

Le trasformazioni nelle pratiche funebri del Giappone contemporaneo

di Marianna Zanetta

Introduzione

Nel 1990 il Giappone ha assistito alla nascita dell'associazione *21 Seiki no Ketsuen to Haka wo Kangaeru Kai* (21世紀の結縁と墓を考える会), «Associazione per la riflessione su tombe e legami nel XXI secolo» (Suzuki, 2013). Il suo scopo era quello di analizzare i cambiamenti nelle abitudini sepolcrali giapponesi e di dare supporto nel passaggio epocale da un sistema basato sulla «parentela» (*ketsuen* 血縁) a quelle che vengono definite «connessioni» (*ketsuen* 結縁). Dopo tre anni, l'associazione cambiò il nome in *21 Seiki no Ketsuen to Sōsō wo Kangaeru Kai* (21世紀の結縁と葬送を考える会), «Associazione per la riflessione su legami e rituali funebri nel XXI secolo», sottolineando quanto le tradizioni sepolcrali fossero solo una parte della più ampia tematica riguardante i rituali funebri. Il termine «connessione», *ketsuen* 結縁, era impiegato dall'associazione per sottolineare la necessità di dare vita a nuovi legami in grado di sostituire la parentela (*ketsuen* 血縁) nell'era in cui la famiglia non si configurava più come un'entità affidabile (Suzuki, 2013). Nel 2000 l'associazione modificò la propria vocazione dal semplice studio alla pratica, e acquisì il nuovo nome di *Ending Center* (エンディングセンター), ottenendo lo status di organizzazione *no profit* e iniziando pochi anni dopo (nel 2005) a offrire servizi innovativi di sepoltura, i *sakurasō* 桜葬, la «sepoltura tra i ciliegi».

L'esperienza di questo centro è significativa perché pone l'attenzione su due elementi chiave della società giapponese contemporanea, la morte (*shi* 死) e la nozione di legame (*en* 縁), familiare o sociale; mostra inoltre come i cambiamenti occorsi proprio in seno alla famiglia abbiano pesanti ricadute anche sul rapporto con la morte. Una costante che ricorre trasversalmente nei diversi sistemi di credenze nipponici

(a partire da quello buddhista) è la percezione che *anoyo* あの世 («la vita dopo la morte») e *konoyo* この世 («questo mondo»)¹ siano infatti intimamente legati, e la relazione tra vivi e morti, tra la famiglia presente e i suoi antenati, è da sempre un tema ricorrente nel folklore locale (riti, *matsuri*, leggende, racconti ecc.) (Beillevaire, 1991). Come ricorda Suzuki (2000), rimane ancora piuttosto diffusa la credenza secondo la quale durante la vita il corpo è abitato da uno spirito vivente (*ikiryō* 生き霊), che con la morte abbandona il corpo nella forma di *shirei* 死霊 («l'anima del defunto») aggirandosi per un certo periodo nel mondo dei vivi come essere potenzialmente violento o pericoloso (Zanetta, 2013); i continui riti commemorativi che vengono condotti dai discendenti hanno lo scopo di pacificare lo spirito del defunto e di trasformarlo in un antenato (*sorei* 祖霊) che protegge i suoi discendenti. Questo legame, questa connessione con i propri antenati e i membri del lignaggio (ma anche della comunità e della società) è un elemento chiave per comprendere la centralità dei riti funebri in Giappone e le ragioni che stanno alla base delle loro recenti evoluzioni. Preoccupazioni e interesse nei confronti dei legami e delle connessioni infrante sono riemersi con forza in Giappone nel 2010, quando la NHK (*Nippon Hōsō Kyōkai* 日本放送協会, il servizio pubblico radiotelevisivo giapponese) ha trasmesso un documentario dal titolo *Muen shakai* 無縁社会 (*Società senza legami*), narrazione che dipinge una società dove le reti di supporto sono ormai assenti, la famiglia tradizionale è quasi totalmente nuclearizzata e non vi è nessuno su cui fare affidamento nei momenti di bisogno. A confermare questa immagine, il documentario cita il dato di più di 32.000 decessi identificati come *muenshi* 無縁死 («decesso senza legami») a causa dell'assenza di familiari o amici che richiedano il corpo per la sepoltura (Suzuki, 2013).

Questo articolo intende offrire una riflessione sulla situazione attuale delle pratiche funerarie giapponesi, sulle loro recenti evoluzioni e sul legame che questi cambiamenti hanno con i più generali stravolgimenti avvenuti nella società giapponese dal secondo dopoguerra, e più marcatamente verso la fine del XX secolo. In particolare, si cercherà di

¹ In ambito di riflessione buddhista si impiegano più spesso i termini *raise* 来世 («il mondo futuro») e *genze* 現世 («questo mondo») per indicare i due poli del discorso.

sottolineare come la nuclearizzazione della famiglia e la sua progressiva scomparsa dalla scena sociale abbiano causato pesanti ripercussioni sulle dinamiche delle relazioni tra vivi e morti e sulle modalità in cui la comunicazione tra le due dimensioni prende forma. A tale fine, si inizierà con una breve disamina delle pratiche funerarie e sepolcrali definite tradizionali (Raveri, 2006; 2014), per descrivere successivamente alcune delle nuove procedure rituali; sarà poi la volta della collocazione di questi fenomeni nel complesso quadro sociale del Giappone contemporaneo; si cercherà infine di dimostrare come le nuove modalità funerarie e sepolcrali siano una risposta alla nuova attenzione e preoccupazione per il legame e la connessione degli individui con il proprio patrimonio familiare e ancestrale, in una società che, specialmente nelle aree e nei contesti culturali urbani, ne sembra inesorabilmente sempre più privata.

I riti funebri e i sistemi di sepoltura

Sōshiki 葬式 è il termine più comune per indicare la cerimonia funebre; è composto dal *kanji sō* 葬, che significa funerale, e da quello di *shiki* 式, che indica la cerimonia.² Dal secondo dopoguerra fino agli anni ottanta del Novecento, i rituali funebri giapponesi comprendevano un'abbondanza di riti commemorativi che avevano lo scopo di purificare gradualmente lo spirito del defunto e di incorporarlo nella nuova comunità degli antenati (Suzuki, 2000; Raveri, 2006; Kim, 2012); i rituali funebri pertanto non terminavano con il funerale in senso stretto, ma si protraevano fino ai 33 anni successivi al decesso (in alcune regioni anche 50 anni) attraverso l'esecuzione annuale di servizi commemorativi per il defunto (*nenki* 年忌), che marcavano il suo graduale inserimento nella società ancestrale. Tipicamente, dopo la morte il corpo veniva lavato, vestito in bianco e deposto nella bara, e allo stesso tempo veniva allestito l'altare funerario con l'incenso, le offerte e i fiori (Kenney e Gilday, 2000). Alla veglia e al funerale i parenti e gli amici si radunavano per bruciare l'incenso in segno di venerazione del defunto, mentre gli ospiti offrivano doni e denaro per condividere i costi del funerale. La

