

EL ISLAM Y LA LITERATURA DEL GRIAL EN PERSPECTIVA COMPARADA



SHAFIK, Ahmed

Ahmed SHAFIK
anouralhouda@hotmail.com
Universidad de Oviedo, España

Al-Andalus Magreb
Universidad de Cádiz, España
ISSN-e: 2660-7697
Periodicidad: Anual
núm. 25, 2018
alandalus-magreb@uca.es

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/475/4753034010/>

Resumen: El presente artículo pretende establecer un paralelismo sobre el tema del Grial entre las primeras fuentes del Islam y la literatura persa, por una parte, y por otra, la literatura medieval occidental, abordando dos obras: la francesa, *Le Conte du Graal* de Chrétien de Troyes y la alemana, *Parzival* de Wolfram von Eschenbach. Tras un breve repaso del origen oriental del Grial, se estudian sus manifestaciones como recipiente y piedra en el marco de la simbología islámica, etimología del término y vinculación con el principio femenino.

Palabras clave: Grial, Islam, Simbología, Paralelismo.

Abstract: This article aims to establish a parallelism on the Grail theme between the first Islamic sources and the Persian literature, on one side, and on the other, the Western medieval literature, dealing with two works: the French, *Le Conte du Graal* by Chrétien de Troyes and the German, *Parzival* by Wolfram von Eschenbach. After a brief review of the eastern origin of the Grail, its manifestations as a vessel and stone within the framework of Islamic symbology, term etymology, and relationship with the feminine principle are provided.

Keywords: Grail, Islam, Symbology, Parallelism.

:####
(#####) #####

"#####" ##### :#####
.##### ## ##### "#####" #####

#####.

,##### ,##### ,#### :#####

1. ENTRADA

Contamos con una interesante literatura sobre el Grial desde finales del siglo xii. En *Perceval o el cuento del Grial* de Chrétien de Troyes (1180-1190) y el poema épico *Parzival* de Wolfram von Eschenbach (1200-1210), el Grial es denominado, bien un recipiente, bien una piedra. En *Le Roman de l'Estoire dou Graal* de Robert de Boron (s. xiii), no obstante, aparece claramente como un vaso con la sangre de Cristo, utilizado en la última cena que, posteriormente, llegó a manos de José de Arimatea⁽¹⁾

Reviste especial relevancia el *Parzival* de Wolfram por mostrar clara influencia musulmana. A diferencia de los romances franceses, el Grial de Wolfram jamás ha llegado a formar parte del título. El autor reelabora artísticamente conocimientos de alquimia, hermetismo y mística. Señala que su maestro «Kyot, que es provenzal, encontró escrita en árabe esta historia de Parzival. Todo lo que él contó en francés, lo narraré yo en alemán»⁽²⁾, originalmente redactado por la pluma de un astrónomo, un judío llamado Flegetanis ‘en persa, docto en estrellas’⁽³⁾. No será la única vez en la historia de la literatura que apela a un inexistente original en lengua distinta. Baste recordar el propio Quijote, traducido del árabe de Cide Hamete Benengeli⁽⁴⁾.

Un dato llamativo son las copiosas alusiones a receptáculos sagrados en el Islam, carentes de un estudio analítico desde la simbología. Nuestro trabajo intenta replantear el tema del Grial a partir de un nuevo examen de las primeras fuentes islámicas y la literatura persa, lo que ha de permitir abrir nuevos cauces interpretativos⁽⁵⁾. El análisis que vamos a realizar se apoya tanto en consideraciones de tipo históricas como simbólicas y antropología cultural. Se toman en cuenta diversos testimonios místicos, en particular, la obra de Ibn #Arabī (m. 63 8/1240), oriundo de Murcia, conocido como *al-Šayj al-Akbar* ‘Maestro Máximo’.

Utilizando estas herramientas, se puede hablar de paralelismos entre el Grial en sus dos manifestaciones (cáliz/piedra) y sus correspondencias en el Islam. El análisis se enfoca en dos novelas: *El cuento del Grial* de Chrétien de Troyes, obra inacabada y fuente de inspiración de los romances posteriores y *Parzival* de Wolfram, versión donde la energía espiritual fluye de la corte mundana y caballeresca a la *Búsqueda* o *Demanda* del Grial.

2. ANTECEDENTES ORIENTALES DEL GRIAL

La literatura medieval sobre el Grial se caracteriza por una constante adopción y renovación de temas tradicionales y folklóricos: clásicos, celtas, incluso orientales. Los pioneros del género no hicieron sino exponer unas verdades de índole universal dentro de la literatura artúrica (corte del legendario rey Arturo entre 1180-1235), adecuándolas a las expectativas de un público cristiano.

Al margen de los reinos musulmanes de al-Andalus, el contacto con la adelantada cultura islámica dejó una fuerte impronta a través de las Cruzadas. Los caballeros europeos admiraban e imitaban el estilo de vida y el código de conducta de los musulmanes. Volvieron a Europa cargados de saberes e ideas revolucionarias que expandieron por varios reinos. Además, la sugestiva imagen de Oriente y la exquisita doctrina sufi en boga tenían similitud singular con la fascinación vespertina de las leyendas célticas. Todo esto contribuyó a resucitar un irresistible género mágico que desató la imaginación de los creadores europeos⁽⁶⁾. Sería, entonces, legítimo realizar un trabajo comparativo del simbolismo del Grial buscando paralelos y analogías con la tradición islámica. En palabras de C. Guillén: «Al comparatista le correspondía elucidar las fertilizaciones recíprocas y otros injertos que unen esas subespecies y originan sus cambios, hibridaciones y crecimientos»⁽⁷⁾.

Centrándonos en los antecedentes orientales, la mención más remota en el tiempo que disponemos del Grial quizá sea la de la ciudad cananea Ugarit. En el ciclo canónico del dios Baal, o *Épica de Baal*, se describe un cortejo, un banquete en honor del dios, acompañado de música y canto, en la presencia de sus hijas:

Servidor de *Baal*, el Victorioso el maestresala del Príncipe, Señor de la tierra, alzándose preparó la (mesa) y le dio de comer, apartó pechuga en su Presencia, con un cuchillo «a la sal» fieles de Cebón. Volando le convidó y le ofreció de beber, puso una *copa* en su mano, un *cáliz* entre ambas dos; (era) un pócuro grande, imponente de aspecto, un *recipiente* para gentes celestes; una *copa* santa que jamás vio la Mujer, un *cáliz* que ni *Atiratu* [diosa del amor y la guerra] (lo) contempló. Mil cuartillos cogía(n) de vino, diez mil combinaba de su mezcla. Alzándose entonó y cantó con címbalos en las manos el aedo; cantó el mancebo de suave voz ante Baal en las cumbres de Sapanu. Contemplaba Baal a sus hijas, miraba a *Pideayu*, hija de la luz, también a Tallaya, [hija] del orvallo; y (su) círculo reconoció [que no eran...] sino las Novias [gloriosas]⁽⁸⁾.

La lectura del texto deja entrever aspectos significativos acerca de la simbología del *cáliz*: a) soberanía y reverencia en un ambiente de ceremonia cortesana y no litúrgica; b) presencia del elemento femenino, las hijas del rey y otras diosas; c) ausencia del nombre y material del cáliz.

Si pasamos a la antigua Persia, encontramos datos curiosos.

En el *Libro de los reyes* o *Šāhnāma*, epopeya nacional de Persia, escrita por Abū al-Qāsim al-Firdawsī (m. 410/1020), se refunden relatos y leyendas de procedencia aria, babilonia, griega y judía, amén de la propiamente iraní. Una leyenda trata de un cáliz maravilloso, conocido como *Ŷām jam* o *Ŷām Ŷamšīd*, copa del mítico rey Ŷamšīd, en la que veía el reflejo de todos los hechos y fenómenos⁽⁹⁾. El cáliz pasó en herencia a las manos del rey Kaikosru, carisma místico del antiguo Irán. En la biografía del soberano, existen varias similitudes no solo en algunos antropónimos (Ŷīwā = Gauvain), sino también en la descripción de los protagonistas y el cortejo del Grial:

Literatura persa	Chrétien de Troyes	Wolfram
Vio desde lejos una persona como luna saliente, ciprés tallado, llevaba en la mano una <i>Ŷām</i> 'Copa' de vino, relucían en su cabeza diademas de rosas y flores de toda la tierra, destellaba en su rostro el agua de la felicidad y brillaban las huellas del poderío. Las doncellas y los pajes se pusieron en fila con diademas adornadas puestas en la cabeza, y ataviados en ropa dorada con collares y pendientes, como si fueran lunas salientes y soles brillantes ⁽¹⁰⁾ .	Una doncella, hermosa, gentil y bien ataviada, que venía con los pajes, sostenía entre sus dos manos un Grial. Cuando allí hubo entrado con el Grial que llevaba, se hizo una claridad tan grande, que las candelas perdieron su brillo, como las estrellas cuando salen el sol o la luna ⁽¹¹⁾ .	Cuando <i>vieron</i> al joven imberbe y tan hermoso, dijeron que estaba tocado de todas las gracias. Los viejos y los jóvenes pensaban que con Parzival amanecía otro día. Así estaba sentado el adorable joven sin tacha. Las doncellas eran realmente hermosas. Como tocado llevaban dos coronas de flores sobre el pelo. [...] Unos cinturones sobre sus caderas ceñían sus estrechos talles y las adornaban ⁽¹²⁾ .

El Grial persa viene a ser una manifestación de una realidad suprasensible, denominada *Xvarnah*, o Luz-de-gloria, en persa "*Jurrah*", principio divino que estructura todo el pensamiento iraní. Para los antiguos persas, cuando una persona experimenta equilibrio y lucidez, por efectos de «la sublime luminiscencia, entonces se convierte en un rey magnífico, rodeado de respeto, dotado de conocimiento, perfección y prosperidad. Y solamente esto es lo que se llama *Xvarnah* real (*Kayān Jurrah*)»⁽¹³⁾. Sin hacer mención explícita al *Ŷām*, el rey Kaikosru reconoce el favor de Dios para alcanzar su meta. Compárese las cualidades del Grial:

Literatura persa	Wolfram
Cierto, Dios ha propuesto que yo tenga éxito en mis asuntos, logre el objetivo sin enturbiar los <i>manantiales de la gracia</i> ⁽¹⁴⁾ .	La mayor gloria del mundo... Proporciona todo lo que en la tierra posee un buen aroma, comidas y bebidas, todo lo que crece en la tierra, con una abundancia paradisíaca ⁽¹⁵⁾ .

Al propio Kaikosru le sirve de método de adivinación:

Levanto la copa (*al-ġām*) donde se ven las criaturas en los siete climas...si la miro, nada se me escapa.... Esta copa fue colocada de una forma maravillosa, donde se hallan las imágenes de los doce horóscopos y los siete planetas. Cuando el rey la mira, se entera de todos los hechos del tiempo⁽¹⁶⁾.

Al-Firdawsī relata que el rey Kaikosru fue igualmente heredero de una joya preciosa. Se trata de una piedra dotada de virtudes curativas y protectoras. Suele estar dentro del Grial persa. Las comparaciones asocian cáliz y piedra:

Literatura persa	Chrétien de Troyes	Wolfram
El rey la ató al brazo [del enfermo] y pasó su mano bendita sobre el lugar de la herida... y <i>se curó</i> después de dos semanas. Golpear la <i>copa</i> con la <i>joya</i> es toque de la generala ⁽¹⁷⁾ .	Con una sola hostia, que se le lleve en este Grial, su vida sostiene y vigoriza. En el Grial había piedras preciosas de diferentes clases, de las más ricas y de las más caras que hay en mar y en tierra; las del Grial, sin duda alguna, superaban a todas las demás piedras ⁽¹⁸⁾ .	Por muy enfermo que esté alguien, si ve un día la piedra, no puede morir en la semana siguiente. La copa, se podía ver dentro de ella el poder del Grial ⁽¹⁹⁾ .

3. EL GRIAL: RECIPIENTE O PIEDRA

Tras esbozar los antecedentes, trataremos de recoger una serie de recipientes y piedras en la tradición islámica que guardan mayor o menor relación con la simbología del *Graal*. El caso del recipiente será dividido en dos partes: vasijas y copas.

3.1. El Grial como recipiente

3.1.1. Vasijas

Los primeros testimonios aluden al acto de apertura del pecho (*šāqq al-#adr*) del Profeta, Mu#ammad. Tuvo lugar dos veces. Viene atestiguado primariamente en el Corán: «No te hemos infundido ánimo...» (C 94: 1)⁽²⁰⁾, luego, en los hadices.

