

М. М. Содномпилова

**ЧУЖИЕ ДЛЯ ВСЕХ: ГРУППА «НЕВЕСТКИ»
В КОНЦЕПТУАЛЬНОМ УНИВЕРСУМЕ
МОНГОЛЬСКОГО ОБЩЕСТВА¹**

Невестка *бэрэ, бэргэн* у монгольских народов занимает особое положение в обществе, исследование которого заслуживает особого внимания. Безусловно, как и в любом другом традиционном обществе, невестка в монгольском обществе обладала низким социальным статусом, находясь в подчинении не только у мужа и его родителей, но и у всех старших мужчин рода мужа. Полагаем, что, несмотря на основную цель многочисленных свадебных обрядов монгольских народов, состоящую в снятии признаков чужеродности с новобрачной и ее интеграции в род мужа, нелегкое положение невестки было обусловлено тем, что она сохраняла свою принадлежность чужому роду. Данная статья посвящена рассмотрению особенностей процесса интеграции невесты в род мужа и выявлению причин, препятствующих женщине стать полноправным членом нового для нее общества.

В традиционной культуре монгольских народов полноценный человек немислим без семьи. Идея продолжения рода как основной долг перед обществом широко отражается в разных жанрах устного народного творчества: поговорках, песнях, преданиях, эпосе. Наиболее часто при сватовстве употребляется выражение «Одно полено костер не составит, один человек не продолжит свой род». Кроме того, жизнедеятельность одной группы невозможна вне связей с другими группами, а устанавливая связи были призваны дочери.

Только имеющий семью человек становился полноправным членом общества, включенным в экономические и социальные

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 11-21-03004 а/Мон.

сети. При этом статус семейного человека был чрезвычайно важен как для женщины, так и для мужчины. Бобыли и незамужние одинокие женщины относились к самой низкой социальной категории в обществе.

Женщина обязана была выйти замуж и родить детей. Замужество рассматривалось как регламентированный социумом путь перехода женщины в другой род и другую возрастную группу. Но если женщина рожала вне брака либо долгое время оставалась несватанной, переход в другую возрастную группу оформлялся посредством ложных браков, таких как «брак с кувшином» (*домботой суулгах*) или с опорным столбом жилища.

Рождение детей было очередным этапом социализации невестки в семье, роде мужа. О женщине тогда говорили: «Хун болоо, сээрээ гараа» («Человеком стала, от греха освободилась»). У одной из групп западных бурят даже смена девичьей прически на женскую — в две косы — происходила только после рождения ею первенца. Рождение детей обеспечивало женщине достойную старость в роду мужа. Бездетная женщина не являлась полноценным членом рода мужа, и в случае его смерти она могла остаться без поддержки его родственников. «Бездетная вдова после раздела большой семьи обычно возвращалась к своим родичам, забрав свое приданое. Та часть приданого, которая была использована в период проживания женщины в большой семье, не компенсировалась» [Басаева 1980: 26].

Только после рождения ребенка женщина становилась полноценным членом социума в целом, то есть как для родни мужа, так и для своих родственников. Так, у некоторых монгольских народов, например ойратов, важнейшая часть приданого *энжэ/онч/омч* в виде скота с приплодом передавалась молодой женщине ее родителями тогда, когда она приезжала к ним погостить *турхэм үүшэлхэ*¹ после родов [Там же: 161]. Более жесткие правила в от-

¹ У разных народов монгольского мира ритуальное посещение молодой женщиной своих родственников, имеющее общее название *турхэмчилхуй* у уратов КНР, *бэр төрхөмчлох* у баятов Монголии, *турхэмэлжэ ошохо* у бурят, имеет разное содержание. У ойратов во время такого визита молодая получала скот, являющийся ее личной собственностью, который был подарен ей родственниками

ношениях молодой женщины, вышедшей замуж, и ее родом соблюдались у баятов Монголии. После замужества новобрачная могла посетить своих родителей только по прошествии двух-трех лет и, возвращаясь к мужу, получала свою личную собственность — дойную корову, верхового коня, овец и другое имущество. Такой длительный срок подразумевал, что у молодой женщины уже появятся дети. «До этого времени молодая семья не имела права кочевать в тех местах, откуда был виден даже дым очага отца новобрачной» [Очир, Галданова 1992: 50]. Однако при этом сами родители могли навещать свою дочь. Такое положение дел наводит на мысль, что молодая женщина, став чужой для своего рода, соблюдала вышеуказанные ограничения по отношению к территории рода отца, его домашнему очагу (месту обитания духов предков) и не могла появляться до рождения детей перед духами предков, сверхъестественными существами — *саб-дагами* (хозяевами местности).