² Diffuso è anche il termine *sōsai* 葬祭, che tende però a comprendere anche il significato di pratiche di commemorazione.

bara veniva chiusa e inchiodata dai membri della famiglia e portata in processione fino al cimitero per la sepoltura, o più spesso al crematorio per la cremazione, dopo la quale i resti venivano collocati in un'urna. La famiglia era solita custodire le ceneri in casa fino a quando non venivano poi interrate nella tomba di famiglia (Nakamaki, 1986). Come abbiamo visto altrove (Zanetta, 2013) le famiglie tradizionali, composte da generazioni di successori, le loro spose e i figli non sposati, erano affiliate a un tempio buddhista dove ne venivano venerati gli antenati. I fedeli facevano donazioni al tempio e i monaci avevano il compito di recitare *sūtra* durante i funerali e compiere rituali commemorativi in specifici momenti dell'anno. Pur tenendo presente la possibilità di varianti dottrinali tra le diverse scuole buddhiste, l'obiettivo di queste preghiere e rituali era solitamente (ed è tuttora) quello di trasformare il defunto in un discepolo del Buddha e di aiutare lo spirito a raggiungere il paradiso buddhista (Beillevaire, 1991; Ikegami, 2003).

Nel settimo giorno dopo il funerale, i parenti si radunavano per una breve commemorazione; nei casi di sepoltura i familiari in lutto veneravano il defunto sulla tomba ogni sette giorni fino alla fine del periodo di lutto, marcato dal rituale del quarantanovesimo giorno, momento in cui si riteneva che il defunto fosse diventato un *hotoke* 仏.³ Nei casi di cremazione le ceneri venivano custodite sull'altare domestico di famiglia, il *butsudan* 仏壇, fino al quarantanovesimo giorno, e poi interrate

³ In senso stretto, *hotoke* è un termine di origine buddhista che significa «diventare Buddha», diventare un illuminato; tuttavia, il suo impiego in questo contesto è alquanto differente e richiama più chiaramente la nozione di antenato, *senzo*, o di *ujigami* 氏神, le divinità tutelari della famiglia che proteggono i propri discendenti. Sasaki (1975) individua tre livelli di sviluppo del termine *hotoke*, rappresentati da diversi sistemi di scrittura: 仏 (in *kanji*), ほとけ (in *hiragana*) e ホトケ (in *katakana*). *Hotoke* 仏 indica l'illuminato degli insegnamenti buddhisti, mentre *hotoke* ほとけ sembrerebbe fare riferimento alla nozione di anima (*rei* 霊, *tama* 玉) delle religioni popolari, e infine *hotoke* ホトケ rappresenterebbe una connessione tra le due interpretazioni. Spesso quindi *hotoke* ほとけ corrisponde all'anima dei defunti e degli antenati, in connessione con la nozione buddhista di illuminazione (仏). La creazione di questa nozione di *hotoke* (ほとけ) può essere considerata, secondo Sasaki, una modalità per dare risposta alle anime sofferenti; dall'epoca antica, infatti, una delle richieste più ricorrenti per il buddhismo era quella di trasformare gli spiriti inquieti in antenati pacifici.

nella tomba di famiglia. Quotidianamente e stagionalmente, quest'ultima venerava poi il proprio defunto sull'altare domestico, al tempio e attraverso rituali pubblici e collettivi. Sul *butsudan* veniva collocata la tavoletta con inciso sopra il nome postumo del defunto cui i membri della famiglia facevano offerte, pregando per il riposo pacifico degli antenati e ringraziando per la protezione; inoltre, ancora oggi in alcune regioni i membri delle federazioni religiose organizzate territorialmente (*kō* 講) si radunano con regolarità e cantano *sūtra* per venerare i defunti della comunità. Il defunto viene inoltre venerato durante i riti commemorativi stagionali tenuti durante l'*Higan* 彼岸 (equinozio di primavera) e l'*Obon* お盆 (la commemorazione dei defunti) durante l'estate, periodo nel corso del quale molti giapponesi visitano le tombe di famiglia.

Questa immagine tradizionale sta lentamente lasciando il posto a nuove realtà (Murakami, 2000); nella maggior parte delle città giapponesi si assiste infatti all'incremento dei funerali che abbreviano il processo tradizionale del rito funebre e si limitano spesso alla celebrazione della parte conclusiva, vale a dire la cremazione (Suzuki, 2013). Questi vengono chiamati funerali diretti, *chokusō* 直葬, e vengono spesso definiti come una forma di smaltimento del corpo (Suzuki, 2013), ma la definizione non è univoca ed esistono diverse interpretazioni da parte dei fedeli e dei praticanti. Per alcuni, per esempio, richiedere un funerale diretto vuol dire escludere il clero buddhista ed evitare gli annunci pubblici, limitandosi a una cerimonia privata tra i membri della famiglia (*kazokusō* 家族葬). Per altri, essi rappresentano una forma ancora più intima di commiato, che include unicamente la cerchia familiare più ristretta («funerali segreti», *missō* 密葬); mentre per altri ancora possono essere dei funerali per amici e parenti (*miuchisō* 身内葬), ritrovi per il commiato (*owakarekai* お別れ会) o ritrovi commemorativi (*shinobukai* 偲ぶ会); la tendenza è comunque quella di ridurre e semplificare drasticamente il processo funebre e commemorativo. Si notano inoltre trasformazioni su altri due fronti: in primo luogo, sono cambiati i gestori e gli organizzatori del rituale, con il passaggio a imprese funebri professionali che hanno gradualmente sostituito i familiari e la comunità nella cura del defunto e nella direzione del rito. In secondo luogo, se in passato i riti funebri rappresentavano un momento per rinsaldare i legami sociali e comunitari, con la partecipazione della co-

munità, dei colleghi e dei conoscenti in senso ampio, oggi giorno molti giapponesi rifiutano di invitare coloro che non condividono la perdita emotiva, limitando quindi la partecipazione ai conoscenti più intimi del defunto. Questo dato è significativo poiché mostra come il funerale si stia trasformando da evento dalla fortissima connotazione comunitaria e sociale, a momento unicamente incentrato sull'individuo e sulla commemorazione della sua esistenza e della sua individuale scomparsa. Osserviamo due spinte agire contemporaneamente: la privatizzazione e l'individualizzazione del rito. Il *focus* del funerale si è dunque spostato dal sistema familiare (con i numerosi e ramificati legami che esso si porta dietro) al defunto in quanto soggetto individuale, con la separazione del reame privato da quello comunitario, il rispetto della privacy e della volontà personale (Morioka, 1992).