1) Purificación: Infancia del Profeta

La abertura del pecho había dejado huella en la *sunna*. Apunta un recipiente celestial. La primera vez aconteció en la niñez del Enviado. He aquí lo que indica la versión más antigua del célebre tradicionista Muslim ibn al-*#a^hy^hy^h* (m. 261/875):

Gabriel llegó al Mensajero de Dios, cuando estaba jugando con otros niños. Lo tomó y lo arrojó al suelo, abrió su pecho y sacó su corazón, del cual extrajo un pequeño coágulo de sangre y dijo: «Esta es la parte que incumbe a Satanás». Entonces lo lavó en un recipiente de oro (*#ast min #ahab*) que estaba lleno con agua de la fuente de Zamzam [en La Meca]. Luego lo devolvió a su lugar. Los niños regresaron corriendo hacia su madre — es decir, su *nodriza* — y le dijeron: “Mu[#]ammad ha sido asesinado. Luego, volvieron con él y su color había cambiado. Anas⁽²¹⁾ dijo: «Yo solía ver la cicatriz de aquella herida en su pecho»⁽²²⁾.

Hay otra versión recogida por Ibn Hišām (m. 218/833), célebre biógrafo del Profeta, seguido por Abū Na[#]īm al-A[#]bahānī (m. 430/1038) en su *Dalā[#]il al-nubuwwa* [Señales de Profecía]. En respuesta al inicio del Mensajero en el camino profético, este dijo:

Cuando tenía diez años, estaba caminando por el desierto, había dos hombres encima de mi cabeza. Uno decía a otro: «Este es». Respondió: «Es cierto». Me sujetaron y me engancharon por la nuca; luego, abrieron mi vientre. Mientras Gabriel revolvía su mano en un recipiente de oro, Miguel lavaba mis entrañas [...]. Luego, le dijo: «Hiende su corazón». Lo hizo. Prosiguió: «Saca el rencor y la envidia de su corazón». Cogió algo semejante a un coágulo y lo tiró. Más tarde, le dijo: «Introduce la benevolencia y la misericordia en su corazón. Introdujo algo semejante al cuchillo y sacó un polvo que llevaba y lo esparció encima. Luego, tocó mi dedo pulgar, y me ordenó: «Vete». Desde entonces, me fui con lo que había adoptado: mostrar piedad con los menores y cariño con los mayores⁽²³⁾.

Hay tres términos claves en este pasaje: recipiente, oro, agua⁽²⁴⁾. Desde el terreno de la simbología, el crisol alquímico denota el lugar en el que ocurren los hechos maravillosos, la metamorfosis; es el seno maternal, fuente de vida, semejante al útero en donde se forma un nuevo ser.

Etimológicamente, *#ahab* ‘oro’ deriva de ‘irse’ y también ‘quitar, hacer desaparecer’⁽²⁵⁾. Un proverbio árabe dice: «Más puro que el oro»⁽²⁶⁾. En este sentido, Dios quiere librar al Profeta de la mancha y purificarlo por completo. Un recipiente de oro hace alusión igualmente al tesoro de la vida espiritual, el símbolo de una fuerza secreta. Por estar abierto desde arriba muestra receptividad a las influencias celestes. En esta línea de interpretación, el oro, metal esotérico por excelencia, viene a afianzar la idea de renovación. El oro es la quintaescencia del azufre rojo (*al-kabrīt al-a[#]mar*), fundamento de la construcción cósmica, de la seguridad humana, y por extensión, del principio de felicidad. En las vías iniciáticas, el azufre rojo es la piedra filosofal que transforma la materia en oro. Conforme a la jerarquía sufi, es un grado espiritual elevado propio solo de unos pocos. El oro es un símbolo de la riqueza material, y también la espiritual⁽²⁷⁾. En los hadices citados, viene coligado a la pureza y la iluminación, evocada por el color amarillo de la luz. Compárese esta mención con *El cuento del Grial* de Chrétien de Troyes, en el que trata el material de la escudilla, un artículo bastante corriente en su época:

Chrétien de Troyes	Wolfram
El Grial, que iba delante, era de fino oro puro. Tan santa cosa es el Grial, y él es tan espiritual ⁽²⁸⁾ .	La santidad del Grial ⁽²⁹⁾ .

En la obra de Chrétien, el Grial aparece como un cuenco lujoso y mágico, de índole santa, cuya función nunca se esclarece completamente. Wolfram, por su parte, insiste en su sacralización. Gracias a la imaginación narrativa de Chrétien, el término Grial experimenta una notable evolución semántica, desde el mero

significado cotidiano como utensilio hasta adquirir nuevo significado preñado de contenido, sobre todo ritual y ceremonial.

Volvemos a los hadices. Aparece una asociación mítica de la vasija con el agua. Esta asociación, de carácter purificador, ilustra la práctica del lavado ritual o la ablución (*al-wu#ū#*) antes de la oración. En el Islam como en las tradiciones judías y cristianas, el agua simboliza el origen de la creación. En palabras del Corán: «Sacamos del agua a todo ser viviente» (C 21: 30). Sumergir el corazón en el agua para salir de nuevo es retornar al manantial, acudir a un enorme depósito de fuerza y extraer de allí una nueva energía. Igualmente, el agua va relacionada con la piedra, símbolo de sabiduría y gracia. Moisés hace surgir una fuente golpeando una piedra: «Y cuando Moisés pidió agua para su pueblo. Dijimos: “¡Golpea la roca con tu vara!”. Y brotaron de ella doce manantiales. Todos sabían de cuál debían beber» (C 2: 60; 7: 160). Por la senda de los escritores bíblicos, la revelación coránica no designa la cifra doce al azar. Es el número de elección, el del pueblo de Dios, las doce tribus hebreas: «Dios concretó el pacto con los Hijos de Israel. Suscitamos de entre ellos a doce jefes» (C 5: 12). Jesús escoge igualmente a doce discípulos. Del mismo modo, la Tabla Redonda del rey Arturo incluye también doce caballeros. En el sufismo, doce es el número de los *naqābā#* (sing. *naqīb* ‘jefe, capitán’): “Son doce *naqīb* en cada época, ni más ni menos, el mismo número de los signos del zodiaco. A cada *naqīb* le corresponde el conocimiento de las características de cada signo zodiacal y de los secretos y las influencias puestas por Dios en su morada”⁽³⁰⁾. En un hadiz recogido por Ibn #Arabī: «Los imanes que vendrán detrás de mí [el Profeta] serán doce»⁽³¹⁾.

2) Iluminación: *al-Isrā#* o el viaje nocturno

El segundo testimonio de la abertura del pecho sucedió durante *al-isrā#* de La Meca a Jerusalén. A juzgar por la versión de al-Bujārī (m. 256/870): «Mientras estaba en La Meca, el techo de mi casa se agrietó y Gabriel descendió y abrió mi pecho. Luego, lo lavó con agua de Zamzam. Después, trajo un receptáculo de oro lleno de sabiduría (*#ikma*) y fe (*īmān*), y vertió el contenido dentro de mi pecho. Luego lo selló»⁽³²⁾.

Conviene recordar que relacionar el receptáculo con la fuente de agua no es una asociación azarosa. Como en todas las tradiciones, el pozo de Zamzam reviste una índole sagrada. El pozo es síntesis de tres órdenes cósmicos: cielo, tierra, infierno. Es origen de vida y enseñanza⁽³³⁾. En efecto, simboliza el conocimiento y su portador. Su mención viene a afinar aún más la función espiritual del sagrado receptáculo. En la tradición, el agua de Zamzam posee virtudes nutritivas, curativas e iluminativas. El Profeta la solía verter sobre los enfermos y dársela a beber⁽³⁴⁾. Un hadiz señala: «Zamzam es bendición y alimento satisfactorio y una cura para los enfermos»⁽³⁵⁾; segundo, «el agua de Zamzam sirve para el propósito para el cual se bebe»⁽³⁶⁾. Un compañero del Profeta al beber de este manantial, solía decir: «Dios mío, Te pido que me concedas conocimiento beneficioso, provisión abundante y cura para toda enfermedad»⁽³⁷⁾. Para Ibn #Arabī: «Es un pozo de ciencia oculta (*#ilm jafī*) en una imagen natural elemental (*#ūra #abī#iyya #un#wuriyya*). Al beber de su agua, las almas se revivifican, como indicativo de la pura servidumbre (*al-#ubūdiyya al-mu#i##a*)»⁽³⁸⁾. Resume sus propiedades en verso:

Zamzam y la Piedra [Negra] son nuestras
 ¿Tenéis elementos similares de bendición?
 Zamzam es alimento y bebida para
 quien busca comida y cura.
 Zamzam borra las preocupaciones,
 y toda enfermedad sana.
 Si un hambriento pasa por Zamzam,
 al beber quedará lleno.
 En vuestra tierra no tenéis algo parecido a Zamzam,

vosotros y nosotros somos distintos⁽³⁹⁾.

La labor de Gabriel, «el Espíritu digno de confianza», conforme expone el Corán (26: 193-194), consiste en verter la sabiduría en los corazones de los profetas y los sedientos tras purificarlos. El viaje nocturno (*al-isrāʾ*), peregrinaje sembrado de divinas aventuras mediante el encuentro con todos los profetas, se considera la fase preparatoria para embarcar en otro viaje más atractivo. Nos referimos a la escala (*al-miʾrāʾ*) del Profeta, símbolo de intercambios entre cielo y tierra. Se trata de la ascensión del alma desde la vocación humana, elevándose de peldaño en peldaño (siete planos cósmicos/siete puertas del cielo), hacia lo inteligible. En dirección contraria, la escala es un recurso de la divinidad para hacer descender a sus ángeles (Gabriel y Miguel) del cielo a la tierra. Los dos relatos de la apertura del pecho se pueden entender en términos de iniciación, hacer morir, esto es, muerte iniciática, superación de la condición profana hacia la santidad. El Profeta pasa de un estado a otro, experimenta por este hecho una metamorfosis tornando diferente. En el mundo sufi se contempla la ascensión como símbolo de la subida del alma, que pone en fuga los apegos al mundo sensible hasta llegar al Conocimiento, acorde al deseo y amor del gnóstico.

3) Herencia profética

Otra referencia sacada de la exegesis coránica de al-#abarī (m. 310/923), uno de los más antiguos e importantes, acerca del siguiente versículo: «El signo del dominio de Saúl será que el Arca volverá a vosotros, llevada por los ángeles, con *sakina* de vuestro Señor y reliquia de lo que dejaron las gentes de Moisés y de Aarón» (C 2: 248). Según al-#abarī: «*Sakīna* ‘lit. Presencia divina’: es una vasija de oro, procedente del Paraíso. Servía para purificar los corazones de los profetas»⁽⁴⁰⁾. Esta Presencia es la *Šekīnā* de los cabalistas, representación plenamente espiritual. Vaso santo ilustra permanente Presencia.

Lo fundamental del comentario radica en la identificación del cortejo ceremonial del Grial con una procesión de reliquias del Antiguo Testamento: la vara de Aarón (alegóricamente, la lanza que sangra), la *sakīna* ‘Graal’, las tablas de la alianza, el maná⁽⁴¹⁾. Desde una perspectiva simbólica, la interpretación del pasaje coránico otorga al recipiente una función trascendente, una imagen de Dios, del sí-mismo, donde el recipiente es símbolo y guardián de la “sustancia anímica” de Dios. Sin duda, este pasaje ofrece una tesis interesante sobre los orígenes y sentido del Graal, con una vinculación directa a un antecedente religioso.

Aquí el recipiente es llevado por los ángeles en el Islam, mientras son mujeres, personificación de la Virgen María, en las novelas occidentales. Júzguense los siguientes textos:

Chrétien de Troyes	Wolfram
Una doncella, hermosa, gentil y bien ataviada, que venía con los pajes, sostenía entre sus dos manos un Grial ⁽⁴²⁾ .	Sobre un verde ajmardí [la reina] portaba la perfección del Paraíso, a la vez su raíz y su brote. Era una cosa que se llamaba «el Grial», la mayor gloria del mundo. Del Grial deben cuidar doncellas, pues Dios lo ha dispuesto así. Ellas le sirven ⁽⁴³⁾ .

4) Dos ciencias: Exotérica y esotérica

Quizá la primera alusión implícita a la tradición sufi se halla citada en el dicho del Profeta narrado por Abū Hurayra: «He recibido del Enviado de Dios dos *recipientes* (*wi#ā#ayn*). He difundido uno de ellos; si hubiera difundido el otro, me habrían cortado la garganta»⁽⁴⁴⁾. *Wi#ā#* ‘recipiente, vasija, vaso’, incluso ‘corazón’.

Deriva de *wa#à* 'conservar, comprender, ser consciente de'⁽⁴⁵⁾. Aquí, el receptáculo adquiere el sentido de tesoro, símbolo de enseñanza, conocimiento y sabiduría. Un hadiz convertido por su popularidad en una máxima: «Los corazones son recipientes (*al-qulūb aw#iya*), algunos son más conscientes que otros»⁽⁴⁶⁾. El primer recipiente se refiere a la ley religiosa, disposiciones prescritas, harto conocidas por el común de los creyentes; mientras el segundo alude a la Vía sufi, el camino de la realización espiritual. En la tradición islámica se halla subrayada esta dicotomía mediante la aventura de Moisés (símbolo de la ley religiosa) con el personaje coránico al-Ji#r 'Verde' (símbolo de la amistad divina/*walāya*), libre y etéreo (C 18: 65-82)⁽⁴⁷⁾.

