collettive trasmesse quasi esclusivamente tramite il linguaggio, attraverso le narrazioni, una memoria condivisa, una creazione mentale che riflette la conoscenza dapprima individuale, perché generata dalla propria percezione o saggezza, e poi di comunità.

Tra le cinquemila comunità indigene che vivono in aree ad alta biodiversità, troviamo i *Guaraní*, un gruppo etnico nativo americano che vive in gran parte del Sud America. Costituiscono la comunità nativa più numerosa della regione, con una popolazione stimata di circa 6 milioni di persone. I *Guaraní* affondano le proprie radici nel periodo precolombiano, depositari di una storia antica e di una ricchissima cultura, sono conosciuti per le loro abilità agricole, stabiliti nelle aree rurali e semirurali dell'Argentina, Bolivia, Brasile e Paraguay (fig. 2). Nonostante le difficoltà della colonizzazione, l'espropriazione delle terre e l'oppressione culturale, i *Guaraní* sono riusciti a preservare parte delle loro tradizioni, delle loro pratiche spirituali e della lingua *guaraní*, ancora ampiamente parlata nella regione. La cultura *Guaraní* è caratterizzata da una profonda connessione con la natura, una spiritualità ricca e un forte legame comunitario. La lingua utilizzata riflette la loro cosmovisione e contie-

ne un vasto vocabolario per descrivere la natura, gli animali, le piante e i fenomeni naturali. Si avvicinano alla biodiversità locale identificando diversi *status* di uso come, ad esempio, per le formazioni forestali che possono avere un valore spirituale o comune. Il termine foresta, in base ai suoi usi o alla sua importanza culturale, può essere declinata con oltre cinque termini, senza contare gli approcci che ne derivano per ciascuna categoria. Tra questi troviamo il termine *Yvya wat'e*, che indica una collina sacra o cima montuosa dove l'accesso è vietato, oppure *Kagüyete*, una foresta dove è possibile rifornirsi di erbe medicinali. Un'altra peculiarità di questa comunità risiede nel modificare il paesaggio con l'obiettivo di aumentarne la biodiversità, come ad esempio piantando alberi fino a quando uccelli ed altri animali selvatici non si sono ristabilizzati nella foresta, cosicché nello loro aree di intervento la biodiversità risulti più elevata rispetto al paesaggio circostante (Frainer et al., 2020). Questo approccio di conservazione, integrazione e cura del territorio, ma anche di dialogo con la comunità e di narrazione delle tradizioni, è particolarmente presente in Mesoamerica<sup>2</sup>, soprattutto nei territori e nella cultura messicana. Viene stimato che su 7000 specie addomesticate in tutto il pianeta, circa 200 siano state create proprio nella regione mesoamericana. Qui esiste una memoria bioculturale che risulta particolarmente radicata, la cui matrice è determina-



ta dal mais (*Zea mays L.*), una pianta che da almeno 9000 anni è il pilastro gastronomico, culturale ed economico di una intera nazione.<sup>3</sup>

“Somos como el maíz, también tenemos un ciclo, estamos en el vientre de la madre cuando él está en la tierra; crecemos, nos desarrollamos y damos vida, nosotros con otro ser humano y él con las semillas; envejecemos, morimos y volvemos a la tierra, él vuelve como rastrojo y nosotros cuando nos entierran”. (Montes de Oca, 2016, p.17)<sup>4</sup>

A fianco a questo colosso botanico, guardando da vicino l'impianto orticolo, scopriamo che viene accompagnato da intere generazioni dalla *milpa*, ossia un sistema agroecologico che si è sviluppato parallelamente alla coltivazione del mais (Toledo, Barre-ra-Bassols, 2020). Il termine *milpa* deriva dal *náhuatl*, di derivazione azteca, significa “ciò che è seminato nel campo”. Una pratica tramandata da intere generazioni, permette il sostentamento anche delle fami-

glie meno abbienti, crea comunità e salvaguarda la biodiversità locale.