Danka seido e il rinnovamento Meiji

Il legame di obbligazione ereditario, che vincola per tutta la vita e che impegna i vivi nei confronti dei morti, ha le sue radici nel sistema di affiliazione dei templi, *danka seido* 檀家制度, che ebbe inizio nel XVII secolo come risposta alla diffusione del cristianesimo in territorio nipponico. Poiché la diffusione dell'attività dei missionari cristiani (principalmente protestanti) era stata alla base di una serie di agitazioni popolari e contadine (Caroli e Gatti, 2006), lo shogunato Tokugawa (1600-1868) aveva infatti introdotto un sistema pervasivo di investigazione e certificazioni, allo scopo non solo di aumentare il controllo sul territorio, ma anche di dare un nuovo ruolo ai templi in materia di amministrazione locale. Elemento centrale in questa campagna anticristiana dello shogunato fu proprio l'impiego dei templi locali come strumento di controllo della popolazione: attraverso il sistema di certificazione i templi rilasciavano annualmente alle famiglie un attestato con il quale venivano accertate come non cristiane, nel tentativo di impedire ogni adesione, anche segreta, al cristianesimo. Con la diffusione di questo sistema, la relazione tra i templi e le famiglie divenne quindi coercitiva: il *danka seido* trasformava templi e monaci in organi e funzionari dello Stato, e dava loro il controllo sulle vite dei fedeli che erano legati al clero locale per certificare la propria adesione al buddhismo e, di conseguenza, la loro estraneità al cristianesimo. Gli affiliati dovevano

fornire supporto economico annuale al tempio per costruzioni e riparazioni e, soprattutto, per la gestione dei funerali e dei servizi commemorativi. Di conseguenza la diffusione di questo sistema ha comportato un significativo impatto sulle modalità con le quali venivano gestiti i rapporti con i defunti; mentre nel Giappone medievale (XII-XVI secolo) erano solitamente costruiti monumenti e tombe comunitarie, con il *danka seido* si assiste all'introduzione delle lapidi (individuali o di coppia) nei terreni del tempio, e in breve tempo questi cimiteri si espansero includendo intere famiglie. Questa rinnovata modalità sepolcrale ha rappresentato una risposta al nuovo ideale familiare, ha accompagnato il cambiamento nella modalità di pensare alla famiglia – ora sempre più unità centrale della società, per i cui defunti vanno riservati specifici rituali commemorativi – e ha aiutato a sua volta la nascita del modello della famiglia estesa.

La transizione all'era Meiji (1868-1912), oltre ad aver portato uno stravolgimento senza precedenti nella società giapponese (Cornell, 1970) ha rappresentato una fase complessa per il buddhismo; nel 1868 il governo impose lo *shinbutsu bunrirei* 神仏分離令, la separazione tra *kami* e Buddha, per dividere chiaramente gli elementi buddhisti, considerati estranei alla vera cultura giapponese, dall'intero sistema di credenze shintoiste, ora cardine dello Stato (Raveri, 2014). Diversi rituali e responsabilità burocratiche furono spostate dai templi buddhisti ai santuari shintoisti, come per esempio l'obbligo per le famiglie di registrarsi presso un santuario shintō; inoltre, dal 1872 furono imposti i funerali shintoisti come strumento principale per affrontare la morte e il lutto. Nello stesso anno, con la legge di Registrazione della Famiglia, il *danka seido* fu abolito ufficialmente e come conseguenza le famiglie furono collocate al di fuori del raggio d'azione e del controllo dei templi. Tuttavia, queste politiche non trovarono particolare adesione nella popolazione. Per la maggior parte dei giapponesi il buddhismo non era infatti percepito come insegnamento straniero ma come parte integrante delle vite (e della morte) della popolazione. Il governo Meiji tentò di rafforzare la propria posizione con la proibizione della cremazione, imposta nel 1873 e giustificata per una ragione pragmatica: il divieto sarebbe infatti servito a proteggere la salute pubblica dagli effetti dannosi del fumo generati dalla combustione dei cadaveri. Alle autorità locali fu affidato il compito di dare vita ai «cimiteri perpetui

pubblici», *eikyū bochi* 永久墓地, così da marcare chiaramente le aree di sepoltura; l'anno successivo, il governo stabilì in via ufficiale il cimitero come luogo per radunare le tombe, con confini chiaramente demarcati. I buddhisti tuttavia usarono petizioni e giornali per spingere il governo ad abbandonare il divieto, facendo a loro volta appello alla salute pubblica e sottolineando il pericolo dei corpi in putrefazione, molto più dannosi dei fumi del crematorio; inoltre la cremazione e la collocazione nelle tombe di famiglia avrebbe anche rafforzato il sentimento di pietà filiale e mantenuto più unita la famiglia dopo la morte. Il divieto fu pertanto abbandonato nel 1875: il nuovo consenso rappresentò il punto di partenza per il successivo incremento del tasso di cremazione, prima una pratica minoritaria,⁴ e si accompagnò all'introduzione di un nuovo modello, con cimiteri di tempio e villaggio accanto a una serie di politiche finalizzate all'estensione della costruzione di tombe di famiglia sul suolo comunale.⁵

Mentre trasformava il trattamento del morto – e la relazione con la morte – l'oligarchia Meiji cambiava anche la natura della famiglia: con il Codice Civile del 1898 il sistema *ie* 家 (famiglia, struttura familiare) fu codificato per legge. Anche se basato su strutture esistenti in epoca Tokugawa, lo *ie* non era il più diffuso sistema di organizzazione familiare (Sakata, 1997; 2011); tuttavia, con la sua forte base confuciana costituiva una parte della più ampia visione sociale e culturale giapponese, fornendo le basi nazionali di uno Stato-famiglia dove l'imperatore era il padre simbolico dei suoi sudditi. Il nuovo sistema familiare era una struttura complessa che raggruppava una famiglia principale, chiamata *honke* 本家, e una serie di famiglie cadette, o rami secondari – *bunke* 分家 –, collegate tra di loro da una discendenza per via patrilineare (Hori, 1981). Questa struttura prevedeva che il primogenito provvedesse alla continuazione della famiglia *honke*, mentre i fratelli cadetti dessero vita ai rami secondari *bunke*. Lo *ie* era l'unità base della vita economica, sociale e religiosa del villaggio; tutti i suoi membri erano tenuti a pren-

⁴ In epoche precedenti erano infatti popolari pratiche diverse, come la modalità della doppia sepoltura (Raveri, 2006).

⁵ Non sempre queste nuove pratiche hanno incontrato il favore immediato della popolazione, e spesso i residenti mettevano in atto stratagemmi per mantenere i loro antichi costumi, seppellendo i corpi nel suolo governativo durante il giorno per riesumarli successivamente di notte e portarli in spazi di sepoltura segreti e privati.

dere parte alle feste annuali e ai servizi in memoria degli antenati sotto la leadership del capo della famiglia *honke* (Raveri, 2006). La famiglia principale, e per estensione il suo capofamiglia, possedevano l'autorità politica, economica e spirituale, e avevano la responsabilità di controllare l'attività quotidiana di tutti i *bunke*. In cambio, i membri dei vari lignaggi secondari erano legati alla famiglia *honke* da obblighi materiali e spirituali. Lo *ie* fu così un elemento centrale per rafforzare lo Stato di fronte alla pressione di poteri occidentali.