En *al-Futū#āt*, Ibn #Arabī escribe:

La plegaria procede del *recipiente* (*al-du#ā# min al-wi#ā#*). Este no es tal hasta contener algo, y cuando esté lleno, no tendrá más que el contenido. De ahí que el ser humano implora, por estar repleto de invocaciones. Cuando hace la plegaria, evacúa su *recipiente*, de modo que Dios lo rellena respondiendo a su ruego y más. La plegaria no ha sido prescrita sino para vaciar el continente, atestado por el Verdadero. Cierto, no hay más sino el implorante y el suplicante... Mira a la *copa* cuando está colmada de agua o algún otro líquido, luego, la vacías; pues, nada sale sin que sea habitado por aire. Esto es buen presagio de la respuesta rápida de Dios a la plegaria⁽⁴⁸⁾.

5) *Esfera de cristal: Luz*

El Corán habla de un recipiente de cristal, lleno de luz, entendimiento y consciencia. Irradia gracia y es enviado del cielo a la tierra. En Parzival: "La Divinidad...es la pura luminosidad, penetra con su luz la pared de las tinieblas"⁽⁴⁹⁾. El Corán dice:

Dios es la Luz de los cielos y de la tierra. Su Luz es comparable a una hornacina en la que hay un pabito encendido. El pabito está en un *recipiente* de vidrio, que es como si fuera una estrella fulgurante. Se enciende de un árbol bendito, un olivo, que no es del Oriente ni el Occidente, y cuyo aceite casi alumbraba aun sin haber sido tocado por el fuego. ¡Luz sobre Luz! Dios dirige a Su Luz a quien Él quiere. Dios propone parábolas a los hombres. Dios es omnisciente (C 24: 36).

En el sentido más sutil de esta imagen coránica se traspa el símbolo del recipiente al alma. La cosmogonía islámica apela continuamente a la noción de esfera. Esta idea expresa la totalidad y la perfección⁽⁵⁰⁾. Ibn #Arabī habla del alma como una sustancia espiritual de naturaleza esférica, como el recipiente de cristal citado en el Corán. Para el maestro, el ser original/andrógino es esférico. Quien alcanza este grado, será dotado de naturaleza humana y divina, puente entre cielo y tierra. El Profeta sufrió esta transformación, convirtiéndose en luz: «Os veo detrás de mi espalda»⁽⁵¹⁾. El propio Ibn #Arabī llegó a heredar esta morada⁽⁵²⁾.

6) *Transparencia*

Tanto el recipiente como el alma tienen una estrecha conexión con el cosmos y toda la creación. Cuando pidieron al célebre sufi bagdadí Ŷunayd (m. 297-98/910-11) definir la gnosis y al gnóstico, respondió: «El color del agua es el color del recipiente (*inā#*)»⁽⁵³⁾. Quiere decir, la teofanía en el corazón del sabio recibe las características del receptáculo que la acoge y en el que se muestra. De corte más universal, Ibn #Arabī instruye a este propósito: «Se admitiría la creencia personal de cada creyente, reconociendo a Dios en toda imagen y toda fe»⁽⁵⁴⁾.

3.1.2. Cáliz

Una vez analizada la simbología de los recipientes y su relación con la literatura del Grial, a continuación, pasamos a tratar las menciones de las copas en el Islam. Recordamos la amplitud y riqueza del árabe. Existe sinonimia terminológica, tal como expone Ibn #Arabī: «*al-Ānya* ‘recipiente’, quiero decir, copa (*qad#*)»⁽⁵⁵⁾.

1) Fuente de luz

En la tradición islámica no son pocas las menciones del cáliz. Una primera anécdota cuenta:

En mi viaje nocturno por el cielo divisé una copa bajo un dosel con un brillo tan penetrante que alcanzaba a iluminar siete cielos desde allí. Alrededor de esta copa había inscrita una oración con caracteres verdes [se dice la copa igualmente era verde]. Una voz dice: «Oh Mahoma, el Altísimo ha creado aquella copa para tu iluminación. La determinación y los efectos de esta copa son ilimitados»⁽⁵⁶⁾.

La narración se enfoca en la esencia del continente: el descubrimiento del centro espiritual, cuya gracia es infinita. En el relato de Chrétien, el recipiente va acompañado de luminaria, propia del mismo recipiente, y no de su contenido:

Chrétien de Troyes	Cuando allí hubo entrado con el Grial que llevaba, se hizo una claridad tan grande ⁽⁵⁷⁾ .
--------------------	--

El color verde parece relevante. En la narración de Wolfram, el Grial es traído sobre un pañuelo de seda verde⁽⁵⁸⁾, color de vegetación, de vida, característico de la esencia del Grial. El verde es el color de la Divinidad, símbolo de bendición, y el del viajero eterno en la tradición sufi, al-Ji#r.

2) Esencia de revelación

En su comentario de la azora *al-Isrā#* ‘Viaje nocturno’ (C 17), el tradicionista y exégeta damasceno, Ibn Ka#īr (m. 774/1373), dedica un capítulo a los relatos de esta viaje. En los siguientes hadices, el vaso no es solo el símbolo del continente, sino la esencia de una revelación, renacimiento y renovación espiritual:

Durante el viaje nocturno del Profeta, al salir de la Mezquita de Jerusalén (bayt al-maqdis), Gabriel se presentó ofreciéndome dos copas: una de vino y otra de leche. Yo escogí la leche. Gabriel me dijo: «Tú has escogido la *fi#ra* ‘naturaleza primigenia en estado puro’. Si hubieras seleccionado el vino, tu comunidad se habría extraviado»⁽⁵⁹⁾.

Existe otra versión donde se le sirven al Enviado tres vasos:

Gabriel ofreció al Mensajero tres copas de leche, vino, y agua [o miel]. El Enviado escogió la leche. Gabriel le dijo: «Has optado por la *fi#ra*. Si hubieras elegido el agua, habrías naufragado e igualmente tu comunidad; si hubieras elegido el vino, te hubieras descarriado y tu comunidad también»⁽⁶⁰⁾.

Estos relatos están repletos de simbología. Reúnen cuatro alimentos: agua, elemento fundamental de vida; leche, crecimiento y fecundidad; miel, curación; y por último, vino, alegría y reanimación. En la simbología islámica:

Quien bebe agua, llevará vida de sabios; leche, será fuente de bendición; miel pura, sus revelaciones serán cumplidas; vino, sus secretos estarán al descubierto. El vino implica permisividad, la leche expresión elocuente, el agua la vida de los espíritus y la miel la ciencia de los libres, es la ciencia clara⁽⁶¹⁾.

En esta línea de interpretación, la mística islámica mantiene viva especialmente la imagen de la lecha como símbolo de iniciación, alimento espiritual y conocimiento⁽⁶²⁾. Ibn #Arabī dice: «¿Acaso no ves que la ciencia aparece en la imagen de leche en la Presencia de Imaginación (#*ar-rat al-jayāl*)»⁽⁶³⁾. Además, elegir la leche es resaltar las virtudes del nomadismo. La mayoría de los árabes preislámicos adoraban a las piedras, alrededor de las cuales se daban vueltas en señal de veneración. Si no las encontraban, recogían un puñado de tierra y vertían leche de oveja, creando un pequeño túmulo para realizar la circunvalación⁽⁶⁴⁾.

3) *Iniciación de las mujeres*

El vaso es el instrumento manejado por Mu#ammad para establecer el acto de profesión de fe y juramento de fidelidad de las mujeres. Un hadiz dice: «Cuando el Enviado procedía a tomar el voto de las mujeres, pedía que le trajesen una copa (*qad#*). Después, sumergía su mano en ella, y posteriormente, ordenaba a las mujeres insertar las suyas»⁽⁶⁵⁾. Tanto el vaso como el agua se convierten en el símbolo de votos, de compromisos convenidos por las postulantes. A título de comparación, se ha subrayado en los cuentos del Grial la presencia activa de los personajes femeninos como portadores del Grial.

4) *Órdenes de caballería espiritual*

Existieron organizaciones caballerescas en el medievo islámico forjadas en los morabitos o guarda-fronteras. Para definir estas órdenes se empleaba el término *futuwwa*, aplicable inicialmente a la nobleza del alma, altruismo, caballerosidad⁽⁶⁶⁾. Es un grado conferido por los maestros de las hermandades sufíes. Ibn al-Mi#mār (m. 642/1245), un alfaquí bagdadí, abandona la escritura de ciencia religiosa al darse cuenta de la popularidad de los relatos de caballería y su difusión entre las capas más modestas de la sociedad. El alfaquí dedica una obra al género, en la que traza su historia: origen, evolución, decretos, ceremonias, rituales y simbolismo. Escribe:

En honor de nuestro señor y maestro, el imán Abū al-#Abbās A#mad al-Nā#ir li-Dīn Allāh, Príncipe de los creyentes. Él es el más digno de la caballerosidad y de sus miembros; él es quien ha podido unificar su régimen disperso, revalidar sus leyes suspendidas, tomado por los líderes y los selectos como modelo a imitar, movió a la multitud a seguir su camino y aferrarse a su caballerosidad⁽⁶⁷⁾.

En términos similares, Ibn al-Sā#ī (m. 674/1275), relata que «*al-futuwwa* se ha deteriorado, pero gracias al Príncipe de los creyentes, al-Nā#ir li-Dīn Allāh, ha vuelto a ser modelo y referente»⁽⁶⁸⁾. Según las fuentes coetáneas, el califa al-Nā#ir (m. 622/1225) «recibió la vestidura de la caballería espiritual de al-Šayj #Abd al-Ŷabbār (m. 583/1187) en el año 578/1182, y se entregó por completo, de modo que se esforzó en vestir a otros reyes»⁽⁶⁹⁾. Esta ceremonia venía acompañada de un brindis con la Copa de la Caballería (*ka#s al-futuwwa*), cuyo contenido era agua y sal, en señal de adversidad y prosperidad. En contra, se critica la práctica de beber sangre, realizada por algunas cofradías⁽⁷⁰⁾. Asimismo, Ibn al-Mi#mār desarrolla la cadena de iniciación caballerescas (*silsilat al-futuwwa*) de al-Nā#ir, de su maestro #Abd al-Ŷabbār hasta el Profeta, pasando por #Alī, el cuarto califa (m. 40/661)⁽⁷¹⁾. A este propósito, es proverbial este elogio: «No hay héroe como #Alī, ni espada como la suya, llamada #*ū al-Faqqār*»⁽⁷²⁾.

Ibn Wā#il al-#amawī (m. 697/1298), historiador y literato sirio, habla del monarca como máxima autoridad de la orden de caballería, con el fin de dar cariz espiritual al poder del califato: «En el año 607/1210, el califa al-Nā#ir enviaba sus mensajeros a los reyes de las fronteras con la disposición de beber la *copa* de caballería, llevar los zaragüelles en su honor y declarar ser sus seguidores. De idéntico modo, los súbditos de cada rey beben y se visten en su honor»⁽⁷³⁾.

La importancia de este pasaje reside en establecer el antecedente de su homóloga europea, por una parte; y en resaltar la función gnóstica de este vaso confiado a la custodia de los templarios. De gran interés resulta igualmente la expansión del régimen caballeresco de al-Nā#ir no solo en el vasto territorio musulmán, sino también en Europa. Según ciertos testimonios, un príncipe alemán envió una carta al califa al Nā#ir, solicitando formar parte de su caballería⁽⁷⁴⁾. Recuérdese, los guardianes del Grial de *Parzival* reciben el nombre de *templeise* o templarios, definidos también como *sociedad* o *comunidad del Grial*⁽⁷⁵⁾. Wolfram refuerza así una concepción oriental mediante la reconciliación entre la caballería espiritual y la terrenal en el marco del género artúrico.

5) Medio de los sufíes

En el sufismo, la copa se vincula al vino, símbolo de amor, conocimiento e iniciación. El Corán, seguido por los sufíes, habla de bebida, vino, copas, fuentes, escanciadores. Hay algunos versículos que tratan las delicias del Paraíso, entre ellas sobresalen: «Circularán entre ellos jóvenes de eterna juventud con *cálices*, jarros y una *copa* de agua viva» (C 56: 17-18). En el sufismo se precisa también que «los corazones de los Maestros son *copas* para el vino, con el cual riegan a quienes los acompañan y a los que más aman»⁽⁷⁶⁾. En este contexto, se puede establecer una comparación de la búsqueda del maestro a la del *Grial* inaccesible, en términos de aventura espiritual. Ibn #A# Allāh (m. 709/1309) enseña: «Si consigues llegar hasta el *šayj*, esfuérzate en servirle [...]. Si Dios permite que le conozcas, te desbordará la felicidad y habrás conseguido algo más valioso que el azufre rojo»⁽⁷⁷⁾. En el terreno místico, en casi todas las épocas, se hace mención explícita a una tradición que habría sido perdida, o más bien oculta, y que la iniciación abre la puerta para su recuperación. Contémpense los versos de Abū Madyan:

Sabe que el camino de la comunidad sufi es oculto;
mira cómo son quienes lo fingen⁽⁷⁸⁾.

