
2021

Los Budas y el Lenguaje Corporal: El Trope Literario de la Sonrisa del Buda

David Fiordalis
Linfield University

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.linfield.edu/relsfac_pubs



Part of the [Buddhist Studies Commons](#), and the [Classical Literature and Philology Commons](#)

DigitalCommons@Linfield Citation

Fiordalis, David, "Los Budas y el Lenguaje Corporal: El Trope Literario de la Sonrisa del Buda" (2021).
Faculty Publications. Published Version. Submission 8.
https://digitalcommons.linfield.edu/relsfac_pubs/8

This Published Version is protected by copyright and/or related rights. It is brought to you for free via open access, courtesy of DigitalCommons@Linfield, with permission from the rights-holder(s). Your use of this Published Version must comply with the [Terms of Use](#) for material posted in DigitalCommons@Linfield, or with other stated terms (such as a Creative Commons license) indicated in the record and/or on the work itself. For more information, or if you have questions about permitted uses, please contact digitalcommons@linfield.edu.

LOS BUDAS Y EL LENGUAJE CORPORAL: EL TROPO LITERARIO DE LA SONRISA DEL BUDA¹

DAVID V. FIORDALIS

Resumen:

Este ensayo explora cómo retrata la literatura budista clásica la sonrisa del Buda. La sonrisa del Buda es un gesto no verbal, y para entender su significado debemos emplear un enfoque teórico que la trate como tal. La multimodalidad puede proporcionar tal enfoque. Un conjunto emergente de investigación psicológica ha argumentado que la sonrisa es un gesto humano universal conectado a un grupo limitado de estados emocionales, pero

¹ Agradezco a Oskar von Hinüber y a otros miembros del público presentes en la reunión anual de la American Oriental Society de 2013, en Portland, Oregon. Ellos escucharon la primera versión de este ensayo y me proporcionaron algunas referencias que mejorarían las versiones subsiguientes. Luis O. Gómez me brindó un valioso apoyo y alentó mis preguntas y mi acercamiento a aquella primera formulación; a él y a Natalie Gummer les agradezco invitarme a presentar una versión revisada de este ensayo en su taller “The Language of the Sūtras”, que tuvo lugar en el Mangalam Research Center for Buddhist Languages en junio de 2015. También quiero dar las gracias a los demás participantes de aquel taller, en especial a quien hizo la réplica, Ryan Overbey, por sus alentadoras observaciones; gracias también a John Strong, quien leyó una versión posterior y me ofreció amables palabras, así como sugerencias provechosas que he intentado incorporar de la mejor manera; y, finalmente, de nuevo, agradezco a Natalie Gummer por darme sus propios comentarios y sugerencias, tan lúcidos, sobre la penúltima versión. Ella me ayudó a aclarar (para mí mismo y espero que para otros) el marco teórico más amplio y los alcances de este ensayo. (Traducción de Marianela Santoveña Rodríguez.)

reconocer que las sonrisas pueden ser actos voluntarios destaca la importancia del contexto situacional. Dado que la sonrisa del Buda nos llega desde un contexto histórico y cultural ajeno a la evidencia que ha informado a la ciencia fisiológica moderna, debemos leer con atención las incongruencias y permitir que la diferencia guíe nuestro pensamiento. El ensayo argumenta que, si bien el tropo de la sonrisa del Buda sigue siendo enigmático y rico en posibles significados, aun así señala su estatus como figura de poder soberano y conocimiento sobrehumano.

Palabras clave:

Multimodalidad, literatura budista, comunicación no verbal, gestos, visualidad.

*If you smile at me, I will understand
'cause that is something everybody everywhere
does in the same language.**

Stephen Stills y Paul Kantner, "Wooden Ships".

Un milagro es, digámoslo así, un gesto que hace Dios. Como cuando un hombre se sienta tranquilamente y hace un gesto que impresiona, Dios deja que el mundo se deslice suavemente acompañando así las palabras de un santo con un acontecimiento simbólico, un gesto de la naturaleza.

Ludwig Wittgenstein, *Cultura y valor*.²

* Si me sonríes, comprenderé / porque todo el mundo en todas partes / lo hace en el mismo idioma.

² Véase Ludwig Wittgenstein (1984, 45 y 45e). Extrañamente, esta observación forma parte de un comentario más extenso, o de una serie de comentarios, que no corresponde con el alemán. En cambio, en inglés se reproduce dos veces en páginas opuestas. Por lo tanto, da la impresión de que Wittgenstein escribió originalmente el pasaje en inglés, aunque quizá la reproducción sea el resultado de un error en la impresión. Ni el editor ni el traductor

INTRODUCCIÓN

Con el advenimiento de los nuevos medios de comunicación, la multimodalidad se ha puesto en boga como un modelo para teorizar sobre formas híbridas, por ejemplo, el cine, el video, las páginas web y otras combinaciones modernas de comunicación figurativa y lingüística.³ La semiótica multimodal parte del supuesto de que la comunicación verbal no debería considerarse como si estuviera aislada de otros modos no verbales de producción de significado. Esta semiótica nos anima a considerar todas las formas disponibles de representación en el análisis de la comunicación, incluido el comportamiento gestual y figurativo, es decir, el lenguaje corporal y la producción de figuras e imágenes.

El comportamiento figurativo parece ser fundamental en nuestra capacidad para comunicarnos, siendo el gesto tan básico para nuestra sensibilidad común como nuestras declaraciones verbales y lingüísticas, si no es que más.⁴ Aun así, tal como escribió el arqueólogo y teórico de la antropología André Leroi-

mencionan el tema o explican por qué se reproduce el inglés ahí donde debería haber alemán. [Existe versión en español (Wittgenstein 1995, 158). En la traducción al español el aforismo citado aparece bajo el número 498 y no ocurre la reproducción de la que habla el autor.]

³ Para una breve introducción al concepto véase Bezemer (2015). Aún más relevantes para el interés teórico específico de esta discusión son los trabajos de Cienki y Müller (2008, 462-82), y de Forceville (2008, 483-501). Varios de los artículos contenidos en Forceville y Urios-Aparisi (2009), también son pertinentes. La década pasada ha sido testiga de un crecimiento todavía mayor de la literatura sobre multimodalidad y su aplicación en diversas disciplinas académicas.

⁴ En un inicio pensé en escribir “nuestra humanidad común”, pero luego me vino la idea de que deberíamos compartir con otros animales la capacidad de usar el lenguaje corporal y de producir declaraciones vocales no lingüísticas, aunque sí significativas.

Gourhan en su obra de 1964, *Le geste et la parole* (1993, 363): “El comportamiento figurativo es inseparable del lenguaje: emana de la misma aptitud del hombre para reflejar la realidad en unos símbolos verbales, gestuales o materializados en figuras”.⁵ Pese a que existe una tradición de larga data que consiste en estudiar la conexión entre texto e imágenes en la historia del arte del budismo, es posible afirmar que el campo de los estudios budistas ha puesto un mayor énfasis en los modos verbales y auditivos de comunicación, en el decir y el escuchar, al momento de discutir la posición del lenguaje en el discurso budista; no obstante, más recientemente algunos estudiosos han puesto mayor atención a las dimensiones visuales y materiales.⁶ Leroi-Gourhan y otros nos recuerdan no sólo que esos modos de comunicación

⁵ Me gustaría aprovechar esta oportunidad para honrar la memoria de Luis O. Gómez, mi asesor, maestro y amigo, quien me refirió por primera vez a la obra de Leroi-Gourhan en relación con este ensayo. Podría parecer una cosa nimia, pero en realidad es una muestra de la increíble amplitud de su conocimiento. Siempre aprendí algo de nuestras conversaciones. Dicho esto, si bien concuerdo con Leroi-Gourhan en que la comunicación verbal y la no verbal comparten una base cognitiva común, no estoy seguro de que su función básica sea “reflejar la realidad”. [Existe versión en español (Leroi-Gourhan 1971, 351).]

⁶ Rotman (2009). De un poco antes es la obra de Kinnard (1999) y los ensayos de Brown y otros estudiosos (Davis 1998). En el contexto más amplio del Sur de Asia, véase Davis (1997). Más recientemente, en agosto de 2017, un congreso sobre las narrativas budistas de vidas pasadas, organizado por Jason Neelis en el Royal Ontario Museum, en Toronto, mostró las nuevas aproximaciones de los estudios budistas a la confluencia entre narrativa, imagen, objeto, arquitectura, espacio y práctica ritual. También tiene gran pertinencia para la presente discusión McMahan (2002). Aun cuando no me convencen varios de sus argumentos principales —por ejemplo, el de un desplazamiento histórico de lo oral y auditivo a lo visual en la literatura budista, el de la relevancia de la escritura en este ostensivo desplazamiento y el de la concomitancia de la devaluación del lenguaje y la precedencia de la visión—, la perspectiva de McMahan sobre el tema de la visualidad y la metáfora visual en los textos budistas es importante, y me parece que reclama un enfoque multimodal.

son inseparables, sino también que están íntimamente conectados en cuanto herramientas y productos de una imaginación creativa común.⁷

Este ensayo indaga sobre la presentación literaria de un gesto particular, uno de los gestos humanos más difundidos y básicos: la sonrisa. El centro de atención más específico es la sonrisa del Buda, tal como aparece representada en la literatura y la cultura visual budistas clásicas: ¿qué significa la sonrisa del Buda en esas representaciones literarias y visuales? ¿Qué pretendía significar (en el Buda de la historia, de la piedra o de la pintura; o bien, según los budistas que componían y creaban dichas representaciones; o para aquellos budistas de tiempos antiguos y modernos que intentaron comprender tales representaciones, y para todos los demás que las interpretan ahora, incluidos nosotros mismos)? ¿Qué relación establecen los textos budistas entre los modos visuales y los modos verbales de significación en lo que toca a la sonrisa? Sin duda, es posible un acercamiento puramente cultural a estas preguntas, pero también existe una voluminosa literatura en la psicología y en la ciencia fisiológica modernas dedicada al estudio de las expresiones faciales, incluida la sonrisa, que se remonta a Darwin y Duchenne.⁸ Más recientemente, el psicólogo Paul Ekman ha contribuido de manera importante a la taxonomía de las expresiones faciales y ha estudiado los vínculos entre expresión facial y emoción.⁹ ¿Qué tanto de esta

⁷ Sobre esta última conexión, véase también Shulman (2012), así como Calvino (1993, 81-99). [Existe versión en español: (2012, 95-113).]

⁸ Véase LaFrance (2011). LaFrance retoma gran parte de la investigación científica moderna y la vuelve accesible para un público general.

⁹ Es posible acceder a la obra de Paul Ekman a través de diversos caminos, tanto populares como eruditos, pero aquí presento algunas referencias a sus trabajos que tocan directamente temas de relevancia para la presente discusión: Ekman, Friesen y Ellsworth (1972); Ekman y Friesen (1975; 1978; 1982, 238-52); Ekman, Friesen y O'Sullivan (1988, 414-20);

literatura científica puede ayudarnos, si es el caso, a comprender la sonrisa del Buda, un tropo figurativo de un tiempo y un lugar muy diferentes? La cultura moderna estadounidense, al menos, imbuje a la persona sonriente en un halo virtual de cualidades positivas, y puede que haya evidencia científica que respalde la asociación entre sonreír y sentir alegría, pero a la vez todo el mundo tiende a ver en una sonrisa aquello que desea o necesita ver. Reconocer que tenemos el impulso de interpretar las expresiones corporales y sus representaciones lingüísticas en términos de nuestras suposiciones básicas o de nuestras propias expectativas según ciertas normas culturales debería tornarnos cuidadosos al momento de considerar tropos figurativos comunes como la sonrisa desde una perspectiva transcultural.¹⁰ La ciencia puede brindarnos una manera de pensar críticamente sobre nuestras normas culturales, pero una forma particular de lectura atenta y una práctica interpretativa transcultural también pueden ayudarnos a reconsiderar nuestras normas y expectativas.

La sonrisa podrá ser una expresión humana universal, pero sus significados se determinan necesariamente y en gran medida de manera social, cultural e histórica. De ahí que uno se sienta impulsado a situar las preguntas más generales que suscitan las representaciones literarias y visuales de la sonrisa del Buda, ante todo, dentro de la consideración del material histórico, incluidos el arte y la literatura budista y no budista, la épica, la poesía y la teoría estética indias, así como los numerosos testimonios no verbales, es decir, las imágenes y figuras en sí mismas, tomando en cuenta los contextos tanto sociales como

Ekman (1989, 143-64); Ekman, Davidson y Friesen (1990, 342-53); Ekman (1994, 268-87).

¹⁰ Véase Smith, sobre la morfología como un método de comparación superior a la fenomenología (2004, 9, 64) y su concepto de rectificación (197, 346).

espaciales (o arquitectónicos) en los que las personas pueden encontrarlas. En este ensayo no puedo sino indicar preliminarmente algunos de estos contextos más amplios, al tiempo que centro mi atención sobre las figuraciones o configuraciones literarias específicas de la sonrisa del Buda.