Il culto degli antenati basato sull'*ie* ha giocato un ruolo significativo nel sistema sopra descritto (Morioka, 1977): esso, infatti, forniva un'ulteriore fonte di legittimità e di consolidamento della nuova forma familiare, e venne regolato a livello statale e reso obbligatorio in quanto elemento che legittimava l'*ie* come entità perpetua. Ciò è evidente in particolare nell'importanza riservata alla tomba: la sua proprietà e cura divenne diritto esclusivo dell'erede, sottolineando così la successione e la continuità della struttura familiare nelle generazioni. L'articolo 987 del Codice sottolineava l'importanza della tomba per l'*ie*, dichiarando il suo possesso un diritto speciale del successore insieme ai doveri connessi alla commemorazione dei defunti, rendendo l'aldilà una responsabilità dell'*ie* e sottolineando la relazione di interdipendenza tra antenati e discendenti (Formanek e LaFleur, 2004).

La fine di un ideale. Da famiglia estesa a dokkyo 独居

Oltre l'era Meiji, il secondo dopoguerra ha rappresentato per il Giappone il momento di maggiore cambiamento e trasformazione culturale, con l'avvento della cultura di massa, della società del consumo, della cultura popolare ecc. (Gordon, 1993). È inoltre il momento di più intensa industrializzazione e urbanizzazione del Paese, con un forte abbandono e spopolamento delle aree rurali. Tale processo ha impoverito la base economica e finanziaria delle comunità di partenza e, allo stesso tempo, si è accompagnato all'invecchiamento dei membri rimasti *in loco*, che dovevano portare avanti i riti funebri comunitari. Nelle metropoli in espansione, i nuovi arrivati divennero membri di templi buddhisti locali, senza effettivamente prendere parte alla vita comunitaria (se non nel caso dei necessari riti funebri). In questa cornice fu molto difficile per la famiglia, la stirpe e la comunità

continuare a garantire un legame continuativo con gli antenati (Ivy, 1993; 1995; Ochiai, 1996). Queste tendenze si sono rafforzate nei decenni successivi, ed emergono con chiarezza se confrontiamo tre tipologie di dati. In primo luogo spicca il notevole abbassamento del tasso di natalità del Paese: dal 4,32‰ nel 1950 il dato scende al 2‰ nel 1955, per precipitare ulteriormente all'1,57‰ nel 1989 (Suzuki, 2000) e all'1,46‰ nel 2015 (fonte: World Bank, 18 settembre 2017). Come ricordato, il sistema familiare tradizionale era basato sulla discendenza patrilineare, dove il figlio maschio maggiore ereditava il titolo di capofamiglia; la famiglia nucleare contemporanea è invece incentrata sulla coppia, i cui membri hanno pari diritti. Quest'ultima non è stabile, e spesso termina in una generazione: quando i figli escono di casa, la famiglia prende la forma di una coppia (*fūfu dake* 夫婦だけ), quando uno dei due partner muore, diventa un singolo (*dokkyo* 独居) e, infine, quando anche il secondo coniuge muore, la famiglia nucleare si estingue.

Un altro dato che aiuta a restituire la complessità della situazione è la riduzione o il ritardo dei matrimoni nelle giovani generazioni. Il tasso dei matrimoni (per 1000 abitanti) era a quota 20 nel 1970 ed è sceso a quota 5,7 nel 2005; gli uomini single tra i 35-39 anni sono aumentati dal 4,7% nel 1970 al 22,6% nel 1995, mentre il numero delle donne single tra i 30-34 anni è salito al 20% nel 1995, contro il 7,2% nel 1970. Nello stesso periodo (1995), la percentuale di individui non sposati tra i 25-29 anni era del 66,9% per gli uomini e del 48% per le donne (Suzuki, 2013). Questo dato è significativo considerata la quasi totale assenza di nascite al di fuori dell'unione matrimoniale.

A completare il quadro troviamo l'aumento della speranza di vita, in larga parte dovuto agli sviluppi della medicina. In base a tale fenomeno, la popolazione giapponese ha raggiunto un'aspettativa di vita di 78,5 anni per gli uomini e di 85,5 anni per le donne (Suzuki, 2013). Esito di ciò è un aumento significativo della popolazione *over 65*, che porta con sé un'importante conseguenza: se questo dato ha temporaneamente sollevato le generazioni più giovani dall'onere della cura prematura dei genitori (grazie al miglioramento delle condizioni di salute nelle fasce di prima anzianità), non esime comunque i figli dalle necessità di cura che sopraggiungono mano a mano che il genitore invecchia in maniera significativa (Raymo e Kaneda, 2003).

Queste trasformazioni nell'ambito della famiglia e nei rapporti tra le generazioni hanno causato difficoltà non indifferenti se solo si pone attenzione alla relazione tra vivi e morti, e in particolare all'organizzazione degli appropriati riti funebri e commemorativi e alla gestione e al mantenimento delle tombe di famiglia. Una prima conseguenza di questi cambiamenti è stata la nascita e la proliferazione dell'industria funeraria – in particolare a partire dagli anni cinquanta del Novecento – proprio allo scopo di sopperire ai sempre più deboli legami sociali e familiari nelle aree urbane, in special modo con la diffusione delle cooperative di auto mutuo aiuto: i professionisti iniziarono a prendersi cura dei corpi, a impostare l'altare e le decorazioni e a condurre la vera e propria cerimonia funebre; attività prima portate a termine dalla famiglia e dai monaci buddhisti (Suzuki, 2000). Il successo del settore fu tale che alla soglia degli anni novanta l'industria mortuaria aveva ormai monopolizzato la conoscenza della gestione della salma e del funerale – prima in mano alle comunità –, rendendo così le famiglie sempre più dipendenti dai suoi servizi (Suzuki, 2000). Inoltre, l'urbanizzazione e le drastiche trasformazioni della famiglia causarono dissesti anche nella gestione e nell'organizzazione dei cimiteri: negli anni ottanta, in seguito alla mancanza di spazio in quelli dei templi posti nelle grandi aree urbane, si ebbe una crescita esponenziale dei cimiteri pubblici e privati, e in particolare nella città di Tokyo (Nudeshima, 1991). Ciò ha avuto risvolti significativi dal punto di vista dei fruitori di questi spazi: diversamente da quelli dei templi, ai quali gli utilizzatori erano anche affiliati, nei cimiteri pubblici e privati di nuova formazione i cittadini non si rivolgevano a un'istituzione religiosa per venerare gli antenati.⁶ Sono le istituzioni cimiteriali stesse che si fanno carico di organizzare, una volta all'anno, una cerimonia dalla forte connotazione buddhista, nel solco del tradizionale culto degli antenati (Cuevas e Stone, 2007).