Esa tradición oculta puede tomar diferentes modelos dependiendo de las circunstancias, los tiempos y el público, pero, en suma, el sentido es siempre idéntico. La *Demanda* del Grial se sitúa en este simbolismo más amplio. Ibn #Arabī afirma: «Sabe que el Polo espiritual (*al-qu#b*) alrededor del cual giran los juicios del mundo, el centro del círculo de la existencia (*markaz dā#irat al-wu#ūd*)... es uno, mediante el cual Dios mantiene el orden»⁽⁷⁹⁾. Contrástese con el señor/rey del Grial en *Parzival*:

Wolfram	Ellos se preguntaban: «¿Quién será ahora el protector del misterio del Grial?». Bajo el blasón del Grial llega el hombre que tanto habíamos esperado. Debía cuidar de la justicia y del orden ⁽⁸⁰⁾ .
----------------	---

Según esta interpretación, el polo es quien posee íntegramente la tradición primordial, la religión natural o *al-fi#ra*, alcanzado el grado de conocimiento real que entraña esta posesión, ubicado en el Centro del Mundo. Semejante a la *copa*, un símbolo cuyo significado es en esencia *central*, una representación tradicional del Eje del Mundo, en donde se confluyen todos los estados del ser.

En el romance inacabado de Chrétien de Troyes, el Grial no es objeto de ninguna *búsqueda* por parte de su protagonista, *Perceval*. En cambio, hay varios testimonios en la narración de Wolfram que apuntan al Grial en términos de demanda y aventura. La versión alemana contempla la Búsqueda como pugna individual hacia el sentido de la Totalidad:

Wolfram	Dejadle partir amistosamente de aquí y luchar por el Grial. El noble Parzival partió del Plimizöl en busca del Grial ⁽⁸¹⁾ .
----------------	--

En el siguiente poema, Abū Madyan (m. 589/1193) alude a la idea del Vaso, que se remonta a la Tradición primordial y universal, con la que el Islam se identifica en su esencia:

Compañero, levántate a por el vino y danos a beber
 un licor que ilumine los espíritus.
 No ves al antiguo Escanciador sirviéndolo
 en copa como si fuera una luz⁽⁸²⁾.
 Una vez embriagó a Adán en el paraíso
 y le vistió túnica y brocado.
 también embriagó a Noé en la barca,
 y se puso a gemir y gritar.
 Al beberlo, Abraham se convirtió en amigo,
 certero es su pacto con Dios.
 Cuando se acercó Moisés a probarlo,
 tiró su vara y rompió las tablas.
 Igualmente, el hijo de María, perdido por su pasión,
 peregrino, prendado de su bebida.
 Mu#ammad, gloria de lo divino, honor de la guía,
 elegido por el Providente para su bebida⁽⁸³⁾.

Ahora pasamos a la literatura persa.

Incesante a partir de la obra de la Firdawsī (siglo xi), *Šāhnāma*, *Ŷām ŷam* o la copa de cristal de los reyes Jamšīd y Kaikosru va a ocupar un lugar relevante en la poesía persa con nuevos matices. *Ŷām* ‘copa, crátera, recipiente’ es una voz que pasó al árabe, tal como figura en algunos hadices⁽⁸⁴⁾. Los autores sufíes seguirán reproduciendo y elaborando el tema, ingeniando nuevas interpretaciones de índole espiritual, tornando el cáliz en un Grial oriental. En orden cronológico, la obra de #iyā# al-Dīn al-Suhrawardī (m. 563/1168) constituye una primera etapa en la inserción del *Ŷām* en los escritos sufíes. El tema reaparece, pero con brevedad en pocas ocasiones. La imagen del *Ŷām* como imagen del mundo se proyecta gradualmente en el ser humano. El autor confía esta transformación en Kaikosru: «En el momento del equinoccio de la primavera, el rey Kaikosru sostenía el Grial de cara al sol, cuyo brillo caía sobre el cáliz, de modo que todos los vestigios y las líneas del mundo quedaron manifiestos»⁽⁸⁵⁾. Al-Suhrawardī habla del rey en términos de un ser espiritualmente realizado, que puede contemplar la copa dentro de sí, como un microcosmos, se manifiesta en el universo merced a su voluntad⁽⁸⁶⁾.

Con un ligero cambio de orientación, el célebre místico, Ruzbahān al-Baqlī (m. 606/1209), pone el dedo en la llaga y abre las puertas de par en par a la perspectiva comparada, al convertir el Grial en motivo de *Búsqueda* y aventura espiritual. En su obra *Ŷāsāmīn al-#uššāq* [Jazmines de los enamorados], recita:

En busca del Grial de Jamšīd he recorrido el mundo.
 No descansé un solo día. No dormí una sola noche.
 Pero cuando escuché al maestro describir el Grial de Jamšīd,
 ese Grial que resume el universo, mira: soy yo mismo.
 Durante años mi corazón deseó el Grial de Jamšīd,
 pero él llevaba en sí lo que buscaba en otra parte⁽⁸⁷⁾.

Progresando en esta dirección, Ŷalāl al-Dīn Rūmī (m. 672/1273). El autor de *Ma#nawī* ‘Pareado’, renovará la imagen del *Ŷām*, partiendo de la figura del maestro, hasta lograr la Iluminación:

El *Ŷām* es la existencia del maestro....
Es una copa rebosante de la luz del Verdadero,
rompedora de la copa corporal, es la Luz Absoluta⁽⁸⁸⁾.

En la poesía de #āfiz al-Širāzī (m. 792/1389), es harto repetida la mención del Grial real⁽⁸⁹⁾. En algunos poemas, será el polo alrededor del cual circulan los temas de todo tipo (amor, vino, naturaleza, etc.). El poeta insiste más en la imagen legendaria del Vaso que su valor espiritual: desde la evocación de su material: «La joya de *Ŷām* Jamšīd procede de un mineral de otro mundo»⁽⁹⁰⁾, semejante a una «bola de cristal»⁽⁹¹⁾, hasta lograr sus beneficios «conocer mediante su luz el secreto del mundo»⁽⁹²⁾. Otro poeta persa Šah Ni#matullāh Walī (m. 834/1431) pone manos a la obra siguiendo de manera meditada el camino trazado por los predecesores sufíes para evocar las distintas imágenes del Grial⁽⁹³⁾.

3.2. El Grial como piedra

3.2.1. Consideraciones etimológicas

La mayoría de los estudios han llevado a cabo un breve recorrido por el significado de la palabra *Graal*, por las formas que acoge en los diferentes textos y por las cualidades que se le atribuyen. Casi todos coinciden en definir el término como utensilio de uso doméstico: «plato hondo, escudilla, cuenco...»⁽⁹⁴⁾. En definitiva, es una fuente. En concordancia con la versión de Wolfram, el Grial es una piedra que debe haber llegado del cielo y recibe el nombre de *lapist exillis*, que algunos entienden como *lapis elixir* y otros como *lapis exilis* (piedra pequeña). Lo cierto es que el término ##### ‘garal’ y ##### ‘garl’ en árabe da los siguientes significados: piedra, ser pedregoso, pedrusco, pedregal; también ##### ##### ##### ##### ‘lugar árido, áspero, escabroso’; ##### ##### ‘piedras con árboles’. Del mismo término ##### deriva ##### (*ŷiryāl*), vino, uno de sus nombres, si es rojo fuerte, registrado desde el siglo vii, en la poesía de al-A#šā (m. 7/629). Además, denota color rojo, sangre, tinte rojo⁽⁹⁵⁾.

Corominas, por su parte, establece una hipótesis atractiva desde el punto de vista semántico, y, al tiempo, ofrece menos obstáculos etimológicos. Cree que el término francés *Graal* y el castellano *Grial* son préstamos, directos o indirectos de la lengua de Occitano (sur de Francia) o del catalán. El lexicólogo parte de Creta, definida como “tierra de alfareros”. Del término Creta deriva una serie de palabras sugestivas, documentadas desde el año 1160: “*Grève, gravier, terre caillouteuse*”, cuya traducción española, “banco de arena y grava, gravilla, tierra pedregosa”; y también “*gresá*”, esto es, ‘greda, especie de arcilla’, definida como “*terre aride, inculte*”, ‘tierra árida, sin cultivar’⁽⁹⁶⁾. Al cotejar los datos de los diccionarios árabes con las definiciones propuestas por Corominas, queda bien claro que “piedra” es el elemento común. Igualmente, puede pensarse en que la piedra es tallada y ahuecada para formar un cáliz.

3.2.2. El Grial de Wolfram

Es imperativo recordar que el Grial de Wolfram no es un recipiente, es una *piedra*. En el epílogo de la obra, el autor critica a los precursores del género, especialmente a Chrétien, por no haberle hecho justicia al cuento: «El maestro Chrétien de Troyes no ha contado toda la verdad esta historia [...]. Desde Provenza no llegó la historia verdadera y tampoco el final de la narración»⁽⁹⁷⁾.

A la zaga de la *Guerra de Wartburg*, antecedente de *Parzival* de Wolfram, el Grial se presenta como una piedra desprendida de la corona de Lucifer en su caída⁽⁹⁸⁾. La Biblia brinda una imagen parecida: «Al vencedor le daré maná escondido; y también una *pedrecita* blanca, sobre la que irá grabado un *nombre nuevo*

que nadie conoce, salvo el que lo recibe» (Ap 2: 17). El blanco de la piedrecita (color de victoria y de alegría), y el nombre nuevo es la renovación espiritual que hace al ser humano merecedor del reino celestial. En el texto de *Parzival*:

Wolfram	En el borde de la piedra, una inscripción con letras celestiales indica el nombre y el origen, sea muchacha o muchacho, del que está destinado a hacer este viaje de salvación. Cuando se realizó el bautismo se vio escrito en el Grial que si Dios hacía a un caballero templario ⁽⁹⁹⁾ .
----------------	---

La equiparación alquímica del recipiente con su contenido, la piedra, aparece en *Parzival*. Cotejamos los datos con fuentes árabes:

Tradición islámica	Wolfram
El <i>Fénix</i> es el viento (<i>al-habāʾ</i>) con el que Dios activa espiritualmente los cuerpos materiales del mundo. No tiene forma y solo se puede ver a través de su expresión en aquellos seres en los que se activa ⁽¹⁰⁰⁾ .	Una piedra, cuya esencia es totalmente pura. Si no la conocéis, os diré su nombre: lapis exillis. La fuerza mágica de la piedra hace arder al Fénix, que queda reducido a cenizas, aunque las cenizas le hacen renacer ⁽¹⁰¹⁾ .

Una interpretación relaciona *lapsit exilis* con los meteoritos caídos del cielo; considerada una piedra animada. A Wolfram no le resultaban ajenas la astrología y la alquimia árabe. Para algunos estudiosos, *lapsit exilis* se convierte en *lapsis elixir*, expresión utilizada por los eruditos musulmanes para designar la piedra filosofal, *Ave Fénix*, si tenemos en cuenta *De arte Alchemia* de Avicena⁽¹⁰²⁾. Los alquimistas árabes establecen igualmente una relación entre piedra y principio femenino, pues aseguran que «la madre del *lapis* es virgen y su padre no ha cohabitado con ella»⁽¹⁰³⁾.

3.2.3. El Grial y la Piedra Negra

Desde una perspectiva comparada, el Grial de Wolfram encuentra, bajo su forma de Piedra Celeste, una correspondencia islámica auténtica, con una doctrina paralela. Las similitudes que ofrece con la Piedra Negra son notables. En la tradición islámica, la piedra ocupa un lugar cardinal, heredada del culto de los antecesores árabes. La piedra por excelencia es la Piedra Negra (*al-#aʿyār al-aswad*) engastada en la Kaaba (lit. ‘cubo’) de La Meca. Es allí donde viajan millones de personas para realizar la peregrinación.

El Corán habla del envío de Dios de «bandadas de aves que descargaron sobre [los del elefante] piedras de arcilla» (105: 3-4) para proteger la Kaaba. Los árabes preislámicos adoraban las piedras y solían asociar sus nombres a ellas, como #Abd al-#aʿyār ‘Siervo de la Piedra’, entre otros. Así pues, los primeros cronólogos de La Meca, Ibn al-Kalbī (m. 204/819), seguido por al-Azraqī (m. 250/837), refieren:

«Los árabes solían llevarse piedras del santuario por veneración y devoción ardiente hacia La Meca y la Kaaba. Dondequiera que estén, colocan la piedra y practican la circunvalación, tal como hacían en torno de la Kaaba. Esta actitud los condujo a adorar las piedras que les resultan atractivas»⁽¹⁰⁴⁾.

En la época preislámica, se creía que el Mismísimo Dios «se halla dentro de la piedra»⁽¹⁰⁵⁾. Para los primeros árabes, la Piedra Negra (meteorito caído), sagrada en sí misma, era la esencia del culto, y la Kaaba solo servía de marco⁽¹⁰⁶⁾.