Definita come policoltura, la *milpa* consiste nel coltivare insieme a mais, fagioli e zucche, colture principalmente impiegate nel mercato agroalimentare, anche leguminose, pomodori, peperoncini ed erbe spontanee (fig. 3). Non tutte le *milpa* sono uguali e il loro impianto è stato progressivamente modificato e perfezionato con l'inserimento di specie domestiche o in fase di addomesticamento; questa policoltura può raggiungere la co-presenza di 20-30 specie: mais-fagiolo-zucca, amaranto, peperoncini, pomodori, chayote, una grande varietà di *quelites* e persino arbusti e alberi. Di fatto, questa coltivazione sinergica definisce l'asse dell'addomesticamento dei paesaggi mesoamericani, un'appropriazione culturale della natura e un processo storico di co-evoluzione bioculturale. La vita familiare è ordinata dalla gestione di que-

sta policoltura e dal lavoro collettivo che ruota attorno ad essa, costituendo di fatto l'orologio della vita comunitaria della tradizione agraria mesoamericana e indicatore di fecondità per il rinnovamento comunitario. La *milpa* rappresenta per le popolazioni un momento di condivisione della famiglia, di unione della collettività, una gestione integrata svolta da ciascun nucleo familiare (Román Montes de Oca, 2016).

Il paesaggio bioculturale che ne deriva determina un legame tra esseri umani e il loro ambiente dove la milpa è l'asse centrale: "I cicli del mais e della milpa centrano la vita di tutte le entità psichiche esistenti nel territorio (umani, piante, animali, rocce, colline, pendii, nuvole, fulmini e tempeste), conferendogli un senso di identità o territorialità. E questo include tutti gli esseri, le energie, le forze e le sostanze che lo abitano, cioè la cultura" (Toledo, Barrera-Bassols, 2020). Questo sistema celebra l'unione tra umano e paesaggio, tra identità e natura, un abitare il territorio consapevole, che nasce dal continuo scambio di comunità umane e vegetali. Sempre in Sudamerica, il paesaggista Roberto Burle Marx fondò la sua poetica dei giardini nella riscoperta della natura, nella sua componente botanica, uno dei temi centrali nella progettazione del paesaggio. Giardini e parchi diventano manifesti visivi della collaborazione uomo-natura, incorporando la flora autoctona e valorizzandola come parte integrante dell'identità culturale del paese. L'amore per la natura gli viene tramandata dalla madre Cecília Burle, nata in Brasile, musicista e coltivatrice di piante nel suo immenso giardino. Già all'età di sette anni, Roberto Burle Marx si ritrova con la mamma e la tata aiutando nella creazione di un vivaio.

"Sono cresciuto in un ambiente in cui si respirava cultura, musica, pittura, letteratura. Ho studiato canto. Ma allo stesso tempo maneggiavo piante: erano là, entravano dalle finestre" Roberto Burle Marx. (Moore, 1960, p. 126)

La curiosità verso queste forme botaniche viene approfondita dal progettista nei suoi viaggi in Germania dove negli anni '20 visita il giardino botanico di Berli-