La crisi dei cimiteri in Giappone apre le porte a una problematica di notevole impatto sull'immaginario della morte (e della propria morte)

⁶ A titolo di esempio: il cimitero di Minami, uno dei più significativi enti privati localizzato appena all'esterno dell'area metropolitana di Tokyo, organizza una cerimonia commemorativa per i clienti che non indicano affiliazioni religiose (Suzuki, 2000).

che richiama alla mente la figura del *muenbotoke* 無縁仏, «spirito senza legami» (Baptandier, 2001): l'individuo che non era seppellito nella tomba di famiglia era infatti classificato come uno spirito senza connessioni, una categoria che costituisce l'antitesi dell'antenato benevolo e rappresenta una entità senza nome e senza discendenti, destinata a vagare senza meta causando problemi nel mondo dei vivi, fino a quando non si giunge a eseguire i corretti riti della memoria (Raveri, 2006; Zanetta, 2013). La prospettiva di trasformarsi in *muenbotoke* è riemersa con forza nel momento in cui la tradizionale struttura familiare e il connesso culto degli antenati hanno subito il dissesto che abbiamo evidenziato poco sopra; fa eco a questa situazione l'evidente inadeguatezza del sistema sepolcrale classico (che prevedeva che il successore si prendesse carico delle tombe di famiglia e dei riti della memoria), laddove non vi è più la garanzia di una successione sicura generazione dopo generazione. Si amplifica così l'immagine di una morte senza legami, che si concretizza nella tomba abbandonata (*muenbo* 無縁墓), lasciata alla rovina e ricoperta di arbusti incolti perché non vi sono più eredi che possano prendersene cura (Rowe, 2011). A partire dagli anni novanta, il numero crescente di *muenbo* è diventato un vero fardello per il sistema dei cimiteri, sommandosi alla sempre più evidente carenza di spazio per lo stabilimento di nuove tombe. Lo spazio può essere riformato in accordo con la Legge di riforma di tombe senza successori (*Muenfunbō no kaisō*); ciò tuttavia comporta spesso degli esborsi notevoli da parte dei templi stessi, e il problema delle tombe senza eredi continua ad avere pesanti ripercussioni sui cimiteri templari poiché, in assenza di eredi, la tariffa di mantenimento resta non pagata (Tsuji, 2002).

Nuove pratiche di sepoltura

Come conseguenza di questi significativi cambiamenti sociali, a partire dagli anni ottanta (e in misura crescente negli anni novanta) assistiamo alla comparsa di nuove modalità di sepoltura e rituali commemorativi. Come abbiamo visto, il tradizionale sistema sepolcrale giapponese si reggeva sul successore che pagava al tempio il canone per il mantenimento e la gestione delle tombe di famiglia; pertanto, quando questo sistema ha iniziato a dare segni di cedimento insieme all'idea di fami-

glia perpetua, sono sorti i primi sistemi alternativi di sepoltura, che Inoue (2003) distingue in quattro diverse tipologie:

- le *datsu keishō* 脱継承, le sepolture libere dalla successione;
- le *sōhōka* 双方化, sepolture gestite in modo bilaterale dai discendenti maschi e femmine;
- esiste poi una nuova tendenza di ritorno alla natura, *shizen shikō* 自然指向;
- infine, una tipologia di sepoltura di tipo individualistico, *kojinka* 個人化.

Quest'ultima mira a sottolineare l'individualità del soggetto, che sceglie e designa la propria lapide e prepara la propria sepoltura senza fare affidamento sui propri discendenti. Come vedremo dagli esempi, possiamo individuare casi che rientrano in più tipologie (per esempio la dispersione delle ceneri, che può essere considerata in almeno tre delle quattro categorie citate). Le sepolture del primo e del terzo tipo (libere dalla successione e legate alla natura) sono tutt'oggi i maggiori esempi di nuove modalità sepolcrali, cui si associa spesso una inedita forma rituale di commemorazione personale, *temoto kuyō* 手元供養 (letteralmente «commemorazione a portata di mano»); rientrano in questo tipo di commemorazioni pratiche – come il mantenimento in casa dell'urna funeraria – l'incorporazione delle ceneri in ceramiche artistiche successivamente esposte nell'abitazione e la trasformazione delle ossa polverizzate in ciondoli di ceramica e diamante (Inoue, 2013).

Può essere utile allora analizzare più nel dettaglio alcune delle nuove forme di inumazione. La tipologia definita *datsu keishō* comprende tutti quei metodi di sepoltura che non richiedono la presenza di un successore, come le *eitai kuyōbo* 永代供養墓 («tombe eternamente onorate») o le tombe collettive (*gōdōbo* 合同墓). Le *eitai kuyōbo* si allontanano dalla tradizione proprio perché il loro mantenimento e l'organizzazione delle commemorazioni del defunto non vengono gestite dai discendenti, ma sono servizi acquistati dall'utente che ne usufruirà una volta deceduto; sono infatti i costruttori delle tombe, i templi o altre organizzazioni non religiose che si assumono la responsabilità della cura e

della venerazione tradizionalmente affidata all'erede. In questo modo, le «tombe eternamente onorate» rendono possibile un'adeguata cura per il proprio *raise* (aldilà) anche senza discendenti patrilineari. I principali fruitori sono quindi i single e le coppie senza figli, ma emergono anche altre due categorie importanti: le coppie che hanno una figlia (tradizionalmente esclusa dalla successione familiare) e, sorprendentemente, anche quelle con un erede maschio che hanno tuttavia optato per questa alternativa (pur in presenza di eredi) per non pesare, una volta defunti, sui destini della propria famiglia. La crescente popolarità di questa pratica indica che le tombe si stanno trasformando da simbolo dell'*ie* a luogo del riposo individuale; rivela inoltre che se il morire sta diventando sempre più una questione personale e di scelta privata, si stanno al contempo sviluppando anche nuove soluzioni per prendersi cura in prima persona del proprio destino dopo la morte.

Gli esempi più significativi e rappresentativi di questa nuova sensibilità sono tuttavia le pratiche funebri e sepolcrali del terzo tipo, *shizen shikō*, nelle due varianti di dispersione delle ceneri in natura (*shizensō* 自然葬) e di sepoltura tra gli alberi (*jumokusō* 樹木葬): esse rappresentano oggi una delle più popolari alternative al sistema tradizionale e uniscono gli elementi di ritorno alla natura, libertà dalla successione e tendenza all'individualizzazione della pratica.

Lo *shizensō* ha conosciuto un vero e proprio inizio a partire dagli anni novanta. Fino a quella data la sensibilità prevalente non era mai stata particolarmente favorevole alla dispersione, che veniva di solito ritenuta una pratica da evitare: era infatti considerato irrispettoso gettare via le ceneri dei propri antenati, e si riteneva più degna la sepoltura tradizionale nelle tombe di famiglia. Tuttavia, il notevole aumento della richiesta ha portato a un significativo cambio di prospettiva: la dispersione dei resti e delle ceneri in mare o in montagna non richiede l'acquisto e il mantenimento di una tomba, né la pratica annuale dei rituali commemorativi, risolvendo alla radice il problema della successione e della gestione degli spazi di sepoltura (Kawano, 2004; 2014). L'obiettivo più rilevante di questa pratica è quello di permettere all'individuo di avere il pieno controllo sulla propria morte e sul proprio *raise*: la morte e l'aldilà appartengono ora al singolo soggetto, non alla sua linea familiare o alla sua discendenza (le ceneri infatti possono essere disperse anche da amici, da parenti lontani o dalle agenzie funebri); e di allon-

tanare il senso di obbligo che il soggetto stesso prova nei confronti dei propri discendenti e antenati (Rowe, 2003).