La misión del Profeta se sitúa en una nueva corriente reformadora para poner fin a ciertos usos paganos. Las creencias de los árabes experimentarán un pulimento aquí abajo y de esencia luminosa y espiritual. Existen varias tradiciones relativas a la Piedra Negra. En *Qiṣṣat al-anbiyāʾ* [Historias de los profetas] de Ibn Kāʾir (m. 774/1373), el autor narra un hadiz: «Adán descendió en la India, cargado con la Piedra Negra y un puñado de hojas del Paraíso. Al esparcirlas, la mirística germinó allí»⁽¹⁰⁷⁾. En *Ajbār Makka* [Noticias de La Meca], al-Azraqī atribuye a Gabriel el cometido de entrega de la Piedra Negra. Wolfram se hace eco de la intervención en *Parzival*:

Tradición islámica	Wolfram
Abraham dice a su hijo Ismael, tráeme una piedra para que sea un referente, alrededor de la cual los peregrinos empiecen a hacer la circunvalación. Ismael se fue a buscarla. A su vuelta, encontró la <i>Piedra Negra</i> traída por <i>Gabriel</i> ⁽¹⁰⁸⁾ . La <i>Piedra Negra</i> descendió del Paraíso, era más blanca que la leche, pero los pecados de los hijos de Adán la ennegrecieron ⁽¹⁰⁹⁾ .	La dejó sobre la tierra una cohorte de ángeles. Desde entonces protegen esta piedra los que Dios ha designado para ello y a los que les envió su ángel ⁽¹¹⁰⁾ .

Por este motivo, es inestimable besar, tocar, frotar esta Piedra, por ser medio de bendición. Este ritual es conocido como *istilām* ‘acto de recibir o obtener’ del pacto⁽¹¹¹⁾. Se narra, por ejemplo, en la tradición: «Por Dios, Él la resucitará el día del Juicio, y la Piedra [Negra] tendrá dos ojos con los cuales verá y una lengua con la cual hablará para testificar a favor de aquellos que la hayan tocado con sinceridad»⁽¹¹²⁾. De igual modo, la tradición afirma su virtud curativa. Compárense con el texto de *Parzival*:

Tradición islámica	Wolfram
<i>Al-rukn</i> , ‘lit. Esquina donde está la Piedra Negra’ y <i>al-maqām</i> ‘estación de Abraham’ son dos de los rubíes del Paraíso, si no hubieran sido tocados por los pecados de los hijos de Adán, su luz hubiera iluminado lo que está entre Oriente y Occidente. No hay enfermo que los toque sin que se cure» ⁽¹¹³⁾ .	Esta parálisis es incurable. Sin embargo, [el custodio] no ha <i>perdido el buen color</i> , pues ve muy a menudo el <i>Grial</i> , y por ello, no puede morir ⁽¹¹⁴⁾ .

Mostrar reverencia a la Piedra Negra se interpreta como declaración de intención de renovar el pacto primordial convenido antes de la creación del universo entre Dios y Sus criaturas, en que éstas reconocen para siempre su sumisión. A este propósito, los sabios del Islam se complacen en citar el versículo coránico:

«Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar contra sí mismos: “¿No soy yo vuestro Señor?”. Dijeron: “¡Claro que sí, damos fe!”...» (C 7: 172).

Ibn #Arabī formula un argumento curioso acerca de este mineral: «Besar la Piedra Negra por ser considerada la mano derecha de Dios (*yamīn Allāh*)⁽¹¹⁵⁾. Por tanto, este acto sirve para el compromiso de fidelidad (*al-mubāya#a*): “Los que te juran fidelidad, la juran, en realidad, a Dios” (C 48: 10)»⁽¹¹⁶⁾. Es preciso recordar que el término *yamīn* significa ‘derecha, mano, juramento’⁽¹¹⁷⁾. El maestro profundiza: «Los ojos se enfocan en la Piedra y la visión en el juramento; este es lo velado de la Piedra, oculto para la vista»⁽¹¹⁸⁾, y concluye: «Quien contempla con el ojo de la fe (*#ayn al-īmān*), verá la fuerza penetrante del compromiso en lo denso (*al-ka#if*) hasta que fluya al Sutil (*al-la#if*), el Bien Informado (C 67: 14)»⁽¹¹⁹⁾.

Esta interpretación se extiende al mismo color de la Piedra, tomando como fundamento la derivación lingüística. *Aswad* ‘negro, oscuro’ deriva de *sawad* ‘ser negro, ennegrecer’, pero también de *sād* ‘ser jefe de / aventajar en autoridad, dignidad’ y *siyāda* ‘poderío, soberanía, autoridad’⁽¹²⁰⁾. En la esfera mística, el negro representa el estado supremo de progresión espiritual; corresponde al *Ji#r* ‘el Verde’, imagen del conjunto de los amigos de Dios (*#ūrat jam# al-awliyā#*)⁽¹²¹⁾, el polo espiritual por excelencia⁽¹²²⁾. El negro, asociado al mal en términos terrenales, se vuelve a encontrar en expresión positiva en la concepción de Ibn #Arabī:

Si no fuera por el pecado de Adán, no hubiera aparecido su soberanía en este mundo. Este pecado le ha tornado en señor y elegido [...]. De igual modo, es la Piedra Negra cuando salió blanca del Paraíso... pero es ennegrecida por las faltas de los hijos de Adán, es decir, se convierten en señores a través de su acto de besarla. No hay color como el negro para mostrar la soberanía... de modo que la caída de Adán a la tierra significa lugartenencia (*jilāfa*) y no lejanía (*bu#d*)⁽¹²³⁾.

La Piedra se halla igualmente vinculada al *recipiente* y a la *sangre*. Cuenta la tradición que la poderosa tribu de Qurayš, familia del Profeta, encargada de controlar La Meca y su Kaaba, trabajaba en restaurar el templo. Una vez terminado casi todo el edificio, salvo el rincón donde estaba ubicada la Piedra Negra:

Las tribus se pusieron a lidiar unas con otras: cada una quiso tener el honor de devolverla a su sitio sin la colaboración de la otra, discutieron, formaron alianzas y se prepararon para la guerra. La tribu de Banū #Abd al-Dār acercó un recipiente lleno de sangre (*ya#na mamlū#a damm*), pactando con la tribu de Banū #Adī ibn Ka#b ibn Lu#ay, llegar hasta la muerte. Metieron la mano en la sangre del cuenco, fueron conocidos como *chupadores de sangre* (*la#aqat al-damm*). Los Qurayš permanecieron en tal situación cuatro o cinco noches. Más tarde, se reunieron en el templo para consultarse y llegar a una solución justa. [...] El más anciano de toda Qurayš, exclamó: “¡Pueblo de Qurayš, tomad al primero que entre por esta puerta como juez en vuestro pleito!”. Respetaron su opinión. El primero fue el Mensajero. Cuando le vieron, dijeron: “Este es el Leal (*al-Amīn*). Estamos conformes. Este es Mu#ammad”. Cuando estaba con ellos y le informaron del suceso, el Enviado dijo: «Traedme una tela». La entregaron, se dirigió al rincón donde está la Piedra Negra; la colocó sobre la tela, luego, dijo: “Que sujete el jefe de cada tribu la tela por un esquina, y elevadla todos a la vez. Lo hicieron, y cuando alcanzaron su sitio, fijó la Piedra con sus propias manos, y remataron la construcción”⁽¹²⁴⁾.

En vista de estos datos, si la sangre recogida en el *recipiente* por los primeros árabes es el brebaje de comunión y de juramento, la Piedra Negra viene a convertirse en símbolo de unión, armonía, conformidad. En resumen, *concordia* entre las tribus de Arabia. En este contexto, Wolfram se apoya en la Providencia divina:

Wolfram	Nadie puede conseguir nunca luchando el Grial; sólo quien es designado por Dios puede alcanzarlo ⁽¹²⁵⁾ .
----------------	---

Pero conviene recordar que nunca la eficiencia de tal Piedra reside en ella misma; pues, responde a un principio o encarna un símbolo, como una alusión a una fuerza sagrada de la que no es sino un receptáculo. Buena prueba de ello es la actitud de #Umar ibn al-Ja##āb (m. 23/644), el segundo califa: «Se postraba y besaba la Piedra Negra, pero decía: “Si no fuera porque vi al Mensajero besándote, no lo hubiera hecho”»⁽¹²⁶⁾.

Por su parte, los sufíes cifran la reverencia en «anteponer el conocimiento del Señor del templo a la visita al propio templo»⁽¹²⁷⁾.

La Piedra es el símbolo de la regeneración del alma por gracia divina. Tiene poder de curación, eliminación de los pecados, etc. Pero si bien el *Grial* tiene una función puramente esotérica, la Piedra Negra asume además el aspecto y la función en el plano exotérico⁽¹²⁸⁾. Es objeto de peregrinación, o una *Demanda*. De igual modo, las numerosas características extraordinarias del Grial lo convierten en *objeto valioso difícilmente accesible*. Es un símbolo de sí-mismo. En la simbología, la piedra significa el ser humano interior. En *Parzival*, encontramos el resultado de la búsqueda:

Wolfram	Has conquistado la paz de tu alma y has esperado la felicidad en la tribulación ⁽¹²⁹⁾ .
----------------	--

Bien podría venir al caso otra tradición islámica. Un ritual de peregrinación conocido como *ramī l-ŷimār*, consiste en lanzar siete piedras sobre el poste de Satán. Las maldiciones están encarnadas en piedras. El amontonamiento de guijarros crea un alma con gran fuerza numinosa. Se cree la preservación de los maleficios, las fuerzas negativas, los *ŷinn* ‘genios’, amén de virtudes protectoras⁽¹³⁰⁾.

3.2.4. La Piedra Negra y el principio femenino

Al igual que el papel de las féminas en la literatura del Grial, existe una estrecha relación entre el mundo de las piedras en el Islam y la condición matricial. En los manuales de simbología, la Kaaba, como piedra cúbica representa el elemento femenino⁽¹³¹⁾. Expresa igualmente la noción de estabilidad, de equilibrio y de acabamiento. En palabras de M. Godowin:

Antes de que aparecieran los patriarcas del Islam, en el siglo vii, Arabia llevaba cosa de un milenio siendo matriarcado. En La Meca se había adorado a la diosa Saba bajo la forma de la Piedra Negra anicónica, conservada ahora religiosamente en la Kabba, en el emplazamiento del antiguo Templo de las Mujeres⁽¹³²⁾.

Las primeras fuentes hacen alusión explícita a la desnudez ritual en la peregrinación a La Meca⁽¹³³⁾. Un hadiz afirma: «Los árabes realizaban desnudos la circunvalación, menos *al-#ums*⁽¹³⁴⁾ ‘Guardianes celosos del templo’»⁽¹³⁵⁾. En su exegesis del versículo: «Ciertamente, Dios no ordena la *deshonestidad*» (C 7: 28), los comentaristas al unísono interpretan la deshonestidad como desnudez, tachada en el Islam de vergüenza. A nuestro parecer, existen serios escollos que impiden delimitar esta apreciación. En primer lugar, *fā#iša* ‘deshonestidad’, denota etimológicamente actos vergonzosos, inmorales e indecentes, pero también adulterio y fornicación. El mismo término se refiere a la prostituta y la ramera⁽¹³⁶⁾. Estos actos vienen atestiguados por al-Azraqī, el cronista de La Meca, al tildarlos de «vergonzosos y abominables de la época preislámica»⁽¹³⁷⁾. En segundo lugar, los exegetas traducen *fā#iša* en otros versículos coránicos como *mubāšara* ‘cohabitación, comercio carnal’ y *zinā* ‘adulterio’⁽¹³⁸⁾. Nos remitimos igualmente a otra prueba coránica: «¡Evitad la fornicación: es una *deshonestidad!*» (C 17: 32). Desde el campo de la antropología, la desnudez del cuerpo es una clase de retorno al estado primordial, claridad y simplicidad⁽¹³⁹⁾. Contemplado por los antiguos árabes como acto de devoción, pureza, liberación de pecados⁽¹⁴⁰⁾.

Asimismo, varios testimonios recogen anécdotas de la práctica sexual durante la peregrinación en la época preislámica⁽¹⁴¹⁾. Según una leyenda árabe, Isāf y Nā#ila eran dos amantes que cometieron el adulterio dentro de la Kaaba. Por lo tanto, fueron metamorfoseados en piedras en el mismo santuario. Desde entonces, los árabes les rendían culto como dos dioses. A la postre, quitaron las dos piedras de la Kaaba y las colocaron en

las colinas de al-#afa y al-Marwa, donde se efectuaban más rituales⁽¹⁴²⁾. Reminiscencias de este culto siguen vigentes en el Islam: «Al-#afā y al-Marwā figuran entre los ritos prescritos por Dios» (C 2: 158). En términos antropológicos, los principios masculino y femenino se hallan reunidos por ese acontecimiento, vestigios de antiguos cultos de fertilidad.