Incluso en lo que toca a la literatura budista clásica, resulta necesario considerar muchos géneros distintos. La sonrisa del Buda se encuentra con frecuencia en toda una variedad de géneros, desde la literatura de los *sūtras* y *āgamas* hasta los materiales del *vinaya* y los *avadānas*, pasando por los comentarios y la literatura de los *sūtras* del *mahāyāna*. Estos textos se han preservado en varias lenguas clásicas como el pali, el sánscrito, el tibetano, el chino, entre otras.¹¹ Los comentarios y los materiales sistemáticos (como el *abhidharma*) proporcionan otro nivel de interpretación originaria, mientras que las narrativas —en particular los *avadānas*— pueden ayudarnos a rastrear una aparente línea de desarrollo, o al menos algún tipo de trayectoria conceptual, en la figuración de la sonrisa del Buda, que va de los *sūtras* y *āgamas* más difundidos a la literatura de los *sūtras* del *mahāyāna*. A partir de la limitada selección de textos budistas y no budistas que se estudian aquí, pueden revelarse los contornos generales de esta trayectoria. Si bien el ensayo no abordará directamente las representaciones visuales, debido sobre todo a consideraciones de extensión y temática, es importante reconocer que las representaciones literarias son en sí mismas sumamente visuales. Estamos tratando primordialmente con representaciones que tienen una dimensión visual irreductible, ya que la sonrisa es por sí misma una forma de acción no verbal o corporal, en efecto, un gesto. Así, un acercamiento teórico fun-

¹¹ Una búsqueda preliminar del canon budista chino realizada por un colega reveló cerca de 170 textos diferentes, aunque algunos de ellos podrían estar duplicados.

dado en consideraciones de comportamiento figurativo y multimodalidad nos puede ayudar a tener en mente que estas representaciones literarias permanecen siempre vinculadas a contextos socioculturales de significación más amplios.

Las formas más elaboradas de la representación narrativa clásica de la sonrisa del Buda, como las que se encuentran en los *avadānas* y los *sūtras* del *mahāyāna*, se intersectan además con un tropo visual común que constituye otra dimensión casi universal de la experiencia humana: la presencia de la luz. Tal como el volumen editado bajo ese mismo título por Matthew Kapstein (2004a) lo deja claro, la imaginería de la luz está ampliamente diseminada en el arte y la literatura religiosos del mundo.¹² Más específicamente en nuestra cultura, muchos de nosotros hemos escuchado metáforas que vinculan la sonrisa a la imaginería de la luz en expresiones tales como tener una sonrisa radiante, unos ojos brillantes o una presencia luminosa.¹³ En el retrato literario de la sonrisa del Buda, empero, se dice que los rayos de luz que emanan de su sonrisa son, de hecho, multicolores, lo cual da pie a la misma serie de preguntas que formulamos sobre la sonrisa en general: ¿cómo interpretamos esta sonrisa radiante, esta aparente maravilla? ¿Qué quiere decir? Esta metáfora visual más compleja provoca las mismas preguntas acerca de la universa-

¹² Para una obra anterior que estudia principalmente un contexto cristiano temprano —específicamente Agustín—, véase Chidester (1992). Chidester estudia la imaginería de la luz al tiempo que explora la relación entre los modos verbales y visuales de percepción y significación.

¹³ Después de leer a LaFrance en *Lip Service* me asombró cuán a menudo la metáfora de la sonrisa radiante surgía tanto en su propio discurso como en sus citas. Considérese, por ejemplo, la cita de *Far from the Maddening Crowd*, de Thomas Hardy, en la página 4 y la cita de Walter Sisula sobre Nelson Mandela en la página 128. Uno se pregunta, tras reflexionar un poco, si esta asociación entre la sonrisa y la luminosidad tiene algo que ver con las características ópticas de los dientes humanos, que (a menudo) tienen una marcada cualidad reflectante.

lidad o, cuando menos, acerca de su amplia distribución, que abarca distintas culturas y distintos tiempos. Interpretar los significados detrás de la sonrisa luminosa del Buda requiere, entonces, un cuidado en el enfoque, una atención a las posibles diferencias históricas encubiertas bajo similitudes aparentes, ya que de otra forma bien podríamos pasar por alto o confundir estratos de significación detrás de la sonrisa del Buda.

De cualquier manera, en este ensayo sostengo que estar al tanto de los estudios psicológicos y antropológicos modernos sobre gestos corporales no verbales como la sonrisa, adecuadamente situados en su propio contexto histórico y cultural, puede fortalecer en cierta medida nuestra caja de herramientas interpretativas e influir sobre el tipo de preguntas que le planteamos a las representaciones textuales y visuales específicas que están bajo análisis. Por ejemplo, los psicólogos han trazado una distinción entre la sonrisa espontánea y la sonrisa volitiva.¹⁴ La primera suele considerarse como una expresión de emoción positiva del tipo del júbilo o la alegría. Se asocia con ideas de transparencia, autenticidad y honradez. Los psicólogos hacen aún otra distinción entre la sonrisa genuina y la social. La sonrisa genuina incluye la contracción del músculo cigomático mayor para levantar los extremos de la boca, así como del *obicularis oculi*, que pliega la piel alrededor de los ojos. El primero resulta fácil de contraer deliberadamente, mientras que los músculos alrededor de los ojos son menos voluntarios. El secreto suele estar en los ojos. Aun así, la sonrisa es altamente sensible al contexto, e incluso si una sonrisa espontánea es evidente, en el

¹⁴ LaFrance (2011), sobre todo los capítulos 1 y 2, así como algunas de las publicaciones de Paul Ekman enlistadas en la nota 9. En una etapa avanzada de la edición del presente ensayo, también me resultó enriquecedora la lectura de ciertos pasajes del libro de texto de Leathers y Eaves (2008) para estudiantes de licenciatura. Muchas gracias a Jackson Miller, del Linfield College, por presentarme esta obra.

momento equivocado puede generar dudas o respuestas negativas por parte de un público. La sonrisa volitiva o deliberada es más enigmática, quizá porque no está necesariamente ligada a una emoción específica. Esta sonrisa podría reflejar un intento por ocultar pensamientos o emociones subyacentes detrás de una fachada de positividad. Por esta razón, la sonrisa deliberada también acarrea asociaciones con el artificio y la habilidad social. Ambos tipos de sonrisas son actos comunicativos; ambos significan; ambos son simbólicos; y, tal como el lenguaje, ambos envían un mensaje que requiere interpretación, pero ¿cuál de ellos será la sonrisa del Buda, el volitivo o el espontáneo? Plantear esta pregunta a los textos sirve cuando menos para subrayar la naturaleza necesariamente interpretada de todo lenguaje figurado, incluido del lenguaje corporal. Así como todo el mundo debe interpretar de alguna manera una sonrisa en la vida cotidiana con base en cierta conciencia del contexto social y la experiencia humana corporizada, las representaciones literarias de la sonrisa, incluso (o especialmente) las representaciones de algunas sonrisas mostradas por una figura tan inescrutable como es el Buda, también requieren algún tipo de explicación.

Sin duda, la sonrisa del Buda puede reconocerse como una de las imágenes más evocadoras de todo el arte y la literatura budistas, pero también se encuentra entre las más enigmáticas. Una búsqueda somera arroja un sinfín de interpretaciones modernas; típicamente escuchamos que la sonrisa del Buda es una sonrisa de bondad, compasión, paz, compostura, felicidad verdadera, ecuanimidad, buen humor o sabiduría.¹⁵ En este contexto,

¹⁵ Los siguientes ejemplos bastarían para comenzar: Shen Shi'an (2015), Olendzki (2019), Stein (1999) y Baas (2005). De los dos últimos, el primero es una colección de caricaturas budistas modernas escasamente conectada con la sonrisa tradicional del Buda. El segundo es un estudio de la supuesta influencia del budismo sobre los artistas occidentales del periodo moderno y prácticamente no guarda relación con la sonrisa tradicional del Buda, excepto

los intérpretes occidentales modernos también se han referido a Budai o Hotei, el llamado “buda risueño” de la tradición budista china, quien según se dice es una emanación del futuro buda, Maitreya; también han apuntado al *Sermón de la Flor*, de la tradición zen, en el que se dice que el Buda sostiene una flor y Mahākāśyapa sonríe; han mostrado imágenes de reyes y budas de Gandhara, Mathura, Camboya, China y Japón; algunos incluso han conectado la sonrisa del Buda con la *risus sardonicus*, ¡la sonrisa de los muertos!¹⁶

Al señalar la conexión (o la falta de conexión) entre las representaciones textuales y visuales de la sonrisa en las tradiciones del Sur de Asia, Donald Lopez señala: “muchos textos reportan que el Buda sonreía en ciertas ocasiones, pero al parecer se trataba de una sonrisa con labios apretados, esa sonrisa sutil y enigmática que vemos en tantas estatuas y pinturas”. Y continúa: “llama la atención que rara vez veamos al Buda sonreír de manera amplia, es decir, de forma tal que se puedan ver sus dientes perfectos, cuarenta dientes, dientes que son uniformes, sin espacios entre ellos, muy blancos”. Lopez afirma enseguida que “existe una razón importante para ello”, e indica que los textos budistas tradicionales retratan al Buda de una manera distinta a la que se utiliza para representarlo en las fuentes modernas (2012, 42-3). Lopez resume entonces el tropo estándar de los rayos de luz multicolor que emanan de la sonrisa del Buda y

por un epígrafe que hace referencia al *Sermón de la Flor* y un prólogo de Robert Thurman, quien discute la sonrisa radiante del Buda, tal como se encuentra en el *Asokāvadāna*, una obra estudiada y traducida por John Strong.

¹⁶ Véase, por ejemplo, Hyers (1989), Fingesten (1968, 176-83), Anónimo (1973) y Trumble (2004, 107-14). Sobre la discusión especializada en torno a la sonrisa (y la risa) de los budas, véase también Clasquin (2001, 97-116) y Pohl (2010, 97-111). Este último trabajo se concentra en los materiales de Asia del Este e incluye numerosas imágenes a color.

que iluminan el cosmos entero, tal como es posible hallarlo en la literatura budista clásica.¹⁷

Sin embargo, Lopez y otros estudiosos que han abordado el tema de la sonrisa del Buda dejan muchas preguntas sin respuesta.¹⁸ Por ejemplo, ¿cómo suelen representar los textos budistas la sonrisa del Buda? ¿Siempre emite luz? Si en verdad el Buda nunca sonríe ampliamente, ni muestra sus dientes, entonces, ¿por qué no lo hace? ¿Qué expectativas socioculturales confirma o disputa la sonrisa del Buda? ¿Cuál es la conexión entre la sonrisa maravillosa y luminosa, que en efecto es bastante común en la literatura budista, y la sonrisa sutil y enigmática que encontramos en todo el arte budista? ¿Qué significa la sonrisa para quienes la presencian en la narrativa? ¿Cómo deberíamos interpretar este significado dentro de la tradición? ¿Cómo interpretaron su significado los monjes y estudiosos budistas que escribieron los comentarios tradicionales? En este ensayo argumentaré que, si bien la sonrisa del Buda sigue siendo sin duda enigmática y rica en significados potenciales, en términos históricos, en la literatura budista india clásica se convirtió en un emplazamiento para la representación del Buda como una figura de poder soberano y conocimientos sobrehumanos, una figuración literaria apoyada hasta cierto punto por las lecturas tradicionales, pero que desafía y a la vez escapa en gran medida a la lectura de los intérpretes modernos. Quizá esto se deba a que

¹⁷ Véase también Lopez (2005, 28). Aquí, Lopez menciona brevemente la sonrisa del Buda en el contexto de la discusión del *uṣṇīṣa*. Para un ejemplo en el que la sonrisa luminosa del Buda ocupa la mayor parte de la narrativa, véase mi traducción de un relato corto del *Avadānaśataka*, que aparece como apéndice a la versión inglesa del presente ensayo (Fiordalis 2021).

¹⁸ Por ejemplo, la descripción literaria de la sonrisa del Buda también ha sido abordada previamente por Paul Mus, John Strong, Robert Thurman y algunos otros. La referencia a Thurman puede encontrarse en la nota 15; sobre las obras más relevantes de Paul Mus y John Strong, véase más adelante.

no es una sonrisa “normal”, y aun así su carácter “maravilloso” o “extraordinario” emerge en verdad una vez que comenzamos a reconocer que ocurre dentro de un contexto más amplio en el que ciertas normas y expectativas socioculturales (sobre el lenguaje, la comunicación no verbal, el comportamiento figurativo, la sonrisa, el Buda, el género, el estatus social, la autoridad, etcétera) ya están en operación.

EL BUDA SONRIENTE, EL ARHAT SONRIENTE
Y EL BEBÉ RISUEÑO QUE ES EL BUDA POR VENIR

Comenzaré por el retrato que se hace de la sonrisa del Buda y de su eminente discípulo, Maudgalyāyana, en ciertos pasajes de la literatura canónica budista preservada en pali y en sánscrito. En estos pasajes, la sonrisa no parece estar conectada en principio con la imaginería de la luz. Por otra parte, la imaginería de la luz puede encontrarse separada de cualquier referencia a la sonrisa, tal como sucede en el *Acchariyabbhutadhamma-sutta* y textos paralelos, en los que se dice que una gran luz acompaña la concepción y el nacimiento del Buda.¹⁹ No obstante, estos pasajes nos ayudan a asentar las condiciones y contextos básicos para la sonrisa y para la aparición de la luz en la literatura budista; en ellos se encuentran varios temas clave recurrentes, bien que con mayor o menor énfasis, cuando estos elementos visuales y narrativos se hallan en combinación.