La pratica del *jumokusō* ha avuto inizio presso il tempio Rinzai Shōunji di Ichinoseki nella prefettura di Iwate. Fino a quel momento, il tempio basava il proprio sostentamento (come la maggior parte dei templi) sulla gestione del cimitero con le tombe tradizionali e sull'esecuzione e l'offerta dei riti funebri. Nel 1999 il monaco a capo del tempio, Chisaka Genpō, ha effettuato il primo *jumokusō*, un rituale di sepoltura all'interno di un ampio bosco⁷ (Suzuki, 2013); poiché lo scopo di questo rituale, secondo Chisaka, è il ritrovo di un'affinità con l'ambiente naturale in maniera decisamente più marcata rispetto al cimitero classico, per arrivare sul luogo della sepoltura bisogna spesso attraversare campi di riso, boschi o fiumi, e, non raramente, addentrarsi tra le montagne. Il sito della sepoltura negli alberi è stato creato in un *satoyama* 里山, area tradizionalmente di confine tra dimensione umana e mondo dell'aldilà, dove la classica pietra tombale è stata sostituita da un albero. Lo stesso processo di sepoltura consiste nello scavo di una fossa in cui vengono poi collocati i resti cremati, direttamente a contatto con la terra. L'albero viene scelto tra 22 specie selezionate da un ufficio preposto; in aggiunta all'albero, ogni luogo di sepoltura è marcato da una o più tavolette di legno su cui vengono scritti i nomi secolari e postumi (*zokumei* 属名) dei defunti.⁸ Il costo medio per ottenere un posto di sepoltura è di circa 50.000 yen (470 euro), più un pagamento annuale di 8000 yen (circa 60 euro) per la gestione del suolo. Il pagamento iniziale include la sepoltura di un individuo singolo, ma il cliente può anche aggiungere altri nomi (quelli di amici o familiari) al contratto iniziale per circa 10.000 yen in più (100 euro) per persona. Il contratto dura 33 anni, dopo i quali il luogo di sepoltura può essere riciclato e venduto a nuovi clienti se non ci sono parenti o amici del defunto che vogliano prendersi carico del contratto stesso. Infine, è importante notare che la sottoscrizione non è basata su un'affiliazione re-

⁷ Nel decennio successivo alla prima cerimonia, il tempio ha raccolto più di 1500 iscritti, ha sepolto i resti di 600 persone e ha ispirato altri 50 cimiteri in tutto il Paese nell'offrire una forma simile di rituale di sepoltura (Suzuki, 2013).

⁸ Questa pratica è in contrasto con l'antico costume di dare un nome postumo buddhista che simbolizzi il cambio di status del vivo in defunto, aiutandolo a diventare antenato (*hotoke*).

ligiosa specifica, a differenza di quanto avviene nella maggior parte dei templi buddhisti. La maggioranza dei sottoscrittori arriva dalle grandi aree urbane come Tokyo (circa il 54,7%), Sendai, Morioka e Sapporo; si tratta di individui tra i 60 e i 90 anni, che utilizzeranno il suolo per se stessi, il proprio partner ed eventualmente qualche amico.⁹ Si sono anche verificati casi in cui una famiglia tradizionale ha deciso di rimuovere i resti dei propri antenati dalla tomba di famiglia originaria per seppellirli nuovamente nel luogo della Sepoltura degli Alberi (Suzuki, 2013). Divenendo un sottoscrittore, infine, si diventa anche parte di una comunità, recuperando il senso di appartenenza che si è disperso con la crisi della famiglia descritta sopra, e si partecipa a diversi eventi organizzati dallo staff del tempio, che include preti, laici e abitanti locali. Dalla sua introduzione nel 1999, questa modalità di sepoltura ha visto crescere considerevolmente la sua popolarità anche tra i professionisti dell'industria funeraria; l'*Ending Center* – di cui abbiamo parlato nell'introduzione – ha contribuito attivamente alla diffusione di questa pratica nel Tōhoku, e ha recentemente pubblicato una lista di templi e cimiteri aggiuntivi. La variante sviluppata dall'*Ending Center* prende il nome di *sakurasō*, Sepoltura nei Ciliegi e, come spiega il Centro (Inoue, 2013), era originariamente concepita per il raggiungimento di tre obiettivi principali:

- la coesistenza: permettendo agli individui una sepoltura senza successori, le celebrazioni annuali avvengono attraverso servizi commemorativi collettivi durante la stagione dei fiori di ciliegio;
- l'anonimato parziale: nelle tombe tradizionali, ogni pietra è incisa con il nome della famiglia ed è circondata da una cornice esterna. La Sepoltura nei Ciliegi specifica il luogo di sepoltura degli individui mediante la collocazione di una placca, ma non indica alcuna demarcazione netta tra i defunti;
- La sostituzione della funzione della famiglia, che viene a mancare in una società senza legami: l'*Ending Center* garantisce tutti quei servizi tradizionalmente svolti dalle famiglie, ma che per molti

⁹ Sono riportati anche casi in cui l'individuo acquista lo spazio per un parente o un amico che è deceduto senza lasciare disposizioni specifiche.

diventano ora motivo di apprensione in assenza di eredi. Il Centro si rivolge proprio a coloro che non hanno più nessuno che possa portare avanti un funerale per loro (con contratti funerari premorte), e si dedica all'adempimento dei successivi rituali commemorativi.

L'espansione di queste pratiche suggerisce che le nuove modalità di gestione del corpo possano essere in effetti una risposta ai cambiamenti sociali e al nuovo rapporto con la morte. Il senso fondamentale che sta alla base della scelta fatta dai membri della comunità di sottoscrittori sembra essere triplice: in primo luogo risulta evidente il discorso ambientale, vale a dire la volontà di contribuire alla riscoperta della natura giapponese (soprattutto delle sue foreste); inoltre – sempre in questo senso – il gesto di piantare un albero nuovo, e di potervi simbolicamente dormire sotto, sembra affascinare i sostenitori (Suzuki, 2013); infine, come per le tipologie precedentemente identificate, è molto importante il fatto che tale sistema non richieda alcun successore e che, quindi, dia libertà al singolo individuo circa il proprio destino ultimo, lasciando al contempo liberi gli eventuali discendenti da tutti quegli oneri tradizionalmente associati alle tombe di famiglia.