Рождение детей рассматривалось как избавление от негативной женской энергии *бузаар* — греха, скверны в понимании бурят. Эта цель могла реализоваться в основном через брак. Каким образом мог отразиться на окружающих не направленный в нужное русло грех? На этот счет у бурят существовали определенные представления, которые были описаны С. П. Балдаевым: «У бурят существовало поверье: выдавать девушек замуж, какими бы они ни были, иначе они, умирая в роде отца, после смерти якобы обращались в злых духов и вредили малолетству и младенчеству» [Балдаев 1959: 20].

в детстве, на свадьбе. У уратов КНР — это очередной этап свадебной обрядности, означающий окончательное породнение сторон, у бурят — это знакомство новорожденного ууган с родными его матери и одаривание его скотом. Этот обряд можно рассматривать как обязательный этап социализации новобрачной в статусе матери и ее первенца в роду ее отца. Без этого ритуального посещения родство двух групп считалось несостоявшимся. У уратов Внутренней Монголии до официального визита новобрачной к родителям с мужем и свекровью общение между двумя породнившимися сторонами было невозможно: свадьба будет считаться незавершенной или спорной [Наранбат 1992: 71]. Привлекает внимание тот факт, что молодая при этом визите, будучи в новом статусе, совершает подношение продуктами уже своего хозяйства бурханам отца и матери.

У некоторых народов монгольского мира рождение детей меняло статус женщины и в том случае, если она не выходила замуж и рожала детей вне брака¹. В традиции тункинских бурят незамужняя женщина, родившая детей вне брака, должна была совершить обряд смены прически на женскую: на столб юрты вешала зеркало, рядом с собой ставила кувшин с архи, делила волосы на две половины и заплетала косы [Галданова 1986: 140].

Бездетность женщины была большой бедой и рассматривалась как наказание свыше. Незамужняя и бездетная женщина становилась изгоем в обществе. Общения с ней избегали, она не была желанным гостем в доме, а ее проклятья обладали особой разрушительной силой. В браке же проблема бездетности могла решиться посредством широко распространенной у монгольских народов традиции усыновления детей родственников. Кроме того, поскольку для многих бездетных семей были характерны повторные браки, старшие жены, не способные иметь детей, всеми силами старались привязать к себе детей от вторых и третьих жен, заменяя им родную мать. С обретением детей социальный статус женщины менялся — она становилась равноправным членом общества, входя в группу женщин-матерей. У ольхонских бурят, в традиции которых женщины не меняли девичью прическу до рождения первенца, по прошествии трех лет, когда угасала надежда на материнство, замужней женщине все же переплетали волосы в две косы, наделяя ее всеми внешними знаками полноценной женщины. Смысл этого обряда заключался в переходе женщины в другую возрастную группу [Басаева 1980: 200]. Для незамужней женщины, не способной родить, такое решение проблемы бездетности было бы невозможно². Таким образом, брак выступал инструментом в процессе социализации женщины, регламентируя ее дальнейшую жизнь. Именно свадебный

¹ Но у части бурят (эхириты) незаконнорожденные дети усугубляли положение женщины, и это нередко приводило к убийству детей.

² Исключением является волшебное обретение детей персонажами бурятских этногенетических преданий: шаманкам Асуйхан и Хусуйхан едва удалось избежать расправы со стороны родственников, которые хотели залить их очаг водой, считая, что одинокие пожилые женщины уже не смогут стать матерями.

цикл отличается наибольшим числом обрядовых действий дизъюнктивного и интегративного характера, направленных на выведение (из одной группы) и включение (в другую группу) членов сообщества (жениха и невесты). В этой связи возникает необходимость более подробного рассмотрения ритуалов свадебного цикла.