Volviendo a la simbología del santuario, el corazón de la Kaaba, la Piedra Negra plasma una fuerza espiritual, regeneradora, emblema de fertilidad. El término #aġġ ‘peregrinar’ deriva de #akka ‘frotar’. En contra de la tradición que atribuye el color negro a los pecados, conviene recordar que entre los ritos preislámicos de peregrinación, las mujeres frotaban la Piedra con la sangre de menstruación para ser fecundadas. En principio, brillaba como una perla blanca, pero perdió su color original en virtud de esta costumbre. Según el pensamiento de los antiguos, el secreto del nacimiento reside en la sangre de menstruación, de la mujer procede la sangre, del hombre el semen y de Dios el espíritu⁽¹⁴³⁾. Lo femenino de la Piedra se halla subrayado en varios relatos. Cierta estudiosa afirma:

De la antigua diosa mesopotámica Ninhursag se decía que había creado la raza humana con arcilla mezclada con «sangre de la vida». Judíos, musulmanes y cristianos tomaron prestado este y otros mitos similares de la creación para formar el suyo. [...] En la mayoría de las culturas, el hombre contempla esta esencia vital con sagrado temor, porque es completamente extraña a la experiencia del varón⁽¹⁴⁴⁾.

Ahora bien, el monte #Arafa o #Arafāt, centro primordial, constituye el ritual imprescindible para la correcta realización de la peregrinación en el Islam. #Arafa se ha convertido en su sinónimo, conforme afirma un hadiz: «Al-#aġġ ‘peregrinación’ es #Arafa»⁽¹⁴⁵⁾. Viene a ser símbolo de la purificación y la búsqueda de unidad. La mención de este monte no es ajena a la dimensión erótica. En la época preislámica, hombres y mujeres se dirigían al monte para pasar la noche (promiscuidad en pos de lluvia y fertilidad). Era difícil que el Islam en sus inicios pudiera eliminar de golpe costumbres bien arraigadas. Aún en el gobierno de #Umar ibn al-Ja#āb, el segundo califa (634-644), la temporada de peregrinación (*mausim al-#aġġ*) siguió siendo objeto de enredos amorosos, conforme al testimonio del monarca: «Había dos placeres en la época del Profeta⁽¹⁴⁶⁾, los cuales prohibo y castigo: el goce de peregrinación y el de mujeres»⁽¹⁴⁷⁾. La tradición viene a confirmar así la leyenda de los dos dioses convertidos en piedras: Adán (*Isāf* / principio masculino) y Eva (*Nā#ila* / principio femenino), que llegaron a encontrarse después de su caída del cielo y conocerse en el monte de #Arafa⁽¹⁴⁸⁾. Según la tradición islámica, Adán y Eva descubrieron la cópula en la tierra, y no en el Paraíso: «Gabriel enseñó a Adán cómo coitar con su mujer»⁽¹⁴⁹⁾. Una de las acepciones de “conocer” es tener relaciones sexuales, la unión del hombre y la mujer, y en sentido superior, la realización plena del ser. El equivalente árabe de *conocer* será *ġāma#* ‘cohabitar/copular con’⁽¹⁵⁰⁾. De hecho, el día de la subida a #Arafa ‘Conocimiento’ es definido como *yawm ġam#* ‘día de reunión’⁽¹⁵¹⁾.

En la biografía de Ibn #Arabī, existen varios episodios que acentúan el principio femenino del santuario. Sobresalen:

- a) *Lofemenino-inspirador*. La coincidencia de Ibn #Arabī con la hermosa mujer llamada Ni#ām ‘Armonía’⁽¹⁵²⁾, musa e imagen de la Divinidad creadora, cuyo papel no solo reside en refrescar el ansia del Ser superior, sino también constituir un concierto entre la dimensión espiritual y los elementos sensibles de la persona.

En otra visita al santuario, el templo toma forma de mujer, descrito por Ibn #Arabī como *Ka#bat al-#usn* ‘Kaaba de la hermosura’. Durante este encuentro, Ibn #Arabī trasciende a otro plano espiritual en unión con el templo, donde se intercambiaron: «Conocimientos espirituales, secretos divinos y manantiales emanados de Mu#ammad, amén de alusiones unitarias»⁽¹⁵³⁾.

- b) *Lo femenino-estabilizador*: Ante el vasto conocimiento de Ibn #Arabī, la Kaaba pretendía bajarle los humos en busca de humildad, respeto y veneración. El maestro indica: «Las piedras son de la tierra y

reflejan autonegación (*inkisār*)»⁽¹⁵⁴⁾. El maestro narra la reprimenda del santuario: «¡Cuánto rebajas mi rango, y cuánto elevas el del hijo de Adán ! ¡Das más preferencia a los gnósticos que a mí! ¡Por la gloria de Dios, no te dejaré efectuar la circunvalación a mi alrededor!»⁽¹⁵⁵⁾.

La doctrina filosófica del maestro no vacila en considerar lo femenino como origen y causa de toda la estructura y orden del ser «Adán está ubicado entre una Esencia (*#āt*) desde la cual surgió y Eva que descendió de él. En fin, lo masculino está entre dos femeninos: la Esencia y la mujer»⁽¹⁵⁶⁾. De modo que la potencia femenina envuelve el principio existenciador de Dios.

4. CONCLUSIONES

Todo cuanto hemos visto nos permite aseverar que el Islam ha sido capaz de ofrecer su aportación a la leyenda del Grial en sus distintas formas (recipiente o piedra), de profundizar sobre los orígenes y de realzar su carácter religioso y simbólico, enlazándola así a la línea profética. Pese a los ingentes datos del recipiente (vasija / copa) en la literatura islámica, particularmente entre los escritores sufíes, la Piedra Negra sigue ocupando un lugar primordial en la práctica devocional para todo musulmán, por el hecho de formar parte de los ritos de la peregrinación a La Meca. El Profeta ha logrado afianzar un culto ancestral consagrado a tal Piedra, otorgándole un estatuto de reliquia santa y divina.

A través de la comparación de las fuentes árabes con las romances del Grial, se puede apreciar que el *Parzival* de Wolfram, aunque no dispone del misterio y del encanto de la obra de Chrétien, el influjo oriental queda en él bien manifiesto: ideas y creencias de la tradición islámica, amoldadas a un ambiente cristiano y sacramental. El relato de Wolfram confía su obra en la *piedra* como objeto trascendente, fuente de gracia, traída del cielo por los ángeles. En *Parzival*, el Grial está firmemente unido al designio de su demanda. Ambos, *Grial* y *búsqueda*, instrumento y actuación hacia ese propósito, representan la irrefragable satisfacción humana y la necesidad de interioridad para comprenderse y realizarse a sí mismo.

El interés por un principio esencialmente femenino, como ingrediente complementario del cosmos, dentro del pensamiento islámico se ha hecho tanto más necesario en la medida en que los ulemas retrógrados siguen tratando de reprimir y anular las posibilidades de las mujeres, impidiéndoles ejercer su autodeterminación y su oportunidad de desarrollo personal dejándolas marginadas.

NOTAS

*E-mail: anouralhouda@hotmail.com

(1) Chrétien de Troyes, *Li Contes del Graal. El cuento del Grial*, ed. y tr. Martín de Riquer, Barcelona: Sirmio, 1989; *El cuento del Grial de Chrétien de Troyes y sus continuaciones*, tr. M. de Riquer e I. de Riquer, Madrid: Siruela, 1989; Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, tr. A. Regales, Madrid: Siruela, 1999.

(2) Wolfram, *Parzival*, p. 207.

(3) Wolfram, *Parzival*, pp. 224, 386.

(4) Riquer, M. De, *La leyenda del Graal y temas épicos medievales*, Madrid: Prensa Española, 1968, pp. 7- 171; Godwin, M., *El Santo Grial. Origen, significado y revelaciones de una leyenda*, tr. M. Vidal Campos, Barcelona: Emecé Editores, 1994; Aragón, M.^a Aurora, *Literatura del Grial (siglos xii y xiii)*, Madrid: Síntesis, 2003, pp. 59-142, 221-24 Barber, R., *El Santo Grial. Historia de una leyenda*, Barcelona: La Liebre de Marzo, 2007, pp. 89-104, 109-38, 211-28.

(5) Quingles, J., «El misterio del graal a la luz del esoterismo islámico», en *El Graal y la búsqueda iniciática*, (Monográfico *Cielo y Tierra*) Barcelona: Arbor Mundi, 1985, pp. 78-95; Ponsoye, P., *El Islam y el Grial*, tr. J. Quingles, Palma de Mallorca: Olañeta, 1998.

- (6) Repase Ibrāhīm Maqāmī, N., *Firaq al-ruhbān al-fursān fī bilād al-Šām fī al-qarnayn al-#ānī #ašr wa-l-#ālī#*, El Cairo: Ma#ba#at Ŷāmi#at al-Qāhira, 1994, pp. 109-21.
- (7) Guillén, C., *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada (ayer y hoy)*, Barcelona: Tusquets, 2005, p. 60; ---, *Múltiples moradas. Ensayo de Literatura comparada*, Barcelona: Tusquets, 1998, pp. 22-24.
- (8) Blázquez, J. M., *Dioses, mitos, rituales de los semitas occidentales en la antigüedad*, Madrid: Cristiandad, 2001, p. 54.
- (9) Blascke, J., *Enciclopedia de las creencias y religiones*, Barcelona: Robin Book, 2006, p. 158; Véase al respecto, al-Zaglūl, #A., «Na#ra ilā risālat “Lugāt al-naml” [Lugāt-i mūrān] li-l-Suhrawardī», *Maʿjallat kulliyat al-Lugāt wa-l-Tarjama*, 43 (2008), 213-27, capítulo 4.
- (10) Al-Firdaswī, *al-Šāhnāma*, tr. F. Ibn #Alī al-Bundarī y #A. #Azzām, El Cairo: Ma#ba#a Dar al-Kutub al-Mi#riyya, 1932, i, p. 192 y 246 (tr. *Shahnameh = El libro de los Reyes*, tr. español por B. Salas de Rafiee, Teherán: Uni. de Teherán, 2014).
- (11) Chrétien, *El cuento del Grial*, p. 242.
- (12) Wolfram, *Parzival*, pp. 124-5, 126.
- (13) Corbin, H., *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, tr. A. C. Crespo, Madrid: Siruela, 1996, p. 149.
- (14) Al-Firdawsī, *al-Šāhnāma*, i, p. 268.
- (15) Wolfram, *Parzival*, pp. 128, 231.
- (16) Al-Firdawsī, *al-Šāhnāma*, i, pp. 244-7. El autor divide la ecúmene en siete partes, conocidas como *los siete climas*.
- (17) Al-Firdawsī, *al-Šāhnāma*, i, pp. 268 y 203, 252, 275.
- (18) Chrétien, *El cuento del Grial*, pp. 400 y 242.
- (19) Wolfram, *Parzival*, pp. 230 y 129.
- (20) *Qur#ān*. ed. M. #asan al-#am#ī, Beirut: Dār al-Rašid, 2002 (El Corán, tr. J. Cortés, Madrid: Editorial Nacional, 1984).
- (21) Anas ibn Mālik (m. 93/712). Compañero del Profeta y tradicionista. Véase su biografía en al-#ahabī, *Siyar a#lām al-nubalā#*, ed. Š. al-Arna#ū#, Beirut: Mu#assasat al-Risāla, 1996, iii, p. 395, n° 62.
- (22) Muslim, *Īmān* (261); al-Nisāi, *#alā* (2); Ibn #anbal, (3) 149, 288, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, com. A. J. Wensinck, Leiden, E. J., Brill, 1988, iii, p. 544.
- (23) Abū Na#īm, *Dalā#il al-nubuwwa*, ed. M. Qal#a Ŷī y #A. #Abbās, Beirut: Dār al-Nafā#is, 1988, i, pp. 219-220, n° 166; Ibn Hišām, *al-Sira al-nabawiyya*, ed., #A. al-Tadmurī, Beirut: Dār al-Intišār al-#Arabī, 1990, i, p. 191 (donde habla de un recipiente de oro lleno de nieve, símbolo de pureza).
- (24) *Diccionario de los símbolos*, dir. J. Chevalier, Barcelona: Herder, 1986, «vaso, oro, agua».
- (25) Corriente, F., *Diccionario árabe español*, Madrid: IHAC, 1988, p. 271.
- (26) Al-Suhaylī, *al-Raw# al-unūf#i šar# al-Sira al-nabawiyya li-Ibn Hišām wa ma#ahu al-Sira al-nabawiyya li-l-imām Ibn Hišām*, ed. #A. al-Wakīl, El Cairo: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1967, ii, p. 175.
- (27) *Tres textos sobre el compañerismo: Poema de Abū Madyan. El Signo del éxito para la buena conducta en el camino sufi de Ibn #A#ā# Allāh y un poema en cinco hemistiquios de Ibn #Arabī*, Madrid: IEEI, 2014, pp. 102-03, 131.
- (28) Chrétien, *El cuento del Grial*, pp. 242, 400 (otras referencias, pp. 128-9, 139, 259).
- (29) Wolfram, *Parzival*, p. 166.
- (30) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt al-makkiyya*, Beirut: Dār #ādir, s.f., ii, p. 7.
- (31) Ibn #Arabī, «Kitāb #anqā# al-mugrib fī jatm al-awliyā# wa šams al-Magrib» en *Rasā#il ibn #Arabī* (4), ed. S. #Abd al-Fattā#, Beirut: Mu#assasat al-Intišār al-#Arabī, 2004, 77-162, p. 161 (todas las *Rasā#il* fueron publicadas por esta editorial).