Alla ricerca di un nuovo legame

È innegabile che tutte le trasformazioni sociali e culturali avvenute negli ultimi cinquanta o sessant'anni abbiano condotto a significativi cambiamenti nella famiglia giapponese e nel suo rapporto con l'ideale familiare ereditato dall'era Meiji. A partire dal secondo dopoguerra si sono verificate notevoli modifiche nella legislazione e nei costumi: il nuovo Codice Civile del 1948 e la Legge di Protezione Eugenetica dello stesso anno sono sicuramente le due pietre miliari in questa direzione, con il primo che aboliva il sistema dello *ie* e la seconda che legalizzava l'aborto. Nonostante ciò, l'ideologia associata alla struttura *ie* ha mantenuto il suo potere e la sua rilevanza, continuando a plasmare le abitudini del Giappone contemporaneo. L'importanza del concetto di *ie* è ancora più indicativa se teniamo conto dei cambiamenti nella famiglia giapponese contemporanea che abbiamo in precedenza rilevato: un'entità ormai completamente distante dalla struttura dell'*ie*.

Come abbiamo visto, le famiglie tradizionali sono infatti drasticamente diminuite, così come le famiglie nucleari con figli, mentre stanno aumentando le famiglie di soli coniugi o di individui singoli. Il tasso di natalità è oggi tra i più bassi mai registrati, e il numero dei divorzi è in costante aumento. È evidente che questi cambiamenti hanno iniziato a minare l'idea di famiglia come entità perpetua, portando a un numero sempre maggiore di individui senza discendenti che possano prendersi cura del loro destino dopo la morte. Inoltre, questi sconvolgimenti demografici e sociali non possono non avere ripercussioni sul rapporto tra vivi e morti. Il legame tra la famiglia dei vivi e il suo patrimonio ancestrale è ben rappresentato dal termine *on* 恩: da un lato, questa parola rappresenta quel tipo di obblighi che ci si assume in quanto destinatari di amore e di cure, *giri* 義理, essendo consapevoli di aver ricevuto un favore e dell'assoluta necessità di ripagarlo; dall'altro lato, *on* si riferisce anche alle responsabilità e agli obblighi vigenti all'interno di una singola famiglia, *gimu* 義務, come per esempio la pietà filiale verso i genitori, il rispetto per la dinastia degli antenati e per il sistema sociale in una data comunità, il rispetto per l'imperatore ecc. (Rowe, 2011).

Il meccanismo funziona in modo tale per cui, nei fatti, nessun debito verrà mai completamente ripagato; il legame non viene mai meno, neanche dopo la dipartita di un membro della famiglia, e l'insieme di oneri e doveri si propaga da un discendente a un altro come a costituire un filo invisibile che tiene uniti i suoi componenti attraverso le generazioni. Chi muore, muore sempre (o quasi) con debiti non pagati e obblighi inadempiti o non reciprocati, e i familiari saranno sempre in obbligo verso il defunto; il meccanismo, così come impostato, crea un circolo perpetuo di colpa e doveri tra i vivi, e tra questi e i defunti. I vivi si fanno carico di portare avanti i rituali appropriati per i defunti, e questi sono sempre tenuti vicino, nei pressi della famiglia, fino a quando i debiti non vengono ripagati: nel Giappone contemporaneo resta ancora l'eco di questi obblighi reciproci, in cui il legame – pur nel contesto dell'evoluzione familiare – non viene mai del tutto reciso. Più che di una dinamica puramente familiare, si tratta in effetti di una più generale attitudine nei confronti dell'aldilà, ed è evidente per esempio nella proliferazione di leggende e narrazioni di fantasmi che trovano nuova linfa nella società contemporanea. La maggioranza di

queste narrazioni si concentra sul benessere del defunto e sulle relative responsabilità dei vivi nei suoi confronti, e ciò porta alla conseguenza che il defunto stesso è sempre coinvolto nelle faccende dei vivi. Come suggerisce Kishimoto Hideo (1964), se la ritualizzazione dei defunti prosegue, questi continuano a essere parte della nostra esistenza e a popolare il nostro mondo di vivi.

Questa relazione tra vivi e morti e la costante attenzione alla commemorazione dei defunti si traducono nell'era contemporanea, per la popolazione giapponese, in una nuova ansia circa il destino ultimo dell'individuo (ansia cui i nuovi rituali funebri cercano di dare risposta), sullo sfondo della sempre più evidente debolezza dei legami familiari. Può essere utile qui ricordare l'importanza della parola *muen* 無縁: si tratta di un termine multivalente che racchiude le paure dei giapponesi che si ritrovano oggi senza discendenti che possano prendersi cura delle loro tombe e che, in generale, sono privi di tutti quei legami che in passato rappresentavano la condizione normale di esistenza nel sistema familiare tradizionale. Avere un *en*, *en ga aru* 縁がある significa essere uniti dal fato o dal destino; legare o vincolare un *en*, *enmusubi* 縁結び significa sposarsi o trovare un partner. Esiste poi un *en* regionale, *chien* 地縁, che si riferisce alle connessioni e ai legami che si instaurano all'interno del villaggio natale, ed esiste, soprattutto, un legame di sangue, *ketsuen* 血縁, che connette i membri di una stessa famiglia: proprio quelle connessioni che stanno lentamente ma inesorabilmente scomparendo. Tutti questi *en* si riferiscono a connessioni e legami con gli altri, all'interno dei quali si profila l'identità dell'individuo: il singolo si definisce infatti in rapporto agli altri, a seconda delle relazioni che lo circondano (familiari, lavorative, comunitarie ecc.). Mentre la presenza di queste connessioni è in Giappone una caratteristica dei vivi, l'assenza di questi legami è un tratto che si impiega quasi esclusivamente quando si parla dei defunti; diventare un *muen* è ancora considerata la fine più vergognosa, soprattutto per coloro che, per discendenza, sono destinati alla cura delle tombe (Fujii, 1983; Kawano, 2014; Tsuji, 2006). E *muen* viene anche impiegato, appunto, in riferimento alle tombe e ai cimiteri. Come già sottolineato le tombe senza discendenti – *muenbo* – sono oggi uno dei più onerosi problemi per i templi buddhisti: abbandonate e destinate a cadere in rovina, causano un dannoso arresto sia nel sistema ancestrale sia in quello economico.

Ecco che allora diventa evidente la ragione che sta alla base dello sviluppo delle nuove pratiche funebri e rituali: esse sono una risposta all'esigenza di riconsiderare il rapporto con la morte, con l'aldilà, ma anche con la propria famiglia di antenati e discendenti. Molti di coloro che scelgono tali alternative (oggi giorno ancora estremamente minoritarie) non sono solitamente in grado di fondare tombe di famiglia perché sprovvisti di un erede maschio. Inoltre, per queste stesse persone gioca spesso un ruolo cruciale la consapevolezza del peso e della responsabilità connessi al mantenimento delle tombe di famiglia: peso e responsabilità che si vuol evitare di imporre alle proprie figlie.