Интеграция невесты в социум жениха

Интеграция невесты в социум жениха представляет собой в традиции монгольских народов длительный процесс, начиная со сватовства, в течение которого девушка постепенно утрачивает знаки-символы рода своего отца и приобретает новые. Нередко этот процесс начинался до рождения детей у потенциальных жениха и невесты. Активность в выборе невесты проявляли обычно женщины¹, предоставляя официальную сторону переговоров о браке мужчинам. Имели место случаи, когда о своей избраннице молодой человек сообщал матери, а мать уже осторожно подвела к этой мысли своего супруга.

Главы семейств, приняв решение стать родственниками, обмениваются кушаками или поясами, иногда комплектами мужских аксессуаров (нож, огниво, трубка, кисет) в знак заключения брачного сговора.

У западных бурят в том случае, если сын был один, его стремились женить быстрее. Единственному сыну предоставлялось право выбора невесты. Однако в любом случае его выбор согласовывался родителями и родственниками. Большое значение в жизни бурят-шаманистов имели гадания. Из всех предметов, используемых в гадании, особое ритуальное значение придавалось монете — украшению нарядной безрукавки матери, которое срезали с правой стороны безрукавки. Если кандидатура девушки устраивала родственников, то отец жениха брал с собой монету, которой жена ворожила, и ехал в улус девушки [Балдаев 1959: 30].

¹ У узбеков право выбирать невесту также предоставлялось женщинам — матери, теткам, замужним сестрам, но сватами были мужчины [Фиельструп 2002: 55]

Эту монету впоследствии, если родители невесты соглашались выдать свою дочь замуж и принимали отца жениха как свата, последний подносил девушке. Приняв монету, девушка таким образом давала согласие на брак и с этого момента становилась просватанной. Монета получала название *хоолобши*¹ и использовалась девушкой как нашейное украшение. Таким образом, первым символом, которым наделяет сторона жениха девушку-невесту, становится нашейное украшение-монета с одежды матери жениха.

Свадебный цикл изобилует дизъюнктивными и интегративными действиями, направленными на выведение и включение членов сообщества (жениха и невесты). Взаимное приобщение сторон жениха и невесты осуществляется посредством одаривания одеждой, совместного изготовления постельных принадлежностей и даже деталей войлочной юрты. Главными исполнителями в этих работах становятся женщины и девушки — старшие невестки новобрачных, их молодые родственницы и подруги. Руководят работами матери жениха и невесты.

Главным актом включения невесты в социум жениха было поклонение новобрачной огню домашнего очага в доме отца жениха, бурханам в ламаистской традиции, *онгонам* — в шаманистской, родителям жениха и его старшим родственникам. Как предполагает Г. Р. Галданова, именно после совершения таких обрядов в прошлом происходили облачение невесты в костюм замужней женщины и смена прически [Галданова 1986: 139]. У уратов Внутренней Монголии невеста в доме отца жениха после завершения обряда поклонения бурханам, огню очага, родителям и родственникам жениха получает в дар от его родителей обязательный элемент костюмного комплекса замужней женщины — безрукавку *уужинхай* или ткань. Безрукавка монгольских женщин — предмет полифункциональный. Его главное назначение на протяжении многих сотен лет развития монгольской куль-

¹ Хоолобши/хоолопшо — нашейное украшение невесты происходит от слова хоолой 'шея'. В прошлом нашейное украшение представляло собой ожерелье, составленное из разных геометрических пластинок. Позднее такое ожерелье вышло из употребления, его заменили золотые и серебряные монеты.