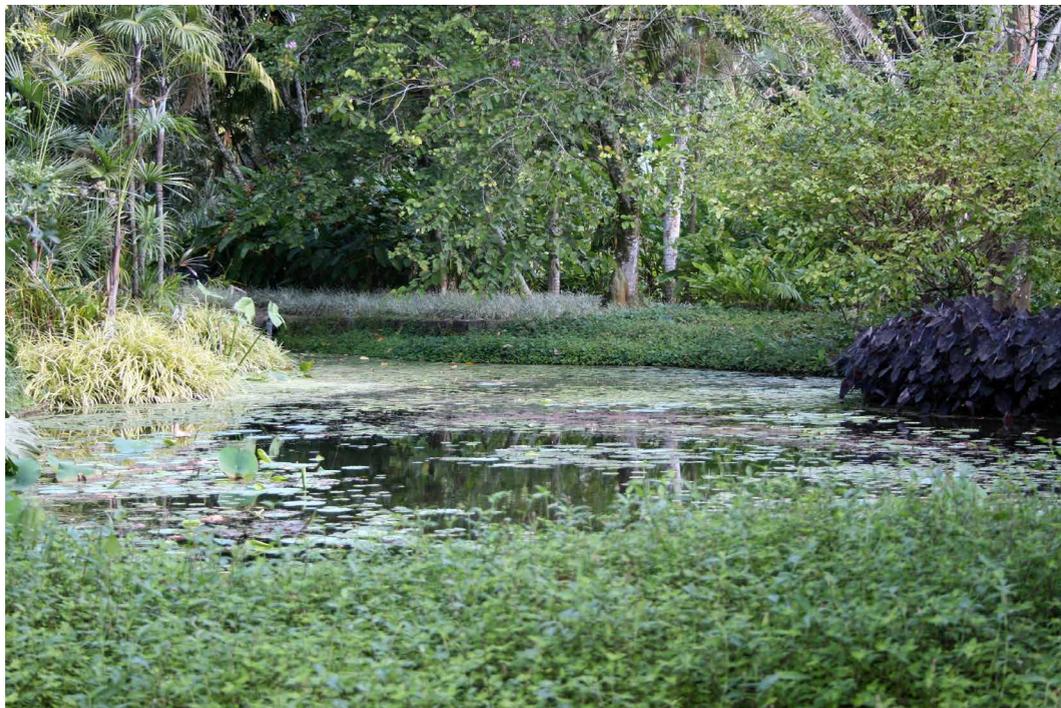
no-Dahlem<sup>5</sup>; poter ammirare specie della flora brasiliana lo affascina a tal punto da iniziare ad esplorare i paesaggi dell'entroterra (Sá Carneiro, 2019).

"Quando mi domandano dove ho percepito le qualità estetiche degli elementi autoctoni della flora brasiliana, dove ho provato la volontà di costruire, con le piante native di questa terra, un ordine completamente nuovo di composizione plastica, sinceramente non posso che rispondere che ciò avvenne mentre studiavo pittura in una serra di piante tropicali brasiliane nel Giardino Botanico di Berlino!" Roberto Burle Marx. (Moore, 1960, p. 126)

Partendo dagli elementi naturali, Roberto Burle Marx stava creando il vocabolario di un nuovo linguaggio dell'architettura del paesaggio rendendo il suo operato educativo, ecologico, capace di sensibilizzare all'identità culturale, di fatto etnobotanico. La flora locale per Burle Marx acquista molteplici significati, diventando una forma di espressione culturale ed identitaria, dove le piante diventano uno strumento per opporsi alla colonizzazione culturale del paese che promuoveva l'immagine di giardini europei, utilizzando ed importando flora straniera (Montero, 2001). Questa sua opposizione offre al paesaggista la possibilità di sviluppare un senso estetico originale ed innovativo per il tempo, dove la centralità del progetto di paesaggio è data dall'utilizzo alla flora autoctona e dalle forme da esso derivate. Le piante, quindi, erano importanti se messe in relazione con il loro contesto indigeno per poterne apprezzare la composizione naturale, l'intensità della luce, le trame e i colori.

Nacque così la voglia di esplorare l'entroterra insieme a botanici ed esperti, per poter osservare ed identificare le specie nel loro contesto naturale. Grazie a queste camminate si scoprirono piante ancora non catalogate per i botanici brasiliani, alcune delle quali portano il nome di Burle Marx, come ad esempio la *Ctenanthe burle-marxii*, la *Velloria burle-marxii* o la *Goepertia burle-marxii*<sup>6</sup> (fig. 4).

È nella città di Recife che incontriamo diversi progetti che si fanno portavoce del messaggio del progettista come ad esempio in Praça de Casa Forte realizzata tra



**Fig. 4** - Sítio Roberto Burle Marx. Endereço: Estrada Roberto Burle Marx, nº 2019 - Barra de Guaratiba (foto: R.J. Halley Pacheco de Oliveira).