¹⁹ MN 3.118-124; para una traducción, véase Bhikkhu Nāṇamoli y Bhikkhu Bodhi (1995, 979-84). Sobre los paralelos y los análisis, véase Anālayo (2011, vol. 2, 702-11). De aquí en adelante, los textos en pali se citan según el volumen y el número de página de las ediciones de la Pali Text Society, utilizando las abreviaturas de los títulos del *Critical Pāli Dictionary*, no obstante, el texto de las citas ha sido extraído de la edición electrónica de Chaṭṭhasaṅgāyana.

En varios pasajes de los *suttas* en pali, así como en pasajes paralelos de los *āgamas* chinos y otras piezas de literatura canónica, el Buda sonríe —o en ocasiones su gran discípulo y “venerable” compañero budista, el arhat Maudgalyāyana, sonríe— y ambos lo hacen sin emitir ningún rayo de luz de sus bocas.²⁰ Más específicamente, el Buda sonríe dos veces en el *Majjhima-nikāya*, una vez en el *Ānguttara-nikāya* y una vez en el *Samyutta-nikāya*. Maudgalyāyana también sonríe una vez en el *Samyutta-nikāya*. Estos pasajes son en gran medida paralelos el uno al otro en la manera en que introducen la sonrisa. Por ejemplo, el *Ghaṭikāra-sutta* dice:

Entonces, en un punto particular junto al camino principal, el Bienaventurado sonrió. Ānanda pensó, “¿Cuál es la razón, cuál es la causa de la sonrisa del Bienaventurado? No es sin razón que los *tathāgatas* sonrían”. Así que acomodó su túnica por encima del hombro, extendió sus manos hacia el Bienaventurado, las palmas juntas en señal de respeto, y le preguntó, “Venerable señor, ¿cuál es la razón, cuál es la causa de la sonrisa del Bienaventurado? Los *tathāgatas* no sonrían sin una razón.”²¹

²⁰ MN 2.45, 74; AN 3.214; SN 1.24; para una traducción de este último, véase Bhikkhu Bodhi (2000, 113), donde también puede revisarse el comentario pali (nota 78, 368). Mogallāna sonríe en SN 2.254; para la traducción véase Bodhi (2000, 700-01), donde también puede revisarse el comentario pali (nota 344, 815). Véase también Vin 3.105 sobre la sonrisa de Mogallāna, así como Vin 4.159; Th 1, 630; y Senart (1882, 317). Para algunos textos chinos paralelos a los textos citados, véase Anālayo (2011, vol. 1, 441 y 466).

²¹ MN 2.45: *Atha kho bhagavā maggā okkamma aññatarasmim padese sitaṃ pātvākāsi. Atha kho āyasmato ānandassa etadahosi, “ko nu kho hetu, ko paccaya bhagavato sitassa pātukammāya? Na akāraṇena (akāraṇe) tathāgatā sitaṃ pātukaronī” ti. Atha kho āyasmā ānando ekamsaṃ cīvaraṃ (uttarāsaṅga) katvā yena bhagavā tenañjaliṃ pañāmetvā bhagavantam etadavoca, “ko nu kho, bhante,*

El discurso no ofrece grandes indicaciones sobre si la sonrisa del Buda es espontánea o voluntaria. Nos dice, eso sí, que las sonrisas tienen causas, y esto sugiere intención, lo cual tendría sentido a la luz de la postura teórica budista estándar, según la cual las intenciones preceden y condicionan las acciones, tanto las verbales como las físicas. Sin embargo, no sabemos si el texto concibe siquiera una distinción entre la intencionalidad y la espontaneidad en lo que toca a la sonrisa. El *sutta* tampoco describe con detalle esa sonrisa. El público se queda con más preguntas que respuestas, de manera que Ānanda refleja hábilmente nuestras dudas cuando responde que sólo el Buda mismo es capaz de explicar la razón detrás de su gesto.

En estos discursos, la sonrisa se muestra como una respuesta gestual a situaciones particulares asociadas con lugares o contextos interpersonales particulares. El Buda sonríe en respuesta a lo que han hecho personas particulares en un lugar particular en el pasado, o bien, sonríe por algo que los seres vivos hacen en su presencia, en el presente. Maudgalyāyana sonríe ante algo que ve, pero que sólo se revela en la presencia del Buda. En el *Samyutta-nikāya*, la sonrisa del Buda salvaguarda de manera aún más clara su autoridad cuando una multitud de divinidades resueltas a señalar sus defectos llegan a desafiar su integridad y honradez.²² Cuando el Buda contesta a su provocación, las divinidades le piden perdón y el Buda responde con una sonrisa, lo cual vuelve a enfurecerlas. Éste parece un ejemplo clásico de una sonrisa considerada peyorativamente como una señal de insolencia. ¿Por qué sonríe aquí el Buda? Suponiendo que lo hace intencionalmente, ¿qué pretende con ello? No formulo estas preguntas en relación con, o en busca de un

hetu, ko paccayo bhagavato sitassa pātukammāya? Na akāraṇena tathāgatā sitaṃ pātukarontī” ti.

²² Éstas son las llamadas deidades *ujjhānasaññika*.

Buda presuntamente “histórico” detrás de los textos, antes bien, señalo la manera en que la representación literaria de la sonrisa como acto o gesto no verbal y corpóreo suscita preguntas sobre la intencionalidad y el significado.

Preguntas similares surgen en el caso de la sonrisa de Maudgalyāyana, ya que éste sonríe al presenciar una serie de imágenes pavorosas, incluido el esqueleto de un espíritu famélico que aparece flotando frente a él. Mientras el espíritu flota ahí, en un grito de dolor, los buitres, los cuervos y otras aves rapaces se lanzan en picada sobre su cuerpo, clavando sus picos entre las costillas y destazándolo. Se trata de una escena pavorosa, así que con toda razón podríamos preguntar, tal como lo hace el comentario pali, ¿por qué Maudgalyāyana sonríe ante tal escena? ¿Qué está pensando o sintiendo? ¿Qué busca transmitir? Éstas son preguntas de interpretación que aparentemente todo lector o escucha del pasaje debería tratar de responder —esto es, a menos que la sonrisa se deje simplemente en el terreno de lo inescrutable— y en cierta medida la literatura del comentario budista toca también estas cuestiones.

Inclusive los propios *suttas* parecen considerar tales preguntas, aunque quizá de una manera menos directa. En las tres instancias en que el Buda sonríe en el *Majjhima-nikāya* y el *Aṅguttara-nikāya* se introducen *jātakas*, y la sonrisa del Buda se convierte en una ocasión para que él cuente estas historias del pasado. Los episodios pueden compararse con muchos de los pasajes en los que el Buda sonríe en la literatura budista de los *avadānas*. Los comentarios pali intentan formalizar entonces la intención o el estado mental que deriva en la sonrisa.²³ Sobre el

²³ En lo que parece ser un impulso similar, la tradición del *abhidhamma* pali también intenta formalizar su estado mental incluyendo los términos *hasita*, “sonreír”, o *hasituppāda*, “el afloramiento de la sonrisa”, en una lista de estados mentales. Para saber más sobre esto, véase el *Abhidhammatthasaṅgaha*, cuya referencia aparece en la nota 34.

Ghaṭṭikāra-sutta, por ejemplo, el comentarista nos informa que el Buda contempló un punto específico de la tierra y se dio cuenta de que él había sido un monje llamado Jotipāla durante la ordenación del Buda Kāśyapa. Aparentemente, este pensamiento sobre el pasado constituye el motivo de la sonrisa, pero ¿sonríe porque se siente alegre, tal como sugieren por momentos los comentarios pali,²⁴ o porque tiene la intención de contar historias del pasado, tal como sugieren también los comentarios pali,²⁵ o quizá por una combinación de ambas razones?

Desde el punto de vista de un lector contemporáneo que observa cómo habrían tratado de interpretar los budistas tradicionales el acto de sonreír del Buda, preguntas y explicaciones como las anteriores parecen perfectamente plausibles, incluso de sentido común, pero lo que quizá resulta más interesante notar aquí es la manera en que los comentaristas, al proporcionar tales explicaciones, apelan a contextos específicos e incluso

²⁴ Ps 3.279 *Imasmiṃ pana ṭhāne kiriyāhetukamanoviññāṇadhātusomanasasahagatacittaṃ bhagavato haṭṭhapahaṭṭhākāramattaṃ hasitaṃ uppādesi*. Traducción: “En este caso, el Bienaventurado esbozó una sonrisa que es un estado mental acompañado de júbilo, [el cual surge dentro de] la esfera de conocimiento mental y no tiene raíces en una causa [de manera que] no es más que un signo de júbilo y alegría”.

²⁵ Ps 3.309: *Sitaṃ pātvākāsīti sāyanhasamaye vihāracārikaṃ caramāno ramaṇīyaṃ bhūmibhāgaṃ disvā — “vasitapubbaṃ nu kho me imasmiṃ okāse” ti āvajjanto — “pubbe ahaṃ maghadevo nāma rājā hutvā imaṃ ambavanaṃ ropesiṃ, ettheva pabbajitvā cattāro brahmavihāre bhāvetvā brahmaloke nibbattiṃ. Taṃ kho panetaṃ kāraṇaṃ bhikkhusaṅghassa apākaṭaṃ, pākaṭaṃ karissāmī” ti aggaggadante dassento sitaṃ pātu akāsi*. Traducción: “Mostró una sonrisa, es decir, por la tarde, mientras caminaba hacia el monasterio, vio un punto particular de la tierra que le encantó, y reflexionó: ‘en una vida pasada aparecí en este lugar. Previamente fui un rey llamado Maghadevo, y honré con mi presencia este huerto de mangos. Luego renuncié al mundo, cultivé los cuatro estados celestiales y renací en el mundo de Brahmā. Ahora bien, esta hazaña no es manifiesta ante la comunidad de los monjes. Así es que la haré manifiesta’. Y con ello sonrió, mostrando el borde de sus dientes”.

a estados emocionales específicos —a falta de un mejor término— para explicar las razones detrás de la sonrisa. En otras palabras, queda claro que los comentaristas tratan al Buda o al *arhat* sonriente como un agente con “intencionalidad”, que actúa en algo parecido a un contexto performativo del “mundo real”. Se le interpreta, pues, como un agente que desempeña una acción corporal y no verbal, una acción que aún es posible comprender de alguna manera como tal y que, por ende, pide una explicación o interpretación que los comentaristas mismos intentan proporcionar. Esto no significa que el Buda sea tratado como una figura “histórica”, sino que entra al mundo de significados del público, al mundo construido por la narrativa, como una figura “de la vida real”, y que sus acciones, específicamente sus gestos no verbales en este caso, también requieren algo de “nosotros” en cuanto público, intérpretes o lectores. De esta manera, nos encontramos en un terreno hermenéutico similar al de los comentaristas tradicionales, aun cuando formulemos la pregunta ligeramente distinta de cómo funciona en la literatura budista la sonrisa en cuanto tropo literario.

Al respecto, los comentaristas también señalan otro estrato de significación, un tanto diferente, que se conecta con las otras dos instancias del *Samyutta-nikāya* en las que el Buda y Maudgalyāyana sonríen. Podríamos llamarle a esto una explicación “simbólica” (con un guiño al epígrafe de Wittgenstein), aunque no se trata de algo que difiera fundamentalmente en su naturaleza de otras explicaciones “socioculturales” consideradas hasta el momento, al menos en cuanto que la sonrisa se mantiene como una acción corporal no verbal que requiere algún tipo de interpretación o explicación para fijar su significado. En todos estos episodios, la sonrisa sirve para indicar el poder, el conocimiento, la autoridad y la honradez del Buda. Esta interpretación es evidente en la historia de las divinidades que visitan al Buda con la intención de hallarle defectos, y respecto de la cual el

comentario pali plantea el tema explícitamente, en contraste con la interpretación a todas luces ordinaria de la sonrisa como signo de alegría.

“Mostró una sonrisa” quiere decir que reveló el borde de sus dientes y presentó un signo de alegría. ¿Por qué? Aquellas divinidades no solicitaron su perdón de acuerdo con su naturaleza, en cambio, actuaron como si no hubiese diferencia entre la gente común y el *Tathāgata*, la persona suprema del mundo, incluidas sus divinidades. Así que el Bienaventurado pensó: “cuando surja la discusión al respecto, exhibiré el poder de un buda y después los perdonaré”. Dicho eso, mostró una sonrisa.²⁶

Aquí, el comentario pregunta por qué el Buda se sentiría alegre frente al comportamiento de las divinidades que pretenden señalar sus defectos, y el comentarista describe al Buda como si éste tratara de establecer su poder y estatus en cuanto Ser Supremo del universo. Además, el contenido del diálogo en el *sutta* parece apoyar esta interpretación, ya que caracteriza al Buda como alguien sin defectos, que practica lo que predica y viceversa, haciendo aún más ejemplar su autoridad.