туры — обозначение социального статуса женщины в социуме, определение ее этнической принадлежности. В этой связи интерес представляет архаичная, на наш взгляд, традиция монгольских урянха, когда женский костюм невесты шьют матери жениха [Бадамхатан 2004: 193]. Полагаем, что этот обычай является отголоском когда-то существовавшей повсеместно в тюрко-монгольском мире традиции, согласно которой сторона жениха наделяла девушку полным костюмом замужней женщины. Он воплощал характерные этнические черты рода жениха и выступал его маркером. Выходя замуж, женщина становилась частью нового для нее рода и должна была отныне носить одежду и украшения рода мужа¹. Рудименты этой древней традиции обнаруживаются в обряде укладывания женской прически у разных групп монгольского мира. Так, это обычай сартулов одаривания новобрачной матерью жениха накосными украшениями, расчесывание волос невесты гребнем, принадлежащим матери жениха, касание ее головы ножом жениха или его отца, у халха представители со стороны невесты выпрашивали у матери жениха ниточку для кос невесты красного цвета (см. подробнее: [Вяткина 1960: 210]).

В айле отца жениха невеста прощается также с девичьей прической и облачается в костюм замужней женщины. У всех монгольских народов главный обряд, после которого невеста переходит в группу замужних женщин, происходит с участием двух старших невесток новобрачных. Они расплетают девичьи косички и заплетают невесте две косы, причем левую косу заплетает невестка со стороны девушки, а правую — со стороны жениха. Материалы по свадебной обрядности монгольских народов показывают, что обряд расплетания кос невесты уже не сопровождается какими-либо текстами-формулами. Но сведения, собранные у соседних с монгольскими тюркоязычных народов Южной Сибири, свидетельствуют о чрезвычайной значимости самого

¹ Сохранение такого обычая у тувинцев кыргызы в начале XX в. отмечает Л. П. Потапов: сторона жениха готовила не только юрту и ее обстановку, но и шила одежду для будущей невестки и заказывала для нее украшения [Потапов 1969: 258].

ритуала и его главных исполнителей. «У народов Южной Сибири обряд причесывания невесты обычно совершался представителями двух групп. Так, у теленгитов расплетание волос невесты проводили две женщины со стороны жениха и невесты. Косу с правой стороны заплетала родственница девушки со словами: “Я даю ее”, с левой — родственница жениха, произнеся: “Я беру ее”» [Михайлова 2005: 98]. Таким образом, «недостающие» компоненты ритуала, сохранившиеся на периферии монгольского мира, позволяют отнести обряд расплетания кос невесты к важнейшему этапу интеграции невесты в новое сообщество. При этом ритуальная передача невесты от одной группы к другой происходит только с участием женщин — представителей брачующихся сторон.

На этой церемонии девушку лишали предметов-символов, маркирующих ее принадлежность роду отца. Об этом свидетельствует сохранившийся у одной из монгольских народностей — сартулов — элемент свадебной обрядности, который утрачен у других монгольских народов: украшения, снятые с девичьих волос, отдавали матери невесты — они оставались принадлежностью рода ее отца.

Чрезвычайно важным ритуальным действием, которое является заключительным в цикле большого обряда «поклон невестки», выступает первое жертвоприношение/кропление огню очага в доме свекра, его бурханам и тенгриям — хозяевам новой для молодой женщины местности. У уратов Внутренней Монголии этому обряду сопутствует ритуал передачи свекровью домашней утвари вместе с новой ритуальной ложкой *цацал* невестке и наречения ее новым именем. При этом новое имя для новобрачной испрашивает *бэргэн* [Наранбат 1992: 70]. Таким образом, в самом выразительном варианте изменение статуса новобрачной влечет изменение не только ее внешних признаков, но и имени.

Заключение

Несмотря на большой круг обрядов и действий социального характера, направленных на максимальную интеграцию женщины из чужого рода в семью мужчины, составляющих ядро свадеб-

ного и родильного циклов, женщина тем не менее остается чужой для рода своего мужа. Как справедливо отмечает Т. Д. Скрынникова, процесс социализации женщины в роде мужа никогда не бывает окончательным. Символом инаковости невестки является прическа замужней женщины — две косы, которые выступают знаком принадлежности женщины сразу двум родам. «С одной стороны, она по-прежнему сохраняет связь с родом отца, являясь в этом смысле чужой для рода мужа, а с другой — через брачные обряды она уже включена в род мужа» [Обряды... 2002: 43].