il 1934 e il 1937, dove l'ispirazione pare sia scaturita sia dalla visita dei New Gardens sia dai paesaggi selvaggi brasiliani (fig. 5). In questa piazza scelse di inserire specie botaniche provenienti da diversi ecosistemi brasiliani dell'Amazzonia e della foresta Atlantica, come ad esempio la *victoria regias* (*Victoria amazonica* (Poepp.) Sowerby,). Il progetto viene articolato in tre spazi principali accompagnati da piccoli specchi d'acqua che ospitano piante acquatiche, dove ogni composizione botanica segue l'origine geografica donando alla piazza una coerenza ecologica e allo stesso tempo estetica. Per facilitare il lavoro dei giardinieri e per ottenere una manutenzione soddisfacente con i suoi obiettivi, Burle Marx realizzò disegni e pubblicazioni apposite. In diverse sue opere realizzate nella città di Recife, le piante venivano allestite come un catalogo botanico a cielo aperto, un'esposizione vegetale da poter studiare e conoscere (Sà Carneiro, 2019).

La progettazione Di Burle Marx, caratterizzata da un approccio quasi pedagogico, favorì una profonda comprensione del patrimonio ecologico nazionale (Adams, Burle Marx, 1991). Tale metodologia si tradusse in un'opera ampia e diversificata, spaziando dalla progettazione di giardini e parchi alla creazione di opere d'arte. Burle Marx impiegò le sue creazioni come veicolo per diffondere la conoscenza sulla straordinaria varietà di piante autoctone, un tesoro ecologico di vasta portata, ma ancora in gran parte sconosciuto. Infatti, nonostante il Brasile detenga un patrimonio ecologico straordinario, con circa il 19% della flora mondiale e una stima di circa 56.000 specie di piante, lo studio della biodiversità e della sua geografia rimane in una fase esplorativa. Questa ricchezza vegetale è costantemente minacciata da pratiche come lo sgombero delle foreste e la conversione in piantagioni intensive (Giulietti et al., 2005). Questi repentini cambiamenti sono condizionati sia dall'azio-

ne violenta dell'uomo verso l'appropriazione di questi territori, che dall'emergenza climatica. Ad esempio, all'interno delle foreste, il cambiamento climatico globale causato dall'uomo, agisce influenzando i tassi della fotosintesi e della respirazione (Giulietti et al., 2005).

Le foreste possono essere definite come sistemi complessi auto-organizzati dove all'interno coesistono diversi processi naturali, delle comunità botaniche regolate da meccanismi di interdipendenza. Quando le risorse a loro necessarie iniziano a diminuire o modificarsi, come nel caso dell'acqua, le piante "ri-organizzano" la loro struttura: oltre a ridurre l'altezza e la densità della chioma, in caso di forte stress idrico si può modificare la composizione delle specie vegetali presenti all'interno del sistema forestale, fino a mutarsi, in condizioni di forte inaridimento del terreno, in savana o prateria (Thompson et al., 2009).

La convivenza tra sistemi naturali ed emergenza climatica diventa ancora più significativa parlando dello *shift* geografico che determinate produzioni agricole stanno mettendo in campo per poter sopravvivere. Una delle produzioni colpite è senz'altro quella della vite da vino, infatti l'area disponibile, a scala globale, per la viticoltura è in diminuzione con un *range* che va dal 25% fino al 73% (Hannah et. al, 2013). Con l'aumento delle temperature la produzione sta migrando verso latitudini maggiormente elevate, come in Nord America e in Europa verso Svezia, Norvegia e Danimarca. L'insediamento di queste produzioni comporta un'alterazione significativa degli habitat naturali, come la rimozione della vegetazione autotona a favore di quella produttiva, l'inquinamento dei suoli causato dall'utilizzo di prodotti chimici sterilizzanti, fungicidi o antiparassitari e un'importante consumo di risorse idriche (Jones, Webb, 2010).

Altre coltivazioni intensive si stanno ridistribuendo nel mondo, cercando di adattare al meglio le loro esigenze, come l'avocado, il mais, il grano, gli anacardi e il caffè. Quest'ultima viene coltivata da oltre 25 milioni di agricoltori (la maggior parte piccoli agricoltori) ed

è il mezzo di sussistenza di oltre 120 milioni di persone in tutto il mondo. È altamente suscettibile ai cambiamenti climatici che ne determinano le fasi vegetative e di riproduzione della pianta, tanto che viene stimata una perdita pari al 50% della produzione, mentre la produzione di avocado e anacardi risulterebbe in espansione verso nuovi territori con condizioni climatiche favorevoli (Grüter et al., 2022).