El episodio en el que Maudgalyāyana sonríe también hace énfasis en la honradez y el poder del Buda. Maudgalyāyana sonríe ante una escena pavorosa de sufrimiento, pero la escena permanece imperceptible para su acompañante, dado que él no ha alcanzado el poder sobrehumano suficiente como para verla. El comentario, de nuevo, propone una pregunta interesante sobre las acciones e intenciones de Maudgalyāyana:

²⁶ Spk 1.65-66: *Sitaṃ pātvākāsīti aggadante dassento pahaṭṭhākāraṃ dassesi. Kasmā? Tā kira devatā na sabhāvena khamāpentī, lokiyamahājanaṅca sadevake loke aggapuggalaṃ tathāgataṅca ekasadiṣaṃ karonti. Atha bhagavā “parato kathāya uppanāya buddhabalaṃ dīpetvā pacchā khamissāmi” ti sitaṃ pātvākāsi.* Para una traducción alternativa de este pasaje, véase Bodhi (2000, 368).

Ver la existencia de un ser como ése debería generar sentimientos de compasión. Entonces, ¿por qué sonríe el Venerable? Lo hace porque trae a la mente su propio logro y también la obtención del conocimiento por parte del Buda. Al ver esto, el Venerable trae a la mente su propio logro, y piensa: “estoy libre de tal existencia...” y “¡miren la obtención del conocimiento por parte del Bienaventurado Buda! Él enseña el Dharma diciendo, ‘no deberían considerar, monjes, que es imposible conocer el fruto de esta acción’. Los budas enseñan el Dharma de acuerdo con la percepción directa que de él tienen, habiendo penetrado por completo en el reino del Dharma de los budas”. De esta manera, al traer a su mente la obtención del conocimiento por parte del Buda, desplegó una sonrisa.²⁷

Vale la pena destacar varios puntos. En primer lugar, resulta interesante que el comentarista no asocie directamente la sonrisa con sentimientos de compasión. En lugar de ello, la sonrisa apunta de nuevo hacia el logro de la liberación, tanto la de Maudgalyāyana como la del Buda, y hacia el poder y el conocimiento que lo acompañan. En el discurso mismo, Maudgalyāyana explica su sonrisa como una respuesta a la visión de la escena paavorosa, pero el comentario explica la intención detrás de la sonrisa como una forma de llamar la atención hacia el poder, la autoridad y la honradez del Buda. Y es que Maudgalyāyana sólo describe la escena en presencia del Buda, y éste le responde señalando que él también ve tales escenas, pero no habla de ellas.

²⁷ Spk 2.216: *Evarūpaṃ pana attabhāvaṃ disvā kāruṇṇe kattabbe kasmā sitaṃ pātvākāsīti? Attano ca buddhañāṇassa ca sampattiṃ samanussaraṇato. Tañhi disvā thero “adiṭṭhasaccena nāma puggalena paṭilabhitabbā evarūpā attabhāvā mutto ahaṃ, lābhā vata me, suladdhaṃ vata me” ti attano ca sampattiṃ anussarivā — “aho buddhassa bhagavato ñāṇasampatti, ‘yo kammavipāko, bhikkhave, acinteyyo na cintetabbo’ ti desesi, paccakkhaṃ vata katvā buddhā desenti, suppaṭividdhā buddhānaṃ dhammadhātū” ti evaṃ buddhañāṇasampattiṃca anussarivā sitaṃ pātvākāsīti.* Para una paráfrasis de este pasaje, véase Bodhi (2000, 815).

Así, el episodio funciona para corroborar el conocimiento y la visión del propio Buda. De manera similar, en las tres historias de vidas pasadas, la sonrisa ofrece una vía indirecta para que el Buda despliegue su extraordinaria habilidad para recordar sus vidas anteriores y luego expresar ese conocimiento bajo la forma de un cuento didáctico.

Podemos ver que tanto los comentarios como las narrativas formulan ellos mismos clarificaciones para la sonrisa del Buda. En ambos casos, se apoyan en explicaciones culturalmente disponibles de la sonrisa, pero al mismo tiempo puede ser que comiencen a desafiar dichas explicaciones, indicando que la sonrisa del Buda podría ser en cierto sentido un caso especial, uno que requeriría de una explicación diferente, una explicación asociada con el significado especial de las acciones del Buda. Si bien el tema de la autoridad y el poder asociados con la sonrisa podría confluir con el *Accharyabbhutadhamma-sutta* —el discurso sobre las cualidades milagrosas y sin precedentes del Buda, en el que los acontecimientos más importantes de su vida, como su concepción y nacimiento, son descritos como si hubiesen venido acompañados de luz, un milagro que también da fe de su estatus—, también podemos encontrar estas mismas conexiones representadas de distintas maneras en diversas tradiciones literarias budistas. Estas conexiones resultan evidentes, quizá incluso más explícitas, en dos pasajes del *Mahāvastu* que describen al bebé que será el Buda como un bebé risueño apenas después nacer: primero, en la historia de *Dīpaṃkara*, un buda del pasado, y después, cuando se habla del nacimiento del propio Buda. El recién nacido que será Buda “da siete pasos, atisba las diez direcciones y luego suelta una gran risotada” (*mahāhāsa*) (Senart 1882, vol. 1, 219-20; 1899, vol. 2, 20).²⁸ La

²⁸ *jātamātro ca vikrame sapta vikramate bhuvī | disāṃ ca praviloketi mahāhāsaṃ ca ūhati*. Véase también Jones (1949, vol. 1, 174; 1952, vol. 2, 18-9).

risa y la sonrisa se muestran como comportamientos aparentemente vinculados en la literatura psicológica moderna y también, como veremos, desde el punto de vista sociocultural de la teoría estética tradicional india —ahí, la risa es retratada como una forma más intensa (y menos inhibida) de la misma clase de gesto o expresión corporal que la sonrisa, y expresa el mismo rango de impulsos y emociones básicas—, pero los pasajes en los que ocurre esta risa particular la conectan explícitamente con el conocimiento sobrehumano del Buda y con su propio estatus especial. He aquí cómo explica el *Mahāvastu* la risa del buda Dīpaṃkara:

Justo después de nacer, este pensamiento se le ocurrió al mejor orador: “¿hay alguien que sea mi igual en inteligencia?”. Para resolver esta duda —y pensando al mismo tiempo, “¿hay alguien a quien atormenten las trampas del *saṃsāra*?”— el Sol entre los hombres (*puruṣāditya*) mira en todas las direcciones. Entonces, el mejor de los oradores, al tiempo que mira en las diez direcciones, ve los cientos de miles de deidades, y es por eso que ríe. Y justo después de su nacimiento, las deidades que han encarnado a Māra dicen: “serás un rey que moverá la rueda y que poseerá gran soberanía (*mahākośa*, lit. “gran riqueza”) sobre los cuatro continentes”. Y entonces ríe ante esto y dice, “no conoces mi naturaleza. Me convertiré en quien todo lo sabe y todo lo ve, el supremo entre los hombres” (Senart 1882, vol. 1, 219-20).²⁹

²⁹ *jātamātrasya taccittam abhūtpavaravādino | asti kaścitsamabuddhi me ccetam tarkam nivaritum || kecitsaṃsārapāśena arttiyante yathā aham | ityartham puruṣādityo diśam sarvām nirīkṣati || atha diśā vilokento paśyati vadatām varo | devakoṭisahasrāṇi tasmāt hāsam pramuṃcati || tam jātamātramityāhu devatā mā-rakāyikā | cāturdvīpo mahākośo cakravartī bhaviṣyasi || athāsya hāso saṃbhavati na mama satvābhijānatha | sarvajño sarvadarśī ca bhaviṣyam puruṣottamaḥ.* Véase también Jones (1949, vol. 1, 174-75).

Aun cuando en esta ocasión no se proyecta ninguna luz desde la boca del Buda, el contexto general es rico en imaginiería de la luz —las fuentes en pali también vinculan el contexto del nacimiento del Buda con imaginiería de la luz— y mucho de lo que encontraremos en el tropo narrativo de la sonrisa luminosa está prefigurado en este pasaje del *Mahāvastu*. Asimismo, queda claro que hay un eco de la discusión en torno a la sonrisa del Buda que ya hemos observado en los *suttas* pali, pues se conecta aquélla con un discurso budista más amplio sobre el conocimiento sobrehumano del Buda y su estatus preeminente como soberano espiritual. Como veremos, puede que no sea accidental que se compare al Buda con el sol en este pasaje.

LOS BUDAS SONRIENTES EN SU CONTEXTO SOCIOCULTURAL

Cuando el Buda u otro budista venerable sonríen, hacen un gesto que lleva asociados varios significados sociales y culturales. Así pues, si hemos de colocar el tropo de la sonrisa dentro de su propio contexto histórico, también necesitamos entender los significados más amplios de la sonrisa en la cultura india clásica: qué connotaciones se asignan comúnmente a la sonrisa en la literatura y la cultura indias seculares y no budistas, cómo es que estos significados cambian según el contexto o a través del tiempo, si acaso los brahmines sonríen típicamente, o los reyes, las mujeres, las reinas y las diosas... por ejemplo, ¿sonríen Rāma o Kṛṣṇa?³⁰ ¿Lo hacen Śiva o Pārvatī?³¹ ¿Alguna vez sonríe Mahāvīra?

³⁰ Una revisión cabal del *Rāmāyaṇa* y del *Mahābhārata*, junto con el *Harivaṃśa*, muy probablemente arrojaría información de gran interés sobre este tema. Para una discusión relacionada, véase Siegel (1987), en especial el capítulo 8, “The Laughter of Kṛṣṇa” (341 y ss.).

³¹ Un breve examen del *Kumārasambhavam* de Kālidāsa, elegido más o menos al azar, reveló que Pārvatī sonríe en tres ocasiones (las referencias al

Si bien un análisis más profundo de estas preguntas nos desviaría del tema específico de este ensayo, algunas respuestas preliminares podrían ser provechosas para alcanzar una comprensión sociohistórica más rica del tropo literario y visual de la sonrisa del Buda.

Hay una fuente que nos permite hacernos una idea de este contexto más amplio: la teoría estética india. El *Nāṭyaśāstra* ofrece reflexiones teóricas y prescripciones para el teatro, la música, la danza, así como la literatura y la poética indias clásicas. El comportamiento figurativo incluye tanto las representaciones gestuales como el arte figurativo, y Leroi-Gourhan señala los límites difusos entre los actos dramáticos y los rituales en la cultura tradicional, así como otros contextos sociales de comportamiento figurativo (1993, 273, 363 y ss.; 1971, 269, 351 y ss.). El drama/ritual y el arte/literatura abrevan de una paleta común de representaciones y concepciones. Desde luego, la reflexión teórica es una cosa y la práctica creativa real en el arte, la literatura, la poesía y el drama es otra. Aun así, el *Nāṭyaśāstra* nos puede brindar una perspectiva más o menos sistemática de las preguntas planteadas más arriba.

El texto ofrece una tipología bastante detallada de la sonrisa en el contexto de una discusión sobre la estética emocional de lo cómico o *hāsyā rasa*. La teoría estética india contenida en este texto y sus comentarios propone varios estados fisiológicos básicos de sentimiento (*bhāva*) asociados con cada tipo de experiencia estética o emoción cultivada (*rasa*), así como con los

capítulo y verso son: 1.44, 5.20 y 8.80) y ríe silenciosamente para sí misma una vez (7.95); Kāma sonríe una vez (4.23); los nobles sonríen de oreja a oreja burlándose de Pārvaṭī (5.70); Śiva sonríe cinco veces (5.84, 6.25, 7.46-47, 8.3, 8.50), dos de ellas podrían mostrar una posible conexión con la imaginaria de la luz, que también es prevalente a través de toda la obra (2.2, 2.19-20, 2.58, 6.3-4, 6.7, 6.49, 6.60); y en 8.60 Śiva compara la luz suave que precede a la salida de la luna por el oriente con una sonrisa.

factores determinantes (*vibhāva*) que generan un estado emocional perdurable. El texto también clasifica los ocho principios estéticos como primarios o secundarios, estos últimos derivados de los primeros. De esta manera, lo cómico es secundario y derivado de la estética primaria de lo erótico (*śṛṅgāra*), como una suerte de imitación o mímica (*anukṛti*). Si bien el rostro sonriente y las palabras dulces también se asocian con el amor, el *Nāṭyaśāstra* relaciona la sonrisa primordialmente con la estética de lo cómico.