Замужняя женщина уже не принимала участия в обрядовой жизни рода своего отца, становясь для него чужой. Выйдя замуж, она отныне поклонялась *онгонам*, *бурханам* социума мужа, *тэнгриям* — покровителям родовой территории мужа. Однако практически повсюду в монгольском мире невесткам запрещалось участвовать в родовых и племенных обрядах почитания верховных божеств, которые покровительствовали земле рода (*тайлганы*, *обо*). У западных бурят невестке запрещалось проходить в *хоймор* — сакральную часть жилища, где располагались *онгоны*, как внутри юрты, так и снаружи, о чем уже говорилось выше. Хотя эти запреты в традиционном мировоззрении объяснялись женской нечистотой *бузар*, в действительности все же основной причиной таких запретов была ее принадлежность чужому роду. Таким образом, степень участия женщины в ритуальных практиках показывает ее пограничное положение: она становилась *чужой* для сообщества ее отца и не становилась *своей* в сообществе мужа. Этому пограничному положению женщины соответствует и экономическая обособленность/самостоятельность замужней женщины. Ее личное имущество *онч/энжэ/омч* в виде скота, украшений, ее приданое принадлежало только ей, им не могли распоряжаться ни ее родственники, ни родственники мужа.

На инаковость/чужеродность женщины-невестки указывают все формы вознаграждения родственников невесты как за саму женщину, так и за рождение ею ребенка, особенно первенца со стороны рода мужа женщины, — калым, подарки, обряды, такие как «укладывание в колыбель» *үлгээдэ оруулха*, общественный праздник по случаю приема в члены социума новорожденного

милаага/милаангууд. В самой необычной форме *милаага* бытовал у унгинских бурят, главными распорядителями и исполнителями которого выступали женщины улуса, мужчины же приглашались в качестве гостей, а отец ребенка выделял для пиршества кобылицу из своего табуна (см. подробнее: [Хангалов 1960: 371–374]). Учитывая тот факт, что женщины улуса в идеальном варианте представляли группу родственных невестке женщин, то обряды выкупа проводились по отношению к роду женщины.

Согласно устоявшемуся мнению исследователей монгольского социума, женщина, выйдя замуж, переходила в род мужа и теряла связь с родом отца. Однако такой переход, на наш взгляд, все же был формальным, поскольку практически все замужние женщины на вопрос «К какому роду вы принадлежите?» идентифицировали себя с родом своего отца, а не мужа. Г. Р. Галданова отмечает, что женщины начинали идентифицировать себя с родом мужа, лишь достигнув глубокой старости (по завершении репродуктивного возраста), да и то не все, как показывают наши полевые материалы. В традиции западных бурят бытовал обычай навещать место захоронения своего последа на родовой земле, который соблюдали и мужчины, и женщины. Этот обычай также указывает на факт сохранения определенной связи женщины с родом своего отца, родовой территорией.

На неразрывную связь замужней женщины с родом отца указывает то, что вдова или разведенная женщина могла вернуться в род своего отца. Вместе с тем в пространственной организации поселения такие женщины, оставаясь «чужими», занимали особое место. Приведем пример калмыцкого *хотона*, где проживали представительницы женской его половины, выделившиеся в самостоятельные единицы социума по праву своего положения, — вдовья сестра или вдовья дочь отца. Их кибитки как уже не принадлежащие роду отца, иными словами «чужие», располагались немногим южнее, то есть впереди, с правой стороны от центрального жилища. «Таким образом, кибитка сына стояла в *хотоне* севернее отцовской, младшего брата — на одной линии, дочерей, вновь вернувшихся в отцовское поселение, — южнее» [Бакаева 2005: 57].