L'Antropocene<sup>2</sup> sta generando uno scenario di ecosistemi in transito, di geografie in movimento. Ma, se le comunità hanno da sempre attivato processi di significazione culturale nei confronti del proprio territorio, in questo nuovo contesto di cambiamento accelerato sorge spontaneo domandarsi se il tempo dell'umano, nel recepire queste mutazioni, coinciderà con quello del paesaggio. In questo contesto diventa impellente "prendere atto dell'incertezza, del cambiamento e dei cicli di vita della città e del territorio, esplorare le possibili traiettorie del futuro e chiedere a sé stessi come costruirle" (Secchi, 2013). Paradossalmente artefice del suo stesso malessere, l'umano si trova in una condizione di vulnerabilità verso questi scenari futuri, e lo dimostra utilizzando i linguaggi e narrazioni impregnati di toni di paura, di insofferenza verso l'ignoto, spesso anche apocalittici:

"C'è un'aria, nei discorsi sul cambiamento climatico, da Vecchio Testamento, da piaghe d'Egitto [...] l'immaginario ecologista si modella sin dai suoi albori intorno a una retorica apocalittica". (Malvestio, 2021, p. 96)

L'emergenza climatica ci allontana dai nostri territori, creando spazi vuoti, sia mentali che fisici. Soffermandoci sulla parola 'vuoto', che secondo alcune interpretazioni deriva dal latino *votum*, ovvero voto o promessa, ed è in questo senso che possiamo orientarci, aprendo una porta verso il possibile, un potenziale che germoglia dall'assenza, per poter imparare a ri-conoscere queste nuove geografie. Prendendo ispirazione da Roberto Burle Marx, possiamo attingere da quel sentimento di curiosità che lo spinse ad intraprendere le sue esplorazioni per rinnovare la relazione tra umano e piante. E ancora trarre insegna-



Fig. 5 - Composizione del giardino con piante esotiche di Praça de Casa Forte di Burle Marx. (Fonte: Marx 1935, p. 1).

mento dalle relazioni delle comunità indigene, imparando ad arricchire il nostro linguaggio, sperimentando altre connessioni tra le piante e le persone. In que-

sto modo, riusciremo, forse, a tracciare una rotta inaspettata ma nostra, fatta di parole, riti e tradizioni, di umani e piante.

## Note

<sup>1</sup> Traduzione: "Le collezioni dovrebbero essere organizzate in modo da insegnare al pubblico con lezioni oggettive, e allo stesso tempo essere adatte al lavoro scientifico".

<sup>2</sup> Il Mesoamerica comprende parti del Messico centrale e meridionale, nonché alcune zone di Guatemala, Belize, El Salvador e Honduras. Il concetto di Mesoamerica si riferisce principalmente alle civiltà e alle culture che fiorirono nella regione durante l'era precolombiana, prima dell'arrivo degli europei. Queste civiltà includono gli Olmechi, gli Zapoteci, i Mixtechi, i Toltechi, gli Aztechi e i Maya.

<sup>3</sup> L'importanza del mais all'interno della comunità messicana è talmente radicata, da poter essere considerata non solamente per aspetti economici (quasi secondari) ma anche per aspetti legati alla tradizione, alle conoscenze, al cibo, ai gusti e ai bisogni personali e spirituali: "La cultura del mais non risponde mayormente a una lógica productivista. Más bien, es un elemento –central, quizás– de una respuesta para afianzar las sociedades y sus organizaciones de base" (Barkin, 2002, p. 21). Traduzione: "La cultura del mais non risponde principalmente ad una logica produttività. Piuttosto, è un elemento - forse centrale - di una risposta per consolidare la società e le loro organizzazioni di base".

<sup>4</sup> Traduzione: "Siamo come il mais, anche noi abbiamo un ciclo, siamo nel grembo della madre quando esso è nella terra; cresciamo, ci sviluppiamo e diamo vita, noi con un altro essere umano e esso con i semi; invecchiamo, moriamo e torniamo alla terra, esso ritorna come paglia e noi quando ci seppelliscono."