La estética de lo cómico surge del estado emocional perdurable de la risa o la diversión (*hāsa*) y de una variedad de factores determinantes (*vibhāva*) como el despliegue de atuendos u ornamentación inapropiados o inusuales, palabras y comportamientos toscos o extraños, demostraciones de codicia, disputas, la mención de defectos, etc. El texto nos dice que se asocia mayormente con mujeres y personas de rango social bajo, pero también enlista seis variedades de expresión del sentimiento, y estas variedades entrañan un abanico más amplio de contexto social y estatus para la sonrisa. Vayamos directamente al texto:

Los seis tipos son la sonrisa leve (*smita*), la sonrisa amplia (*hasita*), la risa suave (*vihasita*), la risa de mofa (*upahasita*), la risa vulgar (*apahasita*) y la risa excesiva (*atihāsita*). De dos en dos, se asocian con tipos superiores (*uttama*), medios (*madhyama*) y bajos (*adhama-prakṛta*) de personas, respectivamente. Las sonrisas leves y amplias se asocian con personas superiores, la risa suave y de mofa con personas medias y la risa vulgar y excesiva con el tipo más bajo (Dvivedī 1996, 164-65).³²

³² ...*ṣaḍbhedāścāsyā vijñeyāstāṃśca vakṣyāmyahaṃ punaḥ || smitam atha hasitam vihasitamupahasitaṃcāpahasitamatihāsitaṃ | dvau dvau bhedaḥ syātāmuttamamādhyamādhama-prakṛtau || tatra | smitahāsita jyeṣṭhānāṃ madhyānāṃ vihasitopahasite ca | adhamānāmapahasitaṃ hyatihāsitaṃ cāpi vijñeyam*. Para una traducción al inglés, véase Ghosh (1951, 110 y ss).

Aquí vale la pena reparar en el lenguaje específico, en cuanto que los nombres de los dos primeros tipos de sonrisa, *smita* y *hasita*, son términos que se encuentran en la literatura budista principalmente cuando se refieren a la sonrisa del Buda. Al describir estas dos primeras expresiones, el *Nāṭyaśāstra* nos brinda mayores detalles:

La sonrisa leve (*smita*) de las personas superiores debe ser firme e ir acompañada de un sutil abultamiento de las mejillas y de miradas de soslayo, como es apropiado, además de que los dientes no deben ser visibles. La sonrisa amplia (*hasita*) se puede distinguir por el ensanchamiento del rostro y los ojos, el abultamiento de las mejillas y los dientes que son ligeramente visibles (Dvivedī, 166).³³

De acuerdo con las descripciones, los demás tipos de sonrisa se vuelven progresivamente más expresivos, y las formas de risa vulgar y excesiva se caracterizan por carcajadas ruidosas, lágrimas, agitación violenta de la cabeza y los hombros y por la acción de sujetarse los costados. Asimismo, las descripciones de los dos primeros tipos de sonrisa son paralelas a las que se encuentran en los comentarios pali en un grado sorprendente.³⁴

³³ *īṣadvikasitairgaṇḍaiḥ kaṭākṣaiḥ sauṣṭhānvitaiḥ | alakṣitadvijaṃ dhīramuttamānām smitaṃ bhavet || utphullānananetraṃ tu gaṇḍairvikasitairatha | kiñcillakṣitadantaṃ ca hasitaṃ tadvidhīyate.*

³⁴ No soy el primero en notar una conexión entre la clasificación de la sonrisa en el *Nāṭyaśāstra* y los discursos budistas sistemáticos. Véase también Aung (1910, 22-5). Aung no cita fuentes budistas y no nombra el *Nāṭyaśāstra*, pero proporciona la misma tipología y afirma que se encuentra en los textos budistas antes de señalar que la sonrisa *hasita* es una entre una variedad de factores mentales incorporados en el sistema *abhidhamma* pali, por ejemplo, en el *Abhidhammatthasaṅgaha*, traducido por él mismo. Véase también Hyers (16-7 y 33). Para las fuentes indias sobre la sonrisa o risa del Buda, Hyers cita sólo el pasaje anterior de Aung e identifica el *Nāṭyaśāstra*

Los comentarios pali también distinguen entre la sonrisa del Buda y las sonrisas de la gente común. Al comentar sobre la sonrisa del Buda en el *Ghaṭikāra-sutta*, el comentarista afirma: “el Buda sonrió con una sonrisa leve, mostrando el borde de los dientes. Ya que, si bien la gente común golpea su pecho y ríe, ‘kuhaṃ kuhan’, los budas no actúan de esa manera”.³⁵ El *Critical Pali Dictionary* cita esta última oración en su entrada sobre la expresión, *kahaṃ-kahaṃ*, citando también la edición de Bollée del diccionario prácrito de Bhadrabāhu, el *Bṛhatkalpaniryukti*, que define la expresión como una onomatopeya del sonido de la risa y apunta que se refiere a la risa excesiva salida de una boca abierta (Bollée 1998, 65).³⁶ Un breve pasaje del *Aṅguttara-nikāya* traza una distinción similar:

Monjes, en la disciplina del noble, cantar es gimotear. En la disciplina del noble, danzar es locura. En la disciplina del noble, reír excesivamente y mostrar los dientes es pueril. Por ende, monjes, en lo que toca a cantar, destruyan ese puente; y en lo que toca a danzar, destruyan ese puente. Cuando sonrían, regocijándose atentamente en el Dharma, basta simplemente con mostrar una sonrisa leve.³⁷

como una fuente para tal tipología. Hyers es citado después por Clasquin (98), y por Pohl (97), quien también cita a este último. Clasquin mismo recurre en muchas ocasiones a Siegel, *Laughing Matters*, en su discusión sobre las fuentes indias.

³⁵ Ps 3.279: *Aggagadante dassetvā mandahasitaṃ hasi. Yathā hi lokiyamanussā uraṃ paharantā kuhaṃ kuhan ti hasanti, na evaṃ buddhā. Buddhānaṃ pana hasitaṃ haṭṭhapahaṭṭhākāramattameva hoti.*

³⁶ *Critical Pāli Dictionary*, consultado el 15 de mayo, 2015, en: <<http://pali.hum.ku.dk/cpd/>>.

³⁷ AN 1.260-261: *Ruṇṇamidam, bhikkhave, ariyassa vinaye yadidam gītam. Ummattakamidam, bhikkhave, ariyassa vinaye yadidam naccam. Komārakamidam, bhikkhave, ariyassa vinaye yadidam ativelam dantavidam sakahasitam [dantavi-*

Una descripción adecuada del contexto social y cultural de la sonrisa del Buda requiere de un tratamiento más exhaustivo de un abanico de materiales mucho más amplio del que es posible aquí. Sería necesario consultar más literatura religiosa y secular, incluidas las obras rituales, los *brāhṃaṇas*, la épica, los *pu-rāṇas*, el *kāvya*, las obras dramáticas, los *śāstras*, así como la literatura religiosa jainista. No obstante, el *Nāṭyaśāstra*, tomado en su conjunto, con algunas cuantas observaciones de los comentarios pali y el pasaje del *Āṅguttara-nikāya*, sugiere que el Buda transmitía un elevado estatus social por medio de su sonrisa. Si nos concentramos ahora en el tropo narrativo de la sonrisa que ilumina, veremos que el tema del estatus especial del Buda permanece en primer plano.

LA SONRISA MAJESTUOSA E ILUMINADORA DEL BUDA

Paul Mus, a quien debemos algunos de los trabajos más provocadores y creativos sobre la sonrisa iluminadora del Buda, intentó conectarla con el famoso himno védico de la persona cósmica (Mus 1961, 363-81; 1968, 539-63). De acuerdo con Mus, la adaptación budista del himno coloca al Buda a la cabeza de la jerarquía cósmica, enfatizando simultáneamente su extensión corporal a lo largo y ancho del universo y su visión filosófica de la ausencia de yo y de la igualdad en el vacío. A partir de la obra de Mus, John Strong también interpreta la sonrisa del Buda como un tropo narrativo sobre el poder y la preeminencia cósmicos, y señala la manera en que “los rayos que emanan de la boca del Buda son manifestaciones visibles de la Palabra del Buda: sus enseñanzas, su Dharma” (1979, 221-37; 1983, 59 y ss.).

daṃsakam hasitam (sī. pī.]. *Tasmātiha, bhikkhave, setughāto gīte, setughāto nacce, alam vo dhammapamoditānaṃ satam sitaṃ sitamattāyā ti.*

Tanto Mus como Strong parecen estar en lo correcto al relacionar la sonrisa luminosa del Buda con el discurso indio más general, pero ninguno de los dos rastrea la red específica de asociaciones por medio de la cual la sonrisa del Buda llega a conectarse con la imaginería de la luz. Llevar esto a cabo refuerza el argumento de que la sonrisa del Buda se convirtió en un emplazamiento para su descripción como un ser sobrehumano, de poder y conocimientos majestuosos, y da pie a la pregunta sobre cómo podría relacionarse el tropo narrativo ubicuo de la sonrisa luminosa del Buda con las imágenes visuales y las figuraciones materiales del Buda sonriente.

El texto indio más antiguo que conozco en donde se describe una sonrisa que emite rayos de luz es el *Pravargya Brāhmaṇa* del *Taittirīya-āraṇyaka*, estudiado y traducido por Jan Houben.³⁸ Cuando se narra el mito que constituye el telón de fondo para el rito, nos enteramos de que una figura llamada Makha ha resultado victorioso en la adquisición de la gloria (*yaśas*). Lo que sucede a continuación no se encuentra en la versión de la historia que da el *Śatapatha Brāhmaṇa*. Se nos dice que Makha pensó para sí mismo: “yo soy uno, y aun cuando ellos sean muchos, ellos no pueden vencerme” (*ekaṃ mā santaṃ bahavo nābhyadharṣiṣur iti*), y “sonrió” (*so śmayata*). Cuando sonríe, su intensa energía (*tejas*) escapa de su boca y esto lo hace vulnerable a los dioses. Unas hormigas muerden la cuerda de su arco mientras él se apoya sobre éste, de manera que el arco se quiebra y lo decapita. El episodio concluye con la instrucción: “Así, un iniciado deberá sonreír con la boca cerrada, a fin de retener su *tejas*” (*tasmād dīkṣitenāpigr̥hya smetavyam tejaso dhr̥tyai*) (Houben 1991, 46). Aun cuando Houben toma el significado de *apigr̥hya*

³⁸ Agradezco a Joseph Walser, quien por primera vez me dio noticia de este texto y me ofreció apoyo para este proyecto de investigación en una etapa más temprana.

como “la boca cubierta”, el término bien podría indicar una sonrisa de labios apretados.

Al menos hasta donde sé, nadie ha conectado el pasaje citado con la sonrisa luminosa del Buda, pero Jan Gonda ha descrito el rito védico que se menciona como “una herramienta para conceder una parte del brillo del sol al sacrificador” (Gonda 1960, 153). La relación entre el pasaje del *Pravargya Brāhmaṇa* y la figuración del Buda conduce entonces a un tópico que alguna vez generó un encendido debate dentro de los estudios budistas: el vínculo aparente entre la leyenda del Buda y la mitología solar india, una tesis articulada por primera vez a finales del siglo XIX por Émile Senart (1882) y criticada posteriormente por Heinrich Kern (1882; 1901-1903) y otros. Hace algún tiempo, Gonda exploró los motivos de la luz en la literatura religiosa antigua de India, incluidos algunos textos budistas, y vinculó esa imaginería con la representación del estatus divino y el conocimiento inspirado y extraordinario (Gonda 1963, 266-275).³⁹ En tiempos más recientes, Theodore Proferes ha mostrado cuidadosamente cómo el sol, la luz, el fuego y también el agua forman parte de un conjunto de motivos interrelacionados que expresan el poder soberano en el discurso védico temprano, y cómo este paradigma se universalizó y más tarde se espiritualizó en las *upaniṣads* (Proferes 2007). David Gordon White también ha explorado más ampliamente algunos de estos vínculos en lo que toca al desarrollo de los poderes yóguicos (White 2009, 177 y ss). Estas conexiones merecen ser exploradas con

³⁹ Además de la metáfora general de la luz como conocimiento, resulta interesante considerar en este contexto la descripción específica del poeta como “portador de la luz en su boca” (*bibhrato jyotir āsā*), citada a partir del décimo libro del *Ṛgveda* (Gonda 1963, 272). Esta descripción también apunta a la metáfora transmodal de la luz en cuanto palabra o discurso inspirado. Sobre la “sinestesia simbólica” que entraña ver sonidos y escuchar colores, véase Chidester (14 y ss.).

mayor detalle del que es posible aquí, pero el punto central que debemos tener en mente para nuestro propósito es que la conexión específica entre la sonrisa y la luminosidad evoca un discurso indio mucho más extenso sobre el poder y la soberanía.

Ahora estamos en posición de considerar el tropo clásico de la sonrisa luminosa del Buda, tal como se encuentra más de una decena de veces, de manera casi idéntica, en diversas narrativas del *Avadānaśataka* y el *Divyāvadāna*, dos colecciones de narrativas budistas comúnmente asociadas con la tradición *sarvāstivāda*.⁴⁰ Para ubicar la narrativa en su contexto, la sonrisa en dichas colecciones se asocia estrechamente con la capacidad del Buda para predecir el futuro y para percibir y validar el destino de una persona. No obstante, la sonrisa del Buda es reveladora en más de un sentido, ya que los rayos multicolor de luz que emanan de ella también iluminan el cosmos entero, incluidos los numerosos infiernos y reinos celestiales, bañando el mundo entero en un resplandor tanto reconfortante como iluminador.