Связь женщины с отцовским родом не прерывается и в кругу родственников мужа. Известно, что в среде монгольских народов широко был распространен обычай авункулата. Как пишет С. П. Балдаев, у бурят «в старое время только такой брак и считался идеальным. Люди, держащиеся за патриархальный уклад жизни, строго соблюдали старую дедовскую традицию. Наиболее ортодоксальным считался кузенный брак между дочерью брата и сыном сестры и наоборот. Прежде таким браком дорожили и возобновляли из поколения в поколение» [Балдаев 1959: 24]. Женитьбу на родственницах по линии матери предпочтительной считали и калмыки. Калмыки видели такой брак более прочным. «По такому случаю у калмыков есть пословица: “Мужчина, женившийся на родственнице по линии матери, будет счастлив всю жизнь”» [Калмыки 2010: 249]. Эта традиция является отголоском архаичной системы социальных отношений, когда мужчины имели брачные права на дочерей братьев своей матери. Жена *по праву* рождения именуется *хуйтэ-суйтэ*, *хун/суйд бусгуй* (у баятов Монголии). Таким образом, в прежние времена брак мог быть заключен внутри группы, целью такого брака было воспроизводство и укрепление социальных отношений, связывающих две определенные группы. Архаичная стратегия бытования такой формы брака, очевидно, имела под собой политическое основание, а именно — стремление удержать мужчин внутри матрилокальной группы. Впоследствии значимость такой формы брака поддерживалась экономическим интересом: при заключении кузенного брака имущество группы локализовалось в границах данного социума. Помимо соблюдения политических и экономических интересов, при заключении такой формы брака имеют значение и степень родственных отношений. Кросскузенный брак содержит идею отсутствия родства как такового, фактически имеет место удвоение отношений преемственности: для невесты свекровью становилась ее родная тетья, для жениха тестем становился родной дядя.

Устойчивость такой формы брака определяет тот факт, что группу невесток в большинстве своем составляли женщины, принадлежащие к одному роду, к которому относились их сестры,

тетки и т.д. Таким образом, интеграция невесты в род мужа осуществляется в кругу кровнородственных женщин¹ с непосредственным их участием, например *бэргэд* — старших невесток новобрачных, их матерей, теток, сестер.

В целом, невестки образуют большую женскую группу, ядро родового общества, некий рудимент эпохи матриархата, без которых невозможно выполнение множества работ общественного характера, обрядов жизненного цикла, а таких в жизни монгольских народов было много.

Библиография

Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.

Бадамхатан С. Эрдэм шинжилгээний бүтээлүүд. II боть. О свадебных обрядах урянхайцев. Улаанбаатар, 2004.

Бакаева Э. П., Сангаджиев Ю. И. Культура жилища: этнические традиции и современные приоритеты у калмыков. Элиста, 2005.

Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959.

Бардаханова С. С. Малые жанры бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1982.

Басаева К. Д. Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX — начало XX в. Новосибирск, 1980.

Вяткина К. В. Монголы Монгольской Народной Республики (Материалы историко-этнографической экспедиции Академии наук СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.) // Восточно-Азиатский этнографический сборник. М.; Л., 1960. С. 159–269.

Галданова Г. Р. Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 131–159.

Галданова Г. Р. Закаменские буряты. Новосибирск, 1992.

Галданова Г. Р., Очир А. Традиционная семейная обрядность мингатов МНР // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. Улан-Удэ, 1988. С. 109–128.

Калмыки. М.: Наука, 2010.

Михайлова Е. А. Съемные украшения народов Сибири // Украшения народов Сибири. СПб., 2005. С. 12–120.

¹ Относительно группы родственных женщин, вышедших замуж в один род или улус, имел место термин база или базаалингуут, имеющий тюркское происхождение (тюрк. база — «раздвоенное копыто»).

Наранбат У. Свадебный обряд уратов Внутренней Монголии // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 56–71.

Обряды в традиционной культуре бурят. М., 2002.

Очир А., Галданова Г. Р. Свадебная обрядность баятов МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 24–56.

Очирова Г. Н. Свадебный обряд сартулов Монголии и Бурятии // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 159–176.

Потанов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969

Сономцэрэн Л. Мянгад ястны зан уйлийн тухай товч тэмдэглэл // Studia museologia Улаанбаатар, 1975. С. 51–69.

Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006.

Фильдструн Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX в. М., 2002.

Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1960. Т. III.

Abstract

The article investigates the role and place in the traditional society of the Mongolian peoples of one of its principal members — daughter-in-law, performing important structural function in the social structure of society, in ritual sphere. Analysis of daughter-in-law integration as a new member of the family highlights the complex, symbolic rich and ritual actions of the process, which results in the gradual redemption of her father clan markers and giving her husband clan markers.