La volontà di non gravare sui discendenti costituisce una delle spinte più ricorrenti soprattutto in merito alla già complessa relazione tra i genitori, che invecchiano sempre più, e i figli, sempre meno, che devono occuparsi – spesso in solitudine – della cura del padre o della madre (Rowe, 2000; 2011). Oltre a quella di non voler pesare sui figli, queste nuove modalità di sepoltura rispondono anche alle esigenze di personalizzazione e di individualizzazione che abbiamo ricordato precedentemente; attraverso la dispersione delle ceneri o la Sepoltura nei Ciliegi, l'individuo può definire in autonomia la propria fine, il proprio destino dopo la morte, e può quindi attribuire un nuovo senso e una nuova lettura alla morte e all'aldilà. Liberato dai vincoli delle strutture tradizionali di sepoltura e di commemorazione, egli può ricercare e instaurare nuove connessioni, nuovi legami extra familiari (in particolare con coloro che scelgono modalità sepolcrali affini, come abbiamo visto poco sopra) che permettono di superare il destino di *muenbotoke* e di dare nuova interpretazione al proprio patrimonio ancestrale.

Riferimenti bibliografici

- BAPTANDIER B. (EDITÉ PAR), *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Editions Karthala, Paris 2001
- BEILLEVAIRE P., *Dieux et ancêtres dans l'espace villageois japonais*, «L'Homme», XXXI (janvier-mars 1991), n. 117, pp. 34-65
- CAROLI R., GATTI F., *Storia del Giappone*, Laterza, Roma-Bari 2006
- CORNELL J.B., 'Caste' in Japanese Social Stratification: a Theory and a Case, «Monumenta Nipponica», 25 (1970), no. 1-2, pp. 107-35
- CUEVAS B.J., STONE J.I. (EDITED BY), *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, University of Hawaii Press, Honolulu 2007
- FORMANEK S., LAFLEUR W.R. (EDITED BY), *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2004
- FUJII M., *Maintenance and Change in Japanese Traditional Funerals and Death-related behavior*, «Japanese Journal of Religious Studies», 10 (1983), no. 1, pp. 39-64
- GORDON A. (EDITED BY), *Postwar Japan as History*, University of California Press, Oakland 1993
- HORI I., *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1981

- IKEGAMI Y., *Shisha no kyūsaishi: kuyō to hyōi no shūkyōgaku*, Kadokawa Shoten, Tokyo 2003
- INOUE H., *Haka to Kazoku no henyō*, Iwanamishoten, Tokyo 2003
- INOUE H., *Contemporary Transformation of Japanese Death Ceremonies*, in H. Suzuki (edited by), *Death and Dying in Contemporary Japan*, Routledge, New York 2013, pp. 123-39
- IVY M., *Formation of Mass Culture*, in A. Gordon (edited by), *Postwar Japan as History*, University of California Press, Oakland 1993, pp. 239-58
- IVY M., *Discourses of the Vanishing. Modernity Phantasm Japan*, University of Chicago Press, Chicago 1995
- KAWANO S., *Scattering Ashes of the Family Dead: Memorial Activity among the Bereaved in Contemporary Japan*, «Ethnology», 43 (2004, Summer), no. 3, pp. 233-48
- KAWANO S., 'Who will care for me when I am dead?' Ancestors, Homeless Spirits, and New Afterlives in Low-fertility Japan, «Contemporary Japan», 26 (2014), no. 1, pp. 49-69
- KENNEY E., GILDAY E.T. (EDITED BY), *Mortuary Rites in Japan*, special issue of «Japanese Journal of Religious Studies», 27 (2000), no. 3-4, pp. 163-78
- KIM H., *The Purification Process of Death: Mortuary Rites in a Japanese Rural Town*, «Asian Ethnology», 71 (2012), no. 2, pp. 225-57
- KISHIMOTO H., *Shi o mitsumeru kokoro: gan to tatakatatta jū nenkan*, Kōdansha, Tokyo 1964
- MORIOKA K., *The Appearance of 'Ancestor Religion' in Modern Japan: The Years of Transition from the Meiji to the Taisho Periods*, «Japanese Journal of Religious Studies», 4 (1977), no. 2-3, pp. 183-212
- MORIOKA K., *Nihonno kazokuno gendaiteki hendo (Contemporary Fluctuation of Japanese Families)*, «Kazokushakaigakukenkū», 4 (1992), pp. 1-10

- MURAKAMI K., *Changes in Japanese Urban Funeral Customs during the Twentieth Century*, «Japanese Journal of Religious Studies», 27 (2000), no. 3-4, *Mortuary Rites in Japan (Fall)*, pp. 335-52
- NAKAMAKI H., *Continuity and Change: Funeral Customs in Modern Japan*, «Japanese Journal of Religious Studies», 13 (1986, June-September), no. 2-3, *Religion and Society in Contemporary Japan*, pp. 177-92
- NUDESHIMA J., *Noshi, zoki ishoku to nihon shakai*, Kōbundō, Tokyo 1991
- OCHIAI E., *The Japanese Family System in Transition: A Sociological Analysis of Family Change in Post-war Japan*, LTCB International Library Foundation, Tokyo 1996
- RAVERI M., *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa Giapponese*, Cafoscarina, Venezia 2006
- RAVERI M., *Il pensiero giapponese classico*, Einaudi, Torino 2014
- RAYMO J.M., KANEDA T., *Changes in the Living Arrangements of the Japanese Elderly: The Role of Demographic Factors*, in J.W. Traphagan, J. Knight (edited by), *Demographic Change and the Family in Japan's Aging Society*, Suny Press, Albany [N.Y.] 2003, pp. 27-52
- ROWE M.M., *Stickers for Nails: The Ongoing Transformation of Roles, Rites, and Symbols in Japanese Funerals*, «Japanese Journal of Religious Studies», 27 (2000), no. 3-4, *Mortuary Rites in Japan (Fall)*, pp. 353-78
- ROWE M.M., *Grave Changes: Scattering Ashes in Contemporary Japan*, «Japanese Journal of Religious Studies», 30 (2003, Spring), no. 1-2, pp. 85-118
- ROWE M.M., *Bonds of the Dead. Temples, Burial, and the Transformation of Contemporary Japanese Buddhism*, The University of Chicago Press, Chicago 2011
- SAKATA S., *Nihon Chusei no Uji, ie, Mura*, Azekura Shobo, Tokyo 1997

- SAKATA S., *Ie to Mura Shakai no Seiritsu*, Koshi Shoin, Tokyo 2011
- SASAKI K., *Three Types of Shamanic Initiation in Japan, Research report for the XIIIth International congress for the History of religions* 1975
- SUZUKI H., *The Price of Death: The Funeral Industry in Contemporary Japan*, Stanford University Press, Stanford [CA] 2000
- SUZUKI H. (EDITED BY), *Death and Dying in Contemporary Japan*, Routledge, New York 2013
- TSUJI Y., *Death policies in Japan: the State, the family and the individual*, in R. Goodman (edited by), *Family and Social Policy in Japan; Anthropological Approaches*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 177-99
- TSUJI Y., *Mortuary Rituals in Japan: The Hegemony of Tradition and the Motivations of Individuals*, «Ethos», 34 (2006, September), no. 3, pp. 391-431
- ZANETTA M., *La morte inquieta*, «Studi tanatologici», 6 (2013), pp. 199-245