⁴⁰ Sobre la afiliación de estas colecciones de narrativa a distintas escuelas, véase Hartmann (1985, 219-24) y Thomas (1933, 32-6). Cabe asentar que en los comentarios pali se conoce el tropo de la sonrisa luminosa del Buda. Considérese el siguiente pasaje del comentario al *Ghaṭikāra-sutta* (Ps 3.278-279): *Taṃ panetaṃ hasitaṃ evaṃ appamattakampi therassa pākaṭaṃ ahoṣi. Kathaṃ? Tathārupe hi kāle tathāgatassa catūhi dāṭhāhi catuddīpikama-hāmeghamukhato sateratāvijjulāṭā viya virocamaṇā mahātālakkhandhapamaṇā rasmivaṭṭiyo uṭṭahitvā tikkhattum sīsavaṃ padakkhiṇaṃ katvā dāthaggesuyeva antaradhāyanti. Tena saññāṇena āyasmā ānando bhagavato pacchato gacchamānopi sitapātubhāvaṃ jānāti*. Traducción: “Además, la sonrisa visible en el venerable era en realidad de pequeña medida. ¿Cómo podía ser? La razón es que, en tales momentos, haces de rayos esplendorosos de luz salen despedidos como centellas de los cuatro colmillos y la boca del *Tathāgata*, a la manera de una gran nube que cubre los cuatro continentes. Estos rayos de luz se extienden tan lejos en su amplitud como el tronco de una inmensa palma, rodean la noble cabeza del Buda tres veces y después desaparecen sobre las puntas (*agga*) de sus colmillos. Con este signo, el venerable Ānanda reconoce la aparición de una sonrisa incluso cuando camina detrás del Bienaventurado”.

Esta luz alivia el sufrimiento de los seres infernales y se transforma en imágenes mágicas del Buda. Los seres infernales comprenden que él es la fuente de la luz y son capaces de dirigir su fe hacia él. En los reinos celestiales, la luz resuena con enseñanzas verbales sobre la impermanencia, el sufrimiento, el vacío y la ausencia de yo, y le recuerda a las deidades su propio estatus existencial subyacente. Tras iluminar el cosmos de esta manera, los rayos de luz multicolor forman un halo detrás del Buda antes de desaparecer en distintas partes de su cuerpo, dependiendo del tipo específico de predicción que quiera dar.

Se trata de una imagen compleja a la que no puedo hacerle justicia aquí.⁴¹ Deberán bastar unas cuantas notas. En primer lugar, como ya lo ha mencionado Mus, los colores específicos de la luz en el pasaje —azul, amarillo, rojo y blanco— corresponden, de acuerdo con el *Abhidharmakośa*, a los cuatro grandes elementos (Mus 1961, 369).⁴² Entonces, así como el Buda

⁴¹ Remito a mi traducción del pasaje de la sonrisa luminosa en el relato del *Avadānaśataka*, referido en la nota 17.

⁴² Véase también la Vallée Poussin (1923, 16). Mus sugiere que la división en colores básicos, correspondientes a un nivel casi atómico de realidad —lo que él llama un “análisis del espectro”— apoya la noción de que todo es vacío, un tema desarrollado más tarde en los *sūtras* del *mahāyāna*. Pero más allá de esta interpretación, es posible encontrar otras asociaciones entre los cuatro colores “básicos” y diversas situaciones en el cosmos. Por ejemplo, se podría considerar la asociación que hace el *Mahābhārata* entre los cuatro colores y las cuatro “edades cósmicas” (libro 3, capítulo 148, versos 5-37), además de los “cuatro” *varṇas* o “castas” (libro 12, capítulo 181, versos 5ss). Si bien algunos de los términos específicos usados para los colores varían en este respecto —encontramos ahí *sita* (en lugar de *avadāta*) para “blanco” y *asita* (en lugar de *nīla*) para “azul oscuro” o “negro”— parece haber una asociación panindia más extendida entre color y realidad que vale la pena explorar con detalle. He consultado los pasajes relevantes en sánscrito en el texto electrónico del *Mahābhārata* (Pune, India, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1999), <<https://bombay.indology.info/>>. Para las traducciones al inglés de los pasajes relevantes del *Mahābhārata*, véase van Buitenen (1975, 504-506)

demuestra su poder soberano sobre las fuerzas de la naturaleza cuando lleva a cabo el Milagro de los Pares —en el que transforma su cuerpo progresivamente en fuego y agua—, la sonrisa luminosa demuestra su habilidad para manipular los elementos materiales básicos, en este caso, reduciendo el cosmos a luz, o cuando menos ilustrando la homología fundamental entre la luz y los elementos constitutivos básicos de la realidad. En ambos casos, tanto el del Milagro de los Pares como el de la sonrisa luminosa, el análisis de Proferes puede ayudarnos a aclarar la conexión con una poética india más amplia sobre el poder en la que la luz, el fuego y el agua llegan a simbolizar juntos la soberanía. Tal como veremos más adelante, cuando pasemos a la figuración de la sonrisa del Buda en ciertos *sūtras* del *mahāyāna*, este mismo tema de la soberanía también se relaciona con la habilidad del Buda para multiplicar su propio cuerpo —siendo uno, se convierte en muchos; siendo muchos, se convierte en uno—, una idea de cuerpos que se multiplican que, por cierto, puede equipararse con ciertos desarrollos de la teología política europea medieval detallada por Ernst Kantorowicz (1957; 2012). Una vez más, este último punto merece un tratamiento independiente y extenso, pero aquí simplemente podemos subrayar la manera en que diversas imágenes y tropos narrativos (la luz, la sonrisa, el fuego, el agua, los múltiples cuerpos) comienzan a fusionarse en una afirmación clara dentro de un discurso más amplio sobre el poder y la soberanía.

En el contexto de la budología, es decir, en el contexto de la reflexión específicamente budista sobre la naturaleza del Buda, aunque las iteraciones anteriores de la sonrisa del Buda acentúan la conexión temporal de los budas con el pasado, el milagro de la multiplicación —o sea, el milagro de multiplicar el

y Ganguli (1891, 47-49). Algunas ediciones anteriores de este último volumen señalan erróneamente a Pratap Chandra Roy como traductor.

cuerpo— añade una dimensión espacial a la conexión entre budas. Estos tropos narrativos interconectados sirven para destacar al Buda como un ser singular cuya soberanía suprema no tiene parangón, excepto por la de otros budas, y podrían indicar una trayectoria en la concepción del Buda en cuanto realidad metafísica subyacente que abarca, y en última instancia trasciende, la realidad material. Otro tema recurrente en este discurso de la soberanía es el vínculo u homología entre la luz y el conocimiento, ya que aquélla suele retratarse también como una sabiduría compasiva que se desborda o una demostración de omnisciencia.⁴³ En el tropo estándar de la sonrisa luminosa, el Buda demuestra su poder soberano en la medida en que los rayos de luz emanan de su boca, colman todo el cosmos, y luego regresan a él y quedan reabsorbidos dentro de su cuerpo. Así, a diferencia de la figura de Makha en el *Pravargya Brāhmaṇa*, cuando el Buda sonrío libera confiadamente su intensa energía sin verse debilitado por ello: su poder sencillamente regresa a él. En el lenguaje más general de la poética india del poder, esto nos dice algo importante sobre la posición que los budistas asignaban al Buda en cuanto ser único de poder supremo.

Figurativa y temáticamente, la sonrisa luminosa del Buda en los *avadānas* sánscritos guarda una similitud asombrosa con otro milagro de iluminación que puede hallarse en los comentarios pali, un milagro que sirve para demostrar su omnisciencia. En la introducción al comentario sobre el primer libro del *abhidhamma* pali, el *Atthasālinī* describe al Buda emitiendo rayos de luz desde varias partes de su cuerpo e iluminando el cosmos

⁴³ Para otra perspectiva sobre la metáfora de la visión como conocimiento y otras metáforas relacionadas —además de la de Gonda (1963)—, véase McMahan (2002). McMahan trata brevemente la metáfora de la luz como conocimiento (72-73), pero le dedica más tiempo a la conexión con el espacio (73 y ss.).

entero durante siete días, al tiempo que repasa el *Paṭṭhāna* durante la cuarta semana posterior a su despertar.⁴⁴ Como es típico en los comentarios pali, el Buda emite rayos luminosos de seis colores distintos (azul, amarillo, rojo, blanco, anaranjado-marrón y brillante). Y, si bien en esta ocasión no sonríe ni reabsorbe la luz a través de varias partes de su cuerpo, el pasaje merece un análisis detallado, paralelo a la sonrisa luminosa de los *avadānas*, principalmente debido a la manera en que los rayos se emiten desde el cuerpo del Buda y se extienden a lo largo y ancho del cosmos, iluminando los diversos cielos y penetrando en elementos materiales como la tierra y el agua. Un poco antes, el Buda también se eleva en el aire y lleva a cabo el Milagro de los Pares. De acuerdo con el comentario, el episodio entero ilustra ante todo la omnisciencia del Buda y subraya la especial relevancia del *Paṭṭhāna* en cuanto expresión de ésta.

Los motivos que rodean la luminosidad y la sonrisa se acentúan y desarrollan aún más en la literatura de los *sūtras* del *mahāyāna*. Por ejemplo, *La Perfección de la Sabiduría en 25 000 Líneas* (*Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā*) abre con un milagro en el que el Buda sale de una meditación llamada “el Rey de los *samādhis*” (*samādhirāja*), observa el universo con su ojo divino y a continuación “sonríe con su cuerpo entero” (*sarvakāyāt smitaṃ akaroṭ*) (Dutt 1934, 6). Conze traduce el pasaje como “su cuerpo entero se volvió radiante” (1975, 38 y ss.), pero el *Mahā-prajñāpāramitā-śāstra*, que está estructurado como un comentario a *La Perfección de la Sabiduría en 25 000 líneas*, claramente comprende la metáfora de manera más literal: “uno sonríe con la boca, y a veces con los ojos”, y pregunta, “¿por qué el *sūtra* dice que el Buda sonríe con el cuerpo entero?”. Tangencialmente, podemos señalar el agudo análisis fisiológico detrás de esta

⁴⁴ As 12-15; para una traducción completa de este pasaje, véase Pe (1920, 16-18).

pregunta en cuanto que llama la atención específicamente a los ojos en el acto de sonreír. No obstante, el *śāstra* desafía nuestras expectativas modernas cuando procede a contestar la pregunta diciendo que el Buda es capaz de igualar su cuerpo entero a su boca y sus ojos porque ha alcanzado el dominio del universo (Lamotte 1944, 441-42).

Lo que sigue en el texto es uno de los comentarios más extensos y profundos que he encontrado en la literatura clásica budista sobre el acto de sonreír y, en especial, sobre el significado de la sonrisa del Buda. Dado que el Buda no sonríe sin razón, o al menos eso nos dice el texto, se proporcionan varios motivos para su sonrisa. El comentario señala que las sonrisas tienen toda una serie de causas. Uno sonríe por júbilo, por odio o por timidez. Uno sonríe ante espectáculos extraños o ridículos. Uno sonríe de cara a una dificultad fuera de lo común. El Buda tiene una razón seria para sonreír, nos dice el comentario: aunque todos los fenómenos son en última instancia vacíos e inexpresables, él los debe nombrar a fin de dirigir a los seres vivos hacia la liberación. Se trata de un reto particularmente extraordinario, y por ende sonríe con el cuerpo entero.