- (32) Al-Bujārī, *#alā* (1), *#aŷŷ* (76), *Bad# al-jalq* (6), *Anbiyā#* (5), *Manāqib al-an#ār* (42), *Taw#id* (37); Muslim, *Īmān* (263, 265); al-Tirmi#ī, *Tafsīr sūra* (94); al-Nisā#ī, *#alā* (1); Ibn #anbal, (4) 207, 208, (5) 122, 143, Wensinck, *Concordance*, i, p. 111; iii, 544.
- (33) *Diccionario de los símbolos*, «pozo».
- (34) Al-Bayhīqī, *al-Sunan al-Kabīr*, ed. Markaz Haŷr, Giza: Dār Haŷr, 2011, x, pp. 359-60, n° 10082.
- (35) Ibn #anbal, (5) 175, Wensinck, *Concordance*, iii, p. 551; Ibn Abī Šayaba, *al-Mu#annaŷ*, ed. M. #Awwāma, Beirut: Dār Qur#uba, 2006, p. 391, n° 14338; Ibn al-Ŷārūd, *Musnad Abī Dāwūd al-#aylasī*, ed. M. al-Turkī, Giza: Dār Hāŷar, 1999, i, p. 364, n° 459.
- (36) Ibn Māŷa, *Manāsik* (78), Wensinck, *Concordance*, iii, p. 78.
- (37) Al-#an#ānī, *al-Mu#annaŷ*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, ed. #. al-A##amī, 1970, v, p. 113, n° 9112.
- (38) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, i, p. 723.
- (39) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, i, p. 761.
- (40) Al-#abarī, *Ŷāmi# al-bayān fī tafsīr al-Qur#ān*, ed. #A. Turkī, El Cairo: Dār Hāŷir, 2001, iv, p. 470.
- (41) Al-#abarī, *Ŷāmi# al-bayān*, iv, pp. 474-5.
- (42) Chrétien, *El cuento del Grial*, p. 242.
- (43) Wolfram, *Parzival*, pp. 128, 240
- (44) Al-Bujārī, *#Ilm* (42), Wensinck, *Concordance*, vii, p. 262.
- (45) Corriente, F., *Diccionario*, p. 841.
- (46) Ibn #anbal, (2) 177, Wensinck, *Concordance*, vii, p. 262.
- (47) Al-Ji#r es un personaje legendario, el santo patrón de los viajeros y buscadores. Su nombre 'lit. el Verde' deriva de 'verdor, vegetación, lozanía, exuberancia'. Históricamente, es un personaje de oscura identificación: compañero de Moisés, comparable con Elías, probablemente reflejado en el legendario San Jorge, parecido al mentor de Alejandro en el Pseudocalístenes y, por último, al ciclo épico de la búsqueda de la fuente de la vida, que se halla en el poema de Gilgamesh. Véase Corriente, F., *Diccionario*, p. 214.
- (48) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, iv, p. 419.
- (49) Wolfram, *Parzival*, pp. 229.
- (50) *Diccionario de los símbolos*, «esfera».
- (51) Al-Bujārī, *A#ān* (71); Muslim, *#alā* (125); al-Nisā#ī, *Ta#biq* (60), Wensinck, *Concordance*, iv, p. 91 y vi, p. 478.
- (52) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, ii, p. 486 (C. Addas, *Ibn #Arabī o la búsqueda del azufre rojo*, tr. A. Carmona, Murcia: ERM, 1996, p. 153).
- (53) Al-Qušayrī, *al-Risāla al-qušayriyya*, ed. #A. Ma#mūd y M. Ibn al-Šarīf, El Cairo: Dār al-Ma#ārīf, 1994, ii, p. 481.
- (54) Ibn #Arabī, *Fu#ū# al-#ikam*, d. A. #A. #Afiŷi, El Cairo: Dār I#yā# al-Kutub al-#Arābiyya, 1946, p. 226 (*Los engarces de la sabiduría*, tr. A. Maanán, Madrid: Hiperión, 1991, p. 154).
- (55) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, iii, p. 341.
- (56) Jung, E., *La leyenda del Grial. Desde una perspectiva psicológica*, tr. J. Priego, Barcelona: Kairós, 1999, p. 118.
- (57) Chrétien, *El cuento del Grial*, p. 242.
- (58) Wolfram, *Parzival*, p. 128.
- (59) Ibn Ka#īr, *Tafsīr al-Qur#ān al-#a#im*, ed. M. al-Sayyid Mu#ammad y otros, Giza: Mu#assasat Qur#uba, 2000, viii, pp. 377, 398, 406-7, 408, 414 (miel en vez de vino), 425-6, 432. No hay concordancia en la terminología de Ibn Ka#īr. Una vez menciona *qad#* y *ka#s* 'vaso, copa', otras *inā#* 'recipiente'. Repase los hadices, al-Bujārī, *Anbiyā#* (24, 48); al-Tirmi#ī, *Tafsīr sūra* (17: 1, 3),

- Ašriba* (1, 12); al-Nisā#ī, *Ašriba* (41); Ibn #anbal, (1) 257, (2) 512, (3) 357, (4) 208, Wensinck, *Concordance*, v, pp. 180, 307; vi, pp. 85, 87; Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, iii, p. 341.
- (60) Ibn Ka#īr, *Tafsīr*, viii, pp. 384, 420. En una tercera versión, cambia ‘agua’ por ‘miel’, viii, p. 392; Ibn Hišām, *al-Sīra*, ii, pp. 48-9. Ibn #Arabī relata una experiencia similar, pero sin la presencia de Gabriel, véase *al-Isrā ilā al-maqām al-asrā aw Kitāb al-mi#rāj*, ed. S. al-#akīm, Beirut: Dandara, 1988, p. 69.
- (61) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, iv, p. 381; ---, «Kitāb marātib #ulūm al-wahb», en *Rasā#il ibn #Arabī* (1), ed. S. #Abd al-Fattā#, 2001, 117-27, pp. 122-27.
- (62) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, ii, pp. 58, 66, 257, 275, 311, 379, 550-51, 596; iii, pp. 42, 47, 298, 507.
- (63) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, ii, pp. 279, 292.
- (64) Ibn Qayyim al-#awziyya, *Zād al-ma#ād fi hadī jayr al-#ibād*, ed. Š. y ‘A. al-Arnā#ū#, Beirut: Mu#assasat al-Risāla, 1998, iii, p. 535;
- (65) Al-Qur#ubī, *al-#āmi# li-a#kām al-qur#ān*, ed. #A. Turkī, Beirut: Mu#assasat al-Risāla, 2006, xx, p. 425.
- (66) *Textos sobre la caballería espiritual de Ibn #Arabī y las cuarenta estaciones del alma en su ascensión a Dios de Abī al-Khayr*, tr. A. Guijarro, Madrid: Edef, 2006.
- (67) Ibn al-Mi#mār, *Kitāb al-futuwwa*, ed. M. #awād y otros, Bagdad: Ma#ba#at al-Mu#annā, 1958, pp. 123-4, 247-8.
- (68) Ibn al-Sā#ī, *al-#āmi# al-mujta#ar fi #unwān al-tawārīj wa #uyūn al-siyar*, ed. M. #awād, Bagdad: al-Ma#ba#a al-Sīriyāniyya al-Ka#ulikiyā, 1934, ix, p. 221.
- (69) Al-#ahabī, *al-#Ibar fi jabar man gabar*, ed. A. Zaglūl, Beirut: Dār al-Kutub al-#Ilmiyya, 1985, iii, pp. 74, 85.
- (70) Ibn al-Mi#mār, *Kitāb al-futuwwa*, p. 238-40 y 251-55 (beber sangre, p. 150); Ibn Wā#il, *Mufarriy al-kurūb*, El Cairo: 1953, iii, pp. 206-7; Ponsoye, P., *El Islam y el Grial*, pp. 101-103.
- (71) Ibn al-Mi#mār, *Kitāb al-futuwwa*, pp. 143-48; Ibn al-Sā#ī, *al-#āmi#*, p. 360, donde reseña un manuscrito medieval titulado *Risāla fi al-futuwwa*, atribuido a Ibn Taymiyya (m. 728/1328).
- (72) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, iv, p. 357; Ibn al-A#īr, *al-Kāmil fi al-tārīj*, ed. A. al-Qā#ī, Beirut: Dār al-Kutub al-#Ilmiyya, 1987, ii, p. 49.
- (73) Ibn Wā#il, *Mufarriy al-Kurūb*, iii, pp. 206-7. En otras versiones, el brindis se extiende a las autoridades constituidas, los notables y el pueblo como signo de obediencia al califa, véase Ibn al-Furāt, *Tārīj*, ed. Beirt: Maktabat al-Mu#ayyad, ed. #A. Na#lā, 1970, v, p. 113; al-Maqrīzī, *al-Sulūk li-ma#rifat duwal al-mulūk*, ed. M. #A#ā, Beirut: Dār al-Kutub al-#Ilmiyya, 1997, i, 291.
- (74) Ibn al-Mi#mār, *Kitāb al-futuwwa*, pp. 70-1, 86-7.
- (75) Wolfram, *Parzival*, pp. 220 (y n° 143), 230, 231, 232, 234, 235, 239, 241, 365.
- (76) Ibn #A#ība, *Mi#raj al-tašawwuf ilā #aqā#iq al-ta#awwuf*, ed. M. Bayrūtī, Damasco: Dār al-Bayrūtī, 2004, p. 81.
- (77) *Tres textos sobre el compañerismo*, pp. 102-3.
- (78) *Tres textos sobre el compañerismo*, pp. 104-105.
- (79) Ibn #Arabī, «Risālat al-tanbihāt» en *Rasā#il Ibn #Arabī* (6), ed. Q. #Abbās, 2006, 121-148, p. 127.
- (80) Wolfram, *Parzival*, pp. 235, 371, 383 (aparece también “el heredero del Grial”, p. 169).
- (81) Wolfram, *Parzival*, pp. 210, 307 (véase también, pp. 169, 212, 213, 218, 231, 234, 245, 270, 360).
- (82) Alusión coránica: (C 24: 36).
- (83) Abū Madyan, *Dīwān Abī Madyan Šu#ayb al-Gaw#*, ed. #A. Q. Su#ūd y S. al-Qurašī, Beirut: Dār al-Kutub al-#Ilmiyya, 2011, p. 55.