<sup>5</sup> Dal 1928 al 1929 il padre Wilhelm Marx decise di trasferire la famiglia a Berlino per dare una formazione intellettuale ai figli, ampliando le conoscenze nel campo della musica e del teatro sperimentale. In questo ambiente fiorente Roberto Burle Marx si formava attraverso l'ascolto di opere, concerti e visite ai musei, tra cui l'orto botanico di Berlino-Dahlem (Sá Carneiro, 2019).

<sup>6</sup> Una ricca collezione di specie botaniche è conservata all'interno del Sítio Roberto Burle Marx (SRBM) ubicato nel quartiere di Barra de Guaratiba, nella zona occidentale di Rio de Janeiro, con una superficie di oltre 400.000 m<sup>2</sup> con una collezione di oltre 3500 specie botaniche (Siqueira, 2017).

<sup>7</sup> Il termine *Antropocene* nasce per la prima volta negli anni '80 da Eugene F. Stoermer per poi essere riutilizzato negli anni 2000 dal premio Nobel per la chimica Paul Crutzen in una conferenza in Messico. Viene così definita l'epoca geologica attuale, in cui l'ambiente terrestre con le sue componenti fisiche, chimiche e biologiche sono modificate a scala globale dall'azione umana con riferimento all'aumento di CO<sub>2</sub> e CH<sub>4</sub> nell'atmosfera. (Langella et al., 2022)

## Bibliografia

- Adams W.H., Burle Marx R. 1991, *Roberto Burle Marx: the unnatural art of the garden*, *The Museum of Modern Art*, New York.
- Barkin D. 2002, *El maíz: la persistencia de una cultura en México*, «Cahiers Des Ameriques Latines», 40, pp. 19-32.
- Bromham L. et al. 2021, *Global predictors of language endangerment and the future of linguistic diversity*, «Nature Ecology & Evolution», 6, n. 2, pp. 163-173.
- Camangi F. 2008, *Etnobotanica: Ricadute applicative*, in F. Malorgio, A. Paradossi, B. Pezzarossa (a cura di), *Atti del Workshop. Le Piante Spontanee Come Risorsa per il Florovivaismo e la Valorizzazione del Paesaggio*, Aracne, Roma, pp. 79-92.
- Clément D. 1998, *The historical foundations of ethnobiology (1860-1899)*, «Journal of ethnobiology», 18, p. 161.
- Ens E. et al. 2016, *Putting indigenous conservation policy into practice delivers biodiversity and cultural benefits*, «Biodiversity and Conservation», 25, pp. 2889-2906;
- Ferrari A. 2018, *I nomi «sono pietre». Note di onomastica leviana*, in «Appennino», n. 8, pp. 74-97.
- Fourmile H. 2002, *Indigenous peoples, the conservation of traditional ecological knowledge, and global governance*, in *Global ethics and environment*, Routledge, pp. 215-246;
- Frainer A., et al. 2020, *Cultural and linguistic diversities are underappreciated pillars of biodiversity*, in *Proceedings of the national academy of sciences*, 117, n. 43, pp. 26539-26543.
- Gafner-Rojas C. 2020, *Indigenous languages as contributors to the preservation of biodiversity and their presence in international environmental law*, «Journal of International Wildlife Law & Policy», 23, n. 1, pp. 44-61.
- García O. 2011, *From language garden to sustainable languaging: Bilingual education in a global world*, «Perspectives», 34, n. 1, pp. 5-9.
- Giulietti A. M. et al. 2005, *Biodiversity and conservation of plants in Brazil*, «Conservation Biology», 19, n. 3, pp. 632-639.
- Grüter R. et al. 2022, *Expected global suitability of coffee, cashew and avocado due to climate change*, «PLoS ONE», 17, n. 1.
- Hannah L. et al. 2013, *Climate change, wine, and conservation*, in *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110, n. 17, pp. 6907-6912.
- Harshberger J. W. 1896a, *The purposes of ethno-botany*, «Botanical Gazette», 21, n. 3, pp. 146-154.
- Harshberger J. W. 1896b, *Ethno-botanic gardens*, «Science», 3, n. 58, pp. 203-205.
- ISPRA 2021, *Rapporti Direttive Natura (2013 - 2018)*, Rapporti 349/2021.
- Jones G. V., Webb L. B. 2010, *Climate change, viticulture, and wine: challenges and opportunities*, «Journal of Wine Research», 21, n. 2-3, pp.103-106.
- Langella S., Damonte M., Massaro A. (a cura di) 2022, *Antropocene e bene comune: tra nuove tecnologie, nuove epistemologie e nuovi virus*, Genova University Press, Genova.
- Levi C. 2015, *L'orologio*, Einaudi, Torino (edd. origg. 1950).
- Maffi L. 2012, *What is biocultural diversity?*, in L. Maffi, E. Woodley, *Biocultural diversity conservation. A global sourcebook*, Routledge, London, pp. 3-11.
- Maffi L., Woodley E. 2010, *Biocultural diversity conservation. A global sourcebook*, Routledge, London.
- Malvestio M. 2021, *Raccontare la fine del mondo. Fantascienza e Antropocene*, Nottetempo (Saggi. Terra), Milano.