Sin embargo, esta sonrisa luminosa del Buda, de cuerpo entero, que alcanza cada poro tal como dice el *sūtra* (Dutt 1934, 7),⁴⁵ es sólo el primero de una serie de milagros que ocurren uno tras otro en el pasaje que abre *La Perfección de la Sabiduría en 25 000 líneas*. Esta maravilla viene seguida por el milagro de la lengua que cubre el cosmos entero y emite haces de luz, y

⁴⁵ *atha khalu bhagavān punar eva sarvaromakūpebhyaḥ smitam akarot | ekaikataśca romakūpāt śaṣṭiśaṣṭīraśmikoṭīniyutaśatasahasrāṇi niśceroḥ | yair ayaṃ trisāhasramahāsāhasro lokadhātur avabhāsitaḥ sphuṭo 'bhūt*. Traducción: "Todos los folículos del cabello del Bienaventurado sonrieron, y de cada poro se emitieron sesenta centenas de miles de millones de billones de rayos de luz, que iluminaron el universo entero tres mil veces, muchos miles de veces".

este milagro se transforma rápidamente en un milagro de multiplicación, en el que imágenes mágicas del Buda aparecen sobre flores de loto que llenan el cosmos. Esta secuencia básica está prefigurada quizá en la “Historia de la hija del brahmín” (*Brāhmaṇa-dārikāvadāna*), en el *Divyāvadāna* (Cowell y Neil 1886, 67-72; Rotman 2008, 135-42), donde otra versión más simple del milagro de la lengua —en la que el Buda cubre su rostro entero con su lengua— sigue directamente al pasaje estándar de la sonrisa luminosa que encontramos en los *avadānas*. Esta asociación entre la sonrisa del Buda y el milagro de la lengua también es evidente en otras partes de la literatura de los *sūtras* del *mahāyāna*, por ejemplo, en el *Sūtra del Loto*, y esto podría ser intencional, ya que ambos casos parecen estar conectados con el tema general de la autoridad del Buda.⁴⁶

⁴⁶ Véase, por ejemplo, Mus (1961, 373-375). Para el pasaje específico del *Sūtra del Loto*, véase Kern y Nanjio (1912, 387). La sonrisa no se encuentra en la traducción china de Kumārajīva, traducida al inglés por Leon Hurvitz, pero Hurvitz a veces traduce el sánscrito en sus notas: véase Hurvitz (1976, 286 y 398, n. 1). Por cierto, cuando Mus integra los materiales del *sūtra mahāyāna* a su discusión se vuelve más deslumbrante que nunca en sus interpretaciones. Mus considera el episodio del capítulo 20 de la versión sánscrita del *Sutra del Loto* —en el que el Buda y Prabhūtaratna se sonríen mutuamente y sacan sus lenguas, que emiten rayos de luz y cubren el universo— como central para el desarrollo del tropo narrativo desde los *avadānas* hasta los *sūtras mahāyānas*, y ve en él un desplazamiento correspondiente en la doctrina; a continuación encuentra la lógica de este desarrollo doctrinal representada en el arte “florido” del hinduismo y después en el arte “extravagante” de Bayon. Para saber más sobre el milagro de la lengua, además de lo dicho por Mus (1961), véase Skilling (2013, 1-48). Finalmente, podría apuntarse que el milagro básico de la lengua también se encuentra en dos discursos del *Majjhima-nikāya*, el *Brahmāyu-sutta* (n.º 91) y el *Sela-sutta* (n.º 92). En ambos discursos, el Buda muestra su lengua y su pene con la finalidad de convencer a los ascetas brahmines —difíciles de persuadir— de que él posee las 32 marcas de la grandeza. El segundo discurso vincula explícitamente el contexto con la demostración de la soberanía del Buda.

En *La Perfección de la Sabiduría en 25 000 líneas* se encuentra toda una hilera de milagros. Después del milagro de la multiplicación hay un terremoto, seguido del vaciamiento de los infiernos y de los reinos de espíritus famélicos y animales, y del renacimiento de aquellos seres en mundos de dioses y de hombres. Todos recuerdan sus vidas pasadas y rinden homenaje al Bienaventurado. Los ciegos recuperan la vista y ocurren otros milagros de sanación. Desde los cielos llueven flores, y esta lluvia es seguida por otro milagro de iluminación y otra sonrisa luminosa del Buda que, de nuevo, ilumina todos los sistemas de mundos en las diez direcciones, invitando a los budas a venir de todas direcciones a escuchar la enseñanza de *La Perfección de la Sabiduría*. La secuencia de imágenes nos deja prácticamente sin palabras.

Cuando menos podemos decir que estos pasajes confirman lo que los comentarios pali ya nos indicaban más arriba: el Buda sonríe a veces con la boca abierta. Pero aquí difícilmente parece importar, dado que sonríe literalmente con cada poro de su cuerpo. La concatenación entera de los tropos narrativos que encontramos también podría ayudar a explicar por qué la imagen de la sonrisa luminosa del Buda es a la vez ubicua y de alguna manera está ausente en el arte budista. El tropo/imagen de la sonrisa luminosa se vuelve tan complejo, incluso sobrecargado, que atraviesa una multiplicidad de direcciones distintas, incluido el Milagro de los Pares, el Buda luminoso, el Milagro de la Multiplicación, quizá incluso el cuerpo de luz arcoíris,⁴⁷ dejando atrás la sonrisa de labios apretados, singularmente enigmática, para transmitir todos estos estratos de significado y aún más.

⁴⁷ Sobre el cuerpo arcoíris, véase Kapstein (2004b, 119-56). En términos más generales, mi impresión es que las imágenes de los budas que emiten luz arcoíris son bastante comunes.

CONCLUSIÓN

Podría hacerse mucho más para iluminar la sonrisa del Buda y el contexto sociohistórico más amplio en el que tiene lugar. Indicando algunos caminos para investigaciones futuras, a lo largo de este ensayo he sostenido que la sonrisa del Buda se volvió parte de un tropo visual y narrativo complejo que resaltaba la soberanía suprema del Buda, su conocimiento extraordinario, su poder sobrehumano y su autoridad majestuosa. Dentro del contexto más amplio de la poética del poder y la soberanía en la cultura intelectual y religiosa india clásica, podemos ver cómo el patrón concatenante o aglutinante de tropos y detalles que rodean la sonrisa del Buda sirve para indicar que se le atribuye la autoridad suprema de maneras sumamente específicas. Esto ocurre incluso antes de que la sonrisa se vincule a la imaginería de la luz y, dado que la imaginería de la luz en sí misma también funciona para enfatizar la soberanía y el poder en el discurso indio clásico, la sonrisa luminosa del Buda sirve para acentuar su supremacía de manera todavía más explícita.

La evidencia también apunta a un desarrollo o algún tipo de trayectoria en la figuración de la sonrisa que va desde los *suttas* y los *āgamas* a los *avadānas*, y de los *avadānas* (y quizá también los comentarios y los tratados sistemáticos) a la literatura de los *sūtras* del *mahāyāna*, con tropos narrativos y figurativos que se añaden para servir al propósito de recalcar la soberanía y el poder supremos del Buda. Esto no quiere decir que estemos obligados o que debamos ver esta trayectoria como reflejo de alguna serie lineal o diacrónica de desarrollos históricos; es igualmente posible que los textos den fe de una serie de influencias mutuas entre varios escritos, géneros y tradiciones de la literatura budista, que tuvieron lugar dentro de un contexto más amplio, tanto intertextual como intertradicional. Tal vez esta influencia mutua es evidente si consideramos la historia textual del propio

Avadānaśataka, y si comparamos específicamente la descripción de la sonrisa luminosa del Buda en la traducción china temprana de este texto con su tratamiento más extensivo en los manuscritos sánscritos posteriores y con la traducción tibetana.⁴⁸ Aun así, si tomamos en conjunto las diversas iteraciones de la sonrisa del Buda, me parece que podemos discernir un cierto desarrollo lógico o ideológico, por ejemplo, en la concepción del Buda (o los budas) y de su relación con el cosmos. Algunos de estos mismos desarrollos pueden ser evidentes en los diversos comentarios y tratados sistemáticos, que merecen ser analizados con mayor profundidad de lo que ha sido posible aquí, lo mismo que el arte figurativo y la dimensión política, que Mus (1961, 376) integró tan exitosamente en su obra pionera sobre la sonrisa del Buda.

En cuanto al arte visual y figurativo en particular, cabe destacar que, pese a la naturaleza altamente visual del tropo narrativo de la sonrisa luminosa del Buda, éste no parece haber servido como tema específico en el arte budista, aun cuando el rostro ligeramente sonriente del Buda sí parece ser ubicuo en las numerosas representaciones visuales y figurativas que se hacen de él, así como en muchas otras figuras budistas. Sin embargo, la precisión histórica de esta afirmación especulativa

⁴⁸ Sobre la historia textual del *Avadānaśataka* véase Demoto (2006, 207-244), y más recientemente Formigatti (2016, 101-140). Recientemente repasé algunos de los problemas históricos del texto y la evidencia relacionada en los manuscritos (Fiordalis 2019, 47-77). No obstante, para los propósitos de este ensayo, la diferencia entre las dos representaciones de la sonrisa del Buda se hace evidente tan sólo con leer mi traducción de la quinta historia del *Avadānaśataka*, tomada de la traducción tibetana (ca. siglo IX) y que se encuentra en el apéndice de la versión inglesa del presente ensayo (véase nota 17), y comparándola después con la traducción de la versión anterior en chino (ca. siglo III) (Chow 1945, 37-38). Una traducción más reciente de la segunda historia, que guarda relación, puede encontrarse en Meisig (2010, 75-86).

requiere confirmación.⁴⁹ También podría hallarse aquí una dimensión práctica relevante aún por explorar: de qué manera el practicante puede usar el tropo narrativo altamente visual de la sonrisa del Buda para traer a la mente o visualizar una imagen particular del Buda como soberano cósmico, vinculando así la dimensión visual y narrativa con la dimensión ritual (o meditativa, o performativa).

Puede que resulte difícil concebir estados emocionales complejos, por ejemplo, la compasión, como fenómenos psicofisiológicos con dimensiones físicas, emocionales y cognitivas. Aun así, debemos ser cuidadosos de no reducir los gestos corporales o los comportamientos figurativos como la sonrisa —tan sensible al contexto— a uno u otro contenido emocional o proposicional aparentemente obvio, en especial cuando comenzamos a apreciar la distancia potencial que existe entre el modo visual/figurativo y el modo auditivo/verbal de significación. En efecto, lo que en un inicio llama a un enfoque multimodal es el hecho de que, incluso las conexiones aparentemente obvias entre el gesto o la figura y el significado, podrían no ser tan obvias una vez que se someten al análisis o que son retrabajadas por el artista o el narrador de la historia. Así, puede que no sea evidente de manera inmediata que la sonrisa del Buda lleva consigo tantas connotaciones de conocimiento sobrehumano y poder soberano, pero al considerar los vínculos culturales más amplios entre la sonrisa, el estatus social y la autoridad carismática, estas connotaciones comienzan a tener más sentido. Tales connotaciones derivan en una imagen del Buda un tanto distinta respecto de aquella que se pregona con más frecuencia hoy en día, pero si sabemos buscarlas aún están presentes.

⁴⁹ Un posible punto de partida o de contraste para una investigación tal podría ser Soper (1949, 252-283; 1949, 214-330; y 1950, 63-85).

Para subrayar este último punto, quiero concluir con una referencia a dos iteraciones modernas muy diferentes del tropo de la sonrisa del Buda. Primero, “sonreír”, dice Thich Nhat Hahn, “significa que somos nosotros mismos, que tenemos soberanía sobre nosotros mismos, que no estamos ahogados en el olvido. Este tipo de sonrisa puede verse en los rostros de los budas y los *bodhisattvas*” (2005, 15). Pues bien, Thich Nhat Hahn puede tener en mente una noción de la soberanía bastante diferente de la que hemos estado explorando a lo largo de este ensayo y, no obstante, su uso del término en referencia al acto de sonreír sigue evocando cierto sentido de poder y control. En mi ejemplo final, muy distinto del primero, la soberanía expresada por la sonrisa del Buda se transfigura en una pasmosa imagen de fuerza y poder destructivos sobre la naturaleza, aunque probablemente no sea intencional y carezca de sabiduría compasiva: recordemos que la primera prueba de un arma nuclear en India, llevada a cabo en 1974, recibió —por razones que desconozco— el nombre en clave de “Buda Sonriente” (Nuclear Weapon Archive 2015).

Estos ejemplos contrastantes, incluso contradictorios, no sólo dan fe de la fuerza de una asociación característica entre la sonrisa del Buda, por un lado, y la soberanía, el poder y el estatus por otro; también dan fe del poder y la flexibilidad del lenguaje mismo, en este caso particular del lenguaje gestual, figural y corporal. Hay un gran poder en el lenguaje corporal, y quizá la sonrisa sea un gesto humano tan ubicuo —tal como el Buda sonriente es una imagen visual ubicua— en parte por ser tan flexible. La gente puede ver en ella lo que desea o necesita ver. Si bien la sonrisa puede tener un conjunto de significados y asociaciones centrales, tal vez incluso enraizados en ciertos universales de la psicofisiología humana, parte de su flexibilidad puede provenir del hecho de que siempre depende hasta cierto punto del contexto. La sonrisa siempre requiere interpretación

y, así como la experiencia humana corporal de la luz, de la que también puede decirse que desata un abanico parecido de asociaciones diversas (aunque acaso igualmente condicionada por ciertos principios básicos de la psicología humana), la sonrisa apunta a la distancia entre los modos verbales y no verbales de significación. La asociación específica entre la sonrisa y la luz merece un mayor estudio para determinar el alcance de su universalidad a través de las culturas y los periodos temporales, pero está claro que la sonrisa luminosa evoca el modo visual tanto como el verbal, y que en cuanto forma no verbal de expresión corporal permanece separada de, pero esencialmente vinculada con, otras formas de comunicación, verbales lo mismo que figuradas. Así, en cuanto tropo literario, la sonrisa luminosa del Buda hace algo más que significar su estatus soberano y su autoridad espiritual: apunta al poder y la flexibilidad, y quizá también a la universalidad de ciertas formas básicas de expresión humana.