- (84) Sobre el origen de la voz *Ŷām*, véase al-Tahānawī, *Kiṣāfi#ila#āt al-funūn wa-l-#ulūm*, ed. R. al-#Aŷam y #A. Da#rūy, Beirut: Maktabat Lubnān, 1996, i, p. 589; Corriente, F., *Diccionario*, p. 136. En el hadiz: «Lleva una copa de plata, con la cual busca el poder», al-Tirmi#ī, *Tafsīr sūra*, 5, 19, 20, Wensinck, *Concordance*, i, p. 404. En el Corán (12: 72) aparece #iwā# 'copa'.
- (85) Sohravardī, *L'Archange empourpré: quinze traités et récits mystiques*, Henry Corbin, Paris, Fayard, 1976, p. 423.
- (86) Sohravardī, *L'Archange empourpré*, p. 434.
- (87) Ganī, Q., *Tārīj al-ta#awwufi al-islām*, tr. #. Naš#at, El Cairo: Maktabat al-Nah#a al-Mi#riyya, 1972, p. 490 (tr. esp. J. Blascke, *Enciclopedia de las creencias*, p. 158).
- (88) Al-Rumī, Ma#nawī, tr. I. al-Dusūqī Šitā, El Cairo: Ma#ābi# al-Amiriyya, 1997, ii, p. 285, vs. 3424-3425 (tr. completa, *Mathnawi*, Madrid: Sufi, 2003).
- (89) #āfi# al-Širāzī, *Dīwān*, coment. y tr. #A. Zulayja, Damasco: al-#ay#a al-#Āmma al-Sūriyya li-l-Kitāb, 2014, pp. 15, 23, 131, 138, 163, 207, 286, 336, 368, 413, 421, 429, 444, 446, 460, 470, 477, 479, 488-89 (hay trs. parciales, sobresale *Gaceles*, tr. R. Cansinos-Asséns, Madrid: Editora Nacional, 1983).
- (90) #āfi# al-Širāzī, *Dīwān*, p. 444.
- (91) #āfi# al-Širāzī, *Dīwān*, pp. 470, 489.
- (92) #āfi# al-Širāzī, *Dīwān*, p. 479.
- (93) Ganī, Q., *Tārīj al-ta#awwuf*, pp. 778-80.
- (94) Jung, E., *La leyenda del Grial*, pp. 100-1.
- (95) Véase [ŷ/r/l] en los diccionarios acorde al orden cronológico, al-Jalīl, *Kitāb al-#ayn*, ed. M. al-Majzūmī e I. al-Samarā#ī, El Cairo: Dār al-Hilāl, s.f., vi, p. 101; al-#ā#ib ibn #Abbād, *al-Mu#i# fi al-luga*, ed. M. Āl Yāsīn, Beirut: #Ālam al-Kutub, 1994, vii, p. 80; al-Ŷawharī, *Tāy al-luga wa #i#ā# al-#arabiyya*, A. #A##ār, Beirut: Dār al-#Ilm li-l-Malayīn, 1990, iv, pp. 1654-55. El más ingente en información, Ibn Sīdah, *al-Mu#kam wa-l-mu#i# al-a##am fi al-luga*, ed. #A. Farrāy y otros, El Cairo: Ma#had al-Maj#ū#āt, 1973, vii, pp. 262-3; ---, *al-Muja##a#*, ed. Maktab al-Ta#qīq bi-Dār al-Turā#, Beirut: Dār I#yā# al-Turā# al-#Arabī, 1996, iii, pp. 195, 295, 273-4; al-Zamjārī, *Asās al-Balāga*, ed. M. #Uyūn al-Sūd, Beirut: Dār al-Kutub al-#Ilmiyya, 1998, i, p. 134; al-Rāzī, *Mujtār al-##ā#*, Beirut: Maktabat Lubnān, 1986, p. 43; Ibn Man#ūr, *Lisān al-#arab*. El Cairo: Dār al-Ma#ārif, 1981, i, pp. 603-4; al-Zubaydī, *Tāy al-#arūs*, ed. M. #i#yāzī, Kuwait: Ma#ba#at #ukūmat al-Kūwait, 1972, xxviii, [ŷ/r/l], pp. 199-201.
- (96) Corominas, L., *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Gredos, 1954, ii, pp. 208-211.
- (97) Wolfram, *Parzival*, p. 386.
- (98) Jung, E., *La leyenda del Grial*, p. 130.
- (99) Wolfram, *Parzival*, pp. 231, 383 (véase igualmente, pp. 364-5, 369).
- (100) *Tres textos sobre el compañerismo*, p. 128.
- (101) Wolfram, *Parzival*, p. 230.
- (102) Jung, E., *La leyenda del Grial*, pp. 127-32
- (103) Jung, E., *La leyenda del Grial*, p. 133.
- (104) Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-A#nām*, ed. A. Zakī, El Cairo: Dar al-Kutub al-Mi#riyya, 1995, p. 6; Al-Azraqī, *Ajbār Makka*, ed. #A. Dahīš, La Meca: Maktabat al-Asdī, 2003, i, p. 185.
- (105) Ŷāqūt, *Mu#ŷam al-buldān*, ed. F. al-Ŷindī, Beirut: Dār al-Kutub al-#Ilmiyya, 2012, v, p. 4, n° 10529.
- (106) Para los preislámicos, el culto a ciertas piedras dentro de los templos era una práctica común, véase #Alī, Ŷ., *al-Mufa##al fi tārīj al-#arab qabl al-islām*. Al-Adyān, Bagdad, 1993, vi, pp. 436-8.
- (107) Ibn Kā#īr, *Qi#a# al-anbiyā#*, ed. #A. al-Faramāwī, El Cairo: Dār al-#ibā#a wa-l-Našr al-Islāmiyya, 1997, p. 36.

- (108) Al-Azraqī, *Ajbār Makka*, i, pp. 115-6. Rizq Allāh, M., *al-Sira al-nabawiyya fī #aw# al-ma#ādir al-a#liyya. Dirāsa ta#liliyya*, Riad: Markaz al-Malik Fay#l, 1992, p. 138.
- (109) Al-Bujārī, *Riqāq* (53); Muslim, *Fa#ā#il* (37-38); al-Tirmidī, *#a#y#* (49), *Qiyāma* (15), *Yanna* (10); Ibn Māya, *Zubd* (36); Ibn #anbal, (1) 399, (2) 67, 112, 158, (3) 221, 236, 384, (4) 424, (5) 149, 250, 275, 281, 283, 390, 394, 406, Wensinck, *Concordance*, i, p. 241; vi, p. 87.
- (110) Wolfram, *Parzival*, pp. 224, 231.
- (111) Ibn Man#ūr, *Lisān al-#arab*, [s/l/m], iii, pp. 2082-3.
- (112) Al-Dirāmī, *Manāsik* (26), Wensinck, *Concordance*, i, p. 194.
- (113) Al-Bayhīqī, *al-Sunan al-kabīr*, ix, p. 532, n° 9302.
- (114) Wolfram, *Parzival*, pp. 244.
- (115) Al-Ja#īb al-bagdādī, *Tārīj madīnat al-salām*, ed. B. #Awwād Ma#rūf, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2001, vii, pp. 338-9, n° 3324; Ibn #Asākir, *Tārīj madīnat Dimašq*, ed. Mu#ibb al-#Amrāwī, Beirut: Dār al-Fikr, 1998, lii, p. 217. Otra versión: «Quien se asocia a la Piedra Negra, como si hubiera entregado a la mano del Misericordioso», Ibn Māya, *Manāsik* (32), Wensinck, *Concordance*, v, p. 222.
- (116) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, i, p. 751; ii, pp. 171, 622; iii, pp. 135, 549; iv, pp. 12, 209, 231.
- (117) Corriente, F., *Diccionario*, p. 858.
- (118) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, iii, p. 198.
- (119) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, iv, p. 238.
- (120) Corriente, F., *Diccionario*, p. 380.
- (121) Ibn #Arabī, «Kašf sirr al-wa#d wa bayān #alāmat al-wa#d» en *Rasā#il Ibn #Arabī. Šar# mu#tada# al-#ūfān wa rasā#il ujrā*, ed. Q. M. Qāsim y #. M. #U#yīl, Abū #abī: Manšūrāt al-Ma#ma# al-#aqāfi, 1998, p. 242.
- (122) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, ii, p. 5.
- (123) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, i, p. 751. Los šā#ilīes instan: «Dios no bajó a Adán sino para perfeccionarlo», Ibn #A#ā# Allāh, *La#ā#if al-minān*, El Cairo: Al-Maktaba al-Sa#īdiyya, 1972, p. 62. En un sentido más sutil, la caída era una necesidad inmanente del Misericordioso a fin de revelarse a Sí mismo, Su ser.
- (124) Ibn Hišām, *al-Sira al-nabawiyya*, i, pp. 223-4; Ibn Ka#īr, *Tafsīr*, ii, p. 89.
- (125) Wolfram, *Parzival*, p. 367 (y p 374).
- (126) Al-Bujārī, *#a#y#* (50, 57); Muslim, *#a#y#* (248, 251); Abū Dāwūd, *Manāsik* (46); al-Nisā#ī, *#a#y#* (147, 148); Ibn Māya, *Manāsik* (27); al-Dirāmī, *Manāsik* (42); al-Muwwa##a#, *#a#y#* (115); Ibn #anbal, (1) 21, 26, 34, 35, 39, 46, 51, 53, 54, Wensinck, *Concordance*, i, p. 425.
- (127) Al-Qušayrī, *al-Risāla al-qušayriyya*, ii, p. 578.
- (128) Compárense con los datos de, P. Ponsoye, *El Islam y el Grial*, pp. 62-67.
- (129) Wolfram, *Parzival*, p. 365
- (130) *Al-Mawsū#a al-fiqhiyya*, Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu#ūn al-Islāmiyya, 1984-2006, xvii, pp. 23-84.
- (131) *Diccionario de los símbolos*, «peregrinación».
- (132) Godwin, M., *El santo Grial*, p. 203.
- (133) Por género: a) compilaciones de hadiz: la desnudez, al-Bujārī, *#a#y#* (91), Muslim, *Tafsīr* (25); al-Nisā#ī, *Manāsik* (161); prohibición de desnudos, al-Bujārī, *#alā* (2, 10), *#a#y#* (67), *Yaziya* (16); *Magāzī* (66); *Tafsīr sūra* (9: 2-4); Muslim, *#a#y#* (234), Wensinck, *Concordance*, iv, pp. 47, 203; b) fuentes históricas: al-Azraqī, *Ajbār Makka*, i, pp. 261-274 (informe más completo) e

Ibn Hišām, *al-Sira*, i, pp. 228-30; c) exégesis coránica: al-#abarī, *Tafsīr*, x, pp. 137-9 (C 7: 128), y causas de revelación: al-Wā#idī, *Asbāb al-nuzūl*, ed. K. Zaglūl, Beirut: Dār al-Kutub al-#Ilmiyya, 1991, pp. 228-9, n° 221.

(134) *Al-#ums* significa igualmente rigurosos en su práctica religiosa. Por ser oriundos de La Meca, se les permite tener más privilegios que los peregrinos, Ibn Hišām, *al-Sira*, i, pp. 225-30.

(135) Al-Bujārī, *#a#y#y* (91); Muslim, *#a#y#y* (152); Ibn #anbal, (1) 301, Wensinck, *Concordance*, iv, pp. 48-9

(136) Corriente, F., *Diccionario*, p. 574.

(137) *Ajbār Makka*, i, pp. 116-17.

(138) Alusión al versículo: «Fue así para que apartáramos de él el mal y la vergüenza (deshonestidad)» (C 12: 24). Al-Qur#ubī, *al-#Yāmi# li-a#kām al-qur#ān*, xi, p. 318.

(139) *Diccionario de símbolos*, “desnudez”.

(140) Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-kabīr wa Mafātī# al-gayb*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981, xiv, p. 59.

(141) Al-Azraqī, *Ajbār Makka*, i, pp. 286-7. Fijense en los versos de #Umar ibn Rabī#a (m. 93/711), poeta árabe de la Meca, donde narra sus conquistas durante esta época: «La multitud cumple la peregrinación para pedir perdón // y a mí todos los pecados se me juntan allí», Ibn Qutayba, *#Uyūn al-ajbār*, ed. M. Qamī#a, Beirut: Dār al-Kutub al-#Ilmiyya, 1986, iv, p. 10 5.

(142) Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-A#nām*, pp. 9, 29; al-Azraqī, *Ajbār Makka*, i, pp. 149-150, 151, 189-90, 194; Ibn #abīb, *al-Mu#abbar*, ed. L. Ilse, *#aydarābād: Dā#irat al-Ma#ārif al-#U#māniyya*, 1942, p. 311.

(143) Al-Qamnī, S., *al-Us#ūra wa-l-turā#*, El Cairo: al-Markaz al-Mi#rī li-Bu#ū# al-#a#āra, 1999, p. 163.

(144) Godwin, M., *El santo Grial*, p. 200.

(145) Inválida la peregrinación sin subir al Monte #Arafa. Al-Tirmi#ī, *Tafsīr sūra* (2: 22); Abū Dāwūd, *Manāsik* (68); Ibn Mā#ya, *Manāsik* (57); al-Dirāmī, *Manāsik* (54), Wensinck, *Concordance*, i, p. 420.

(146) Véase los hadices recogidos en Wensinck, *Concordance*, vi, p. 167.

(147) Ibn #azm, *al-Ma#allī*, El Cairo: Idārat al-Ma#ba#a al-Munīriyya, vii, p. 107; *al-Mawsū#a al-fiqhiyya*, xli, p. 337; al-Bayhīqī, *al-Sunan al-kabīr*, xiv, p. 394, n° 14285; *Tafsīr al-Fajr al-Rāzī*, x, pp. 51-2.

(148) Al-Bayrūnī, *al-#ār al-bāqiya #an al-qurūn al-jāliya*, ed. E. Sachau, Leipzig, 1923, p. 334; al-Nisābūrī, *Īyāz al-bayān #an ma#ānī al-qur#ān*, ed. #A. al-#Abid, Riad: Maktabat al-Tawba, 1997, i, p. 135; Abū #ayyān al-Andalusī, *Tafsīr al-Ba#r al-mu#i#*, ed. #A. A#mad y #A. Mu#awwa#, Beirut: Dār al-Kutub al-#Ilmiyya, ed. #A. #Abd al-Maw#ūd y otros, 1993, ii, p. 92; al-Nawawī, *Tah#ib al-asmā# wa-l-lugāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-#Ilmiyya, s.f., iv, p. 56.

(149) Ibn Kā#ir, *Qi#a# al-#anbiyā#*, p. 37.

(150) Corriente, F., *Diccionario*, p. 124

(151) al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs al-mu#i#*, ed. M. N. al-#Irqsūsī, Beirut: Mu#assasat al-Risāla, 2005, p. 710.

(152) Ibn #Arabī, «Kitāb #ajā#ir al-a#lāq. Šar# tur#ūmān al-ašwāq», *Rasā#il Ibn #Arabī* (7), ed. S. A. Marwa, Beirut: Mu#assasat al-Inti#ār al-#Arabī, 2006, p. 22.

(153) Ibn #Arabī, «Tā# al-rasā#il wa minhā# al-wasā#il» en *Rasā#il Ibn #Arabī*(2), ed. S. #Abd al-Fattā#, 2002, pp. 237-40.

(154) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, i, p. 751.

(155) Ibn #Arabī, *al-Futū#āt*, i, p. 700.

(156) Ibn #Arabī, *Fu#ū# al-#ikam*, p. 220 (tr. propia).