- Montero M.I. 2001, *Burle Marx. The Lyrical Landscape*, Thames & Hudson, London.
- Moore C. 1960, *Interview. Landscape Architecture*, 131, n. 3, pp. 126-131.
- Nolan J. M., Turner N. J. 2011, *Ethnobotany: the study of people-plant relationships*, in *Ethnobiology*, 9, pp. 135-141.
- Pretty J. et al. 2009, *The Intersections of Biological Diversity and Cultural Diversity: Towards Integration*, «Conservation and Society», 7, n. 2, p. 100.
- Purvis A. et al. 2019, *Chapter 2.2 Status and Trends –Nature*, in *IPBES Global Report*, 6, Zenodo.
- Reeds K. 1998, *Ethnobotany: Evolution of a Discipline. Bulletin of the History of Medicine*, 72, n. 3, pp. 595-596.
- Román Montes de Oca E. 2016, *La milpa amatleca como estrategia de vida*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.
- Román Montes de Oca E., Licea Reséndiz J.E. 2016, *La milpa como símbolo de identidad*. «Inventio, la génesis de la cultura universitaria en Morelos», 12, n. 27, pp. 19-25.
- Román R., Varela L. 2018, *Estrategias desde el proyecto de paisaje para la recuperación de los bienes patrimoniales de la región costera del Gran La Plata*, «Identidades territorio cultura patrimonio», n. 7, pp. 84-100.
- Sá Carneiro A. R. 2019, *Roberto Burle Marx (1909-94): defining modernism in Latin American landscape architecture*, «Studies in the History of Gardens & Designed Landscapes», 39, n. 3, pp. 255-270.
- Seavitt N. 2014, *Roberto Burle Marx and the conservation of brazilian forests*, «CELA Paper. Landscape Research Record», 4.
- Secchi B. 2013, *La città dei ricchi e la città dei poveri*, Editori Laterza.
- Siqueira V. B. 2017, *Sítio Santo Antonio da Bica: as coleções de Roberto Burle Marx*, «MODOS: Revista de História da Arte», vol. 1, n. 1, pp. 90-112.
- Toledo V. M. 2001, *Indigenous peoples and biodiversity*, «Encyclopedia of biodiversity», 3, pp. 451-463.
- Toledo V., Barrera-Bassols N. 2020, *La milpa y la memoria biocultural de Mesoamérica*, in V.C. Pereira, F.K. Dal Soglio, *A conservação das sementes crioulas: uma visão interdisciplinar da agrobiodiversidade*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Série Ensino, Brazil.
- Thompson I. et al. 2009, *Forest resilience, biodiversity, and climate change. In A synthesis of the biodiversity/resilience/stability relationship in forest ecosystems*, Secretariat of the Convention on Biological Diversity, Technical Series, Montreal, 43, n. 1, pp. 1-67.
- Upadhyay R. K., Hasnain S. I. 2017, *Linguistic diversity and biodiversity*, «Lingua», vol. 195, pp. 110-123.