REFERENCIAS

- Anālayo. 2011. *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*, vol. 1 y 2. Taipei: Dharma Drum Buddhist College.
- Anónimo. 1973. "The Mask and the Smile." *Marg: A Magazine for the Arts*, 27 (1).
- Aung, Shwe Zan, trad. 1910. *Compendium of Philosophy*. Londres: Pali Text Society.
- Baas, Jacquelynn. 2005. *Smile of the Buddha: Eastern Philosophy and Western Art from Monet to Today*. Berkeley: University of California Press.
- Bezemer, Jeff. 2012. "What is multimodality?." *MODE: Multimodal Methodologies*, University of London Institute of Education, en: <<http://mode.ioe.ac.uk/2012/02/16/what-is-multimodality/>>, consultado el 4 de junio, 2015.

- Bodhi, Bhikkhu, trad. 2000. *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom.
- Bollée, Willem B., ed. 1998. *Bhadrabāhu Br̥hat-kalpa-niryukti and Sanghadāsa Br̥hat-kalpa-bhāṣya*, vol. 3. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Buitenen, Johannes Adrianus Bernardus van, trad. 1975. *The Mahābhārata: 2. The Book of the Assembly Hall; 3. The Book of the Forest*, vol. 2. Chicago: University of Chicago Press.
- Calvino, Italo. 1993. "Visibility." En *Six Memos for the Next Millennium*, 81-99. Nueva York: Vintage. Versión en español. 2012. "Visibilidad." En *Seis propuestas para el próximo milenio*, 95-113. Traducido por Aurora Bernárdez y César Palma. Madrid: Siruela.
- Chidester, David. 1992. *Word and Light: Seeing, Hearing, and Religious Discourse*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- Chow, Fa. 1945. "Chuan Tsi Pai Yuan King and The Avadanastakata." En *Visva-Bharati Annals*, vol. 1: *Cheena Bhavana*, editado por P. C. Bagchi, 37-38. Calcuta: Visva-Bharati.
- Cienki, Alan, y Cornelia Müller. 2008. "Metaphor, Gesture, and Thought." En *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, editado por Raymond W. Gibbs, 462-482. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clasquin, Michel. 2001. "Real Buddhas Don't Laugh: Attitudes toward Humour and Laughter in Ancient India and China." *Social Identities* 7 (1): 97-116.
- Conze, Edward, trad. 1975. *The Large Sutra on Perfect Wisdom*. Berkeley: University of California Press.
- Cowell, E. B. y R. A. Neil, eds. 1886. *The Divyāvadāna*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Critical Pāli Dictionary*, en: <<http://pali.hum.ku.dk/cpd/>>, consultado el 15 de mayo, 2015.
- Davis, Richard H. 1997. *Lives of Indian Images*. Princeton: Princeton University Press.

- _____, ed. 1998. *Images, Miracles, and Authority in Asian Religious Traditions*. Boulder: Westview Press.
- Demoto, Mitsuyo. 2006. "Fragments of the *Avadānaśataka*." En *Buddhist Manuscripts*, vol. 3, editado por Jens Braavig, 207-244. Oslo: Hermes.
- Dutt, Nalinaksha, ed. 1934. *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*. Calcutta Oriental Series, núm. 28. Londres: Luzac.
- Dvivedī, Pārasanātha, ed. 1996. *Nāṭyaśāstra of śrī Bharata Muni*, vol. 2. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University Press.
- Ekman, Paul, Wallace Friesen y Phoebe Ellsworth. 1972. *Emotion in the Human Face: Guidelines for Research and an Integration of Findings*. Nueva York: Pergamon Press.
- Ekman, Paul y Wallace Friesen. 1975. *Unmasking the Face: A Guide to Recognizing Emotions from Facial Expressions*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- _____. 1978. *The Facial Action Coding System*. Palo Alto: Consulting Psychologists Press.
- _____. 1982. "Felt, False, and Miserable Smiles." *Journal of Nonverbal Behavior* 6 (4): 238-52.
- Ekman, Paul, Wallace Friesen y Maureen O'Sullivan. 1988. "Smiles When Lying." *Journal of Personality and Social Psychology* 54 (3): 414-20.
- Ekman, Paul. 1989. "The Argument and Evidence about Universals in Facial Expressions of Emotion." En *Handbook of Social Psychophysiology: The Biological Psychology of Emotions and Social Processes*, editado por Hugh Wagner y A. Manstead, 143-164. Londres: John Wiley.
- Ekman, Paul, Richard J. Davidson y Wallace Friesen. 1990. "The Duchenne Smile: Emotional Expression and Brain Physiology II." *Journal of Personality and Social Psychology* 58 (2): 342-53.
- Ekman, Paul. 1994. "Strong Evidence for Universals in Facial Expressions: A Reply to Russell's Mistaken Critique." *Psychological Bulletin* 115 (2): 268-87.

- Fingesten, Peter. 1968. "The Smile of the Buddha." *Oriental Art* 14 (3): 176-83.
- Fiordalis, David V. 2019. "The *Avadānaśataka* and the *Kalpadrūmāvadānamālā*: What Should we be Doing Now?." *Critical Review for Buddhist Studies* 25: 47-77.
- . 2021. "Buddhas and Body Language: The Literary Trope of the Buddha's Smile." En *The Language of the Sūtras: Essays in Honor of Luis Gómez*, editado por Natalie Gummer. Berkeley: Mangalam Press.
- Forceville, Charles. 2008. "Metaphor in Pictures and Multimodal Representations." En *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, editado por Raymond W. Gibbs, 483-501. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forceville, Charles y Eduardo Urios-Aparisi, eds. 2009. *Multimodal Metaphor*. Berlín: Mouton de Gruyter.
- Formigatti, Camillo. 2016. "Walking the Deckle Edge: Scribe or Author? Jayamuni and the Creation of the Nepalese *Avadānamālā* Literature." *Buddhist Studies Review* 33 (1-2): 101-40.
- Ganguli, Kisari Mohan, trad. 1891. *The Mahabharata: Çanti Parva*, vol. 2, Calcuta: Bhārata Press.
- Ghosh, Manomohan, trad. 1951. *The Nāṭyaśāstra: A Treatise on Hindu Dramaturgy and Histrionics*, vol. 1. Calcuta: Asiatic Society of Bengal.
- Gonda, Jan. 1960. *Die Religionen Indiens, 1: Veda und älterer Hinduismus*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- . 1963. *The Vision of the Vedic Poets*. Berlín: De Gruyter.
- Hartmann, Jens-Uwe. 1985. "Zur Frage der Schulzugehörigkeit des *Avadānaśataka*." En *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur, Erster Teil*, editado por H. Bechert, 219-224. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Houben, Jan, trad. 1991. *The Pravargya Brāhmaṇa of the Taittirīya āraṇyaka*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Hurvitz, Leon, trad. 1976. *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*. Nueva York: Columbia University Press.
- Hyers, Conrad. 1989. *The Laughing Buddha: Zen and the Comic Spirit*. Wolfeboro: Longwood Academic.
- Jones, J. J., trad. 1949-1956. *The Mahāvastu*, 3 vols. Londres: Luzac.
- Kantorowicz, Ernst. 1957. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press. Versión en español: 2012. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, traducido por Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy. Madrid: Akal.
- Kapstein, Matthew, ed. 2004a. *The Presence of Light: Divine Radiance and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2004b. "The Strange Death of Pema the Demon Tamer." En *The Presence of Light: Divine Radiance and Religious Experience*, editado por Matthew Kapstein, 119-56. Chicago: University of Chicago Press.
- Kern, Heinrich. 1882. *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*. Leipzig: Otto Schulze.
- . 1901-1903. *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, 2 vols. París: Ernest Leroux.
- Kern, Heinrich y Bunyiu Nanjio, eds. 1912. *Saddharmapundarika*, vol. 5. San Petersburgo: Commissionnaires de l'Académie Impériale de Sciences.
- Kinnard, Jacob. 1999. *Imaging Wisdom: Seeing and Knowing in the Art of Indian Buddhism*. Richmond: Curzon,
- LaFrance, Marianne. 2011. *Lip Service: Smiles in Life, Death, Trust, Lies, Work, Memory, Sex, and Politics*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Lamotte, Étienne. 1944. *Le Traité de la grande vertu de sagesse*, vol. 1. Lovaina: Institut Orientaliste de l'Université de Louvain.

- Leathers, Dale y Michael H. Eaves. 2008. *Successful Nonverbal Communication: Principles and Applications*. Boston: Pearson.
- Leroi-Gourhan, André. 1993. *Gesture and Speech*, traducido por Anna Bostock Berger. Cambridge: MIT Press. Versión en español: 1971. *El gesto y la palabra*. Traducido por Felipe Carrera D. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca.
- Lopez, Donald S., Jr. 2005. "Buddha." En *Critical Terms for the Study of Buddhism*, editado por Donald S. Lopez, Jr., 13-36. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2012. *The Scientific Buddha*. New Haven: Yale University Press.
- McMahan, David. 2002. *Empty Vision: Metaphor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*. Richmond: Curzon.
- Meisig, Marion. 2010. "Minchēng: Fame and Glory." En *Translating Buddhist Chinese*, editado por Konrad Meisig, 75-86. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Mus, Paul. 1961. "Le sourire d'Angkor: Art, foi et politique bouddhiques sous Jayavarman VII." *Artibus Asiae*: 363-81.
- . 1968. "Où finit Puruṣa?" En *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, 539-563. París: E. de Boccard.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu y Bhikkhu Bodhi, trads. 1995. *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom.
- Nuclear Weapon Archive. 2015. "India's Nuclear Weapon Program: Smiling Buddha." en: <<http://nuclearweaponarchive.org/India/IndiaSmiling.html>>, consultado el 4 de junio, 2015.
- Olendzki, Andrew. 2019. "The Buddha's Smile: Cultivating Equanimity." Tricycle.com. Consultado el 30 de junio, 2019. <https://tricycle.org/magazine/buddhas-smile/>.
- Pe, Maung Tin, trad. 1920. *The Expositor (Atthasālinī). Buddha-ghosa's Commentary on the Dhammasaṅgaṇī, the First Book of the Abhidhamma Piṭaka*, vol. 1, editado y revisado por C. F.

- Rhys Davids. Londres: Oxford University Press for the Pali Text Society.
- Pohl, Karl-Heinz. 2010. "What is there to laugh about in Buddhism." En *Translating Buddhist Chinese: Problems and Prospects*, editado por Konrad Meisig, 97-111. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Proferes, Theodore. 2007. *Vedic Ideals of Sovereignty and the Poetics of Power*. New Haven: American Oriental Society.
- Rotman, Andy. 2009. *Thus Have I Seen: Visualizing Faith in Early Indian Buddhism*. Nueva York: Oxford University Press.
- _____, trad. 2008. *Divine Stories, Part I*. Boston: Wisdom.
- Senart, Émile, ed. 1882-1897. *Le Mahāvastu*, 3 vols. París: Imprimerie Nationale.
- _____. 1882. *Essai sur la Légende du Buddha*, 2ª ed. París: Ernest Leroux.
- Shen Shi'an. 2011. "The Secret of the Buddha's Smile." TheDailyEnlightenment.com, en: <<http://thedailyenlightenment.com/2011/03/the-secret-of-the-buddha%E2%80%99s-smile/>>, consultado el 4 de junio, 2015.
- Shulman, David. 2012. *More Than Real: A History of the Imagination in South India*. Cambridge: Harvard University Press.
- Siegel, Lee. 1987. *Laughing Matters: Comic Tradition in India*. Chicago: University of Chicago Press.
- Skilling, Peter. 2013. "The tathāgata and the long tongue of truth — The authority of the Buddha in *sūtra* and narrative literature." En *Scriptural Authority, Reason and Action: Proceedings of a Panel at the 14th World Sanskrit Conference, Kyoto, September 1st-5th 2009*, editado por Vincent Eltschinger y Helmut Krasser, 1-48. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Smith, Jonathan Z. 2004. *Relating Religion*. Chicago: University of Chicago Press.

- Soper, Alexander C. 1949a, 1949b, 1950. "Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture." *Artibus Asiae* 12 (3): 252-83; 12 (4): 214-330; 13 (1): 63-85.
- Stein, Maya Gayatri. 1999. *The Buddha Smiles: A Collection of Dharmatoons*. Oregon: White Cloud Press.
- Strong, John. 1979. "The Transforming Gift: An Analysis of Devotional Acts of Offering in Buddhist Avadāna Literature." *History of Religions* 18 (3): 221-37.
- _____. 1983. *The Legend of King Aśoka*. Princeton: Princeton University Press.
- Thich Nhat Hahn. 2005. *Being Peace*. Berkeley: Parallax.
- Thomas, E. J. 1933. "Avadāna and Apadāna." *Indian Historical Quarterly* 9: 32-6.
- Trumble, Angus. 2004. *A Brief History of the Smile*. Nueva York: Perseus.
- Vallée Poussin, Louis de la, trad. 1923. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, vol. 1. París y Lovaina: Paul Geuthner y J.-B. Ista.
- White, David Gordon. 2009. *Sinister Yogis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Culture and Value*, editado por G. H. von Wright, traducido por Peter Winch. Chicago: University of Chicago Press. Versión en español: 1995. *Aforismos. Cultura y valor*, traducido por Elsa Cecilia Frost. Madrid: Espasa-Calpe.