



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE  
MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS**

**El microcosmos hepático: la *extispicina* y  
su arte exegetico**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
LICENCIADA EN LETRAS CLÁSICAS**

**PRESENTA**

**ILLIZT ELENA CASTILLO PINEDA**

**ASESORA**

**MTRA. MARÍA DE LOURDES SANTIAGO MARTÍNEZ**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, NOVIEMBRE DE 2017**





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Lidiae, quae in caelo manet  
et curat nos in stellae forma.

A Lourdes  
que nos cuida en la Tierra.

*Religions die when they are proved to be true.  
Science is the record of dead religions.*

Oscar Wilde, *Phrases and Philosophies  
for the use of the Young*

CASSIUS

Tell me, good Brutus, can you see your face?

BRUTUS

No Cassius; for the eye sees not itself  
But by reflection, by some other things.

William Shakespeare, *Julius Caesar*, 1.2.51-53

## Índice

<b>Contenido</b>	<b>Página</b>
Abreviaturas.....	iii
Prólogo .....	v
Introducción .....	1
Reflejo espacial del hígado y el mundo. ¿Por qué el hígado?.....	3
El hígado como espejo.....	6
I. Los orígenes de la <i>extispicina</i> .....	11
I.1. El origen babilónico de la <i>extispicina</i> .....	11
I.2. La <i>extispicina</i> en la cultura etrusca, la religión revelada y la visión cosmogónica del destino.....	14
I.3. La disciplina tagética .....	15
I.4. La religión etrusca y sus divinidades.....	20
I.5. Consideraciones sobre el mundo terrestre y los cielos.....	28
I.6. La <i>extispicina</i> como proceso de comunicación.....	33
I.7. La conexión eterna.....	34
I.8. Inserción de la <i>extispicina</i> en la cultura romana.....	40
I.9. Los sacerdotes etruscos y su influencia en Roma.....	41
I.10. La educación y la adivinación.....	46
II. Proceso adivinatorio de la <i>extispicina</i> .....	49
II.1. Usos y tipos de adivinación.....	49
II.2. La ήπατοσκοπία en el mundo griego.....	51
II.3. Las direcciones y la rueda celeste.....	53
II.4. Orientación.....	60
II.5. La problemática de la orientación antigua.....	64
II.6. Explicación de los tres templos.....	66
II.7 Descripción del proceso adivinatorio de la <i>extispicina</i> .....	74
II.8 El lenguaje figurativo.....	86
II.9. La hegemonía de la interpretación.....	87

III. Implicaciones sociales de la <i>extispicina</i> .....	91
III.1. Comida – banquete.....	91
III.2. La <i>extispicina</i> y la medicina romana.....	93
IV. El microcosmos hepático.....	97
IV.1. La conciencia espacial del hígado.....	97
IV.2. Modelos del hígado y su relación con los dioses.....	97
IV.3. Descripción del hígado de Piacenza.....	98
IV.4. Significaciones de las partes y los mensajes.....	103
V. Uso de la <i>extispicina</i> en la literatura.....	105
V.1. La <i>extispicina</i> en <i>Edipo</i> de Séneca.....	105
V.2. La <i>extispicina</i> en la vida de Julio César.....	107
Conclusiones.....	117
Bibliografía.....	121
A. Fuentes.....	121
B. Bibliografía especializada.....	123
C. Recursos de internet.....	127

**Abreviaturas**

- OUI “Orientation Unveiled I”, *American Journal of Archaeology*, vol. 21, No. 1, 1917.
- OUII “Orientation Unveiled II”, *American Journal of Archaeology*, vol. 21, No. 2, 1917.



## Prólogo

Este trabajo está enteramente dedicado a la profesora María del Carmen Lydia Santiago García porque, en gran medida, es por su causa que llegué a conocer lo poco que sé acerca del pueblo etrusco y por su instrucción llegué al texto base: *Los etruscos* de Alain Hus. Este libro me acercó a la existencia, en las civilizaciones antiguas, de la predicción del futuro a partir de la inspección de las entrañas de los animales. Me sorprendió sobremanera el que alguna vez existiera la práctica y que, a pesar de que las fuentes escritas que nos legaron los etruscos son escasas, se pudiera conocer tantas cosas sobre ellos y, al mismo tiempo, tan pocas.

Elegí este tema de tesis a partir de esa aproximación casi mágica que resultó del estudio de lo que propiamente era historia de Roma y porque el estudiar la práctica como tal, que me cautivó desde el principio, me ha permitido saber más no sólo de la adivinación en la antigüedad, sino también sobre el mismo pueblo etrusco al que de soslayo admiro mientras Grecia y Roma me miran con recelo. Tengo la firme creencia de que este trabajo es una forma de difundir el conocimiento de una civilización que nutrió la cultura clásica que nosotros estudiamos y que puede interesar a los investigadores de Letras Clásicas como un tema serio e interesante de la filología latina.

En general, no existe mucha información disponible y eso obedece a que la práctica de la *extispicina* fue una herencia etrusca a los romanos y, por tanto, no existen muchos textos clásicos sobre el tema. Tenemos algunos vestigios que se consideran etruscos en las fuentes latinas y son difíciles de rastrear por la visible animadversión de los escritores de diversos períodos de la historia de Roma hacia la cultura etrusca; sin embargo, las fuentes son escasas. D. H. Lawrence, escritor inglés y aficionado a los libros de viajes, en *Etruscan Places* comenzará diciendo que, ante la falta de información, uno debe recurrir a las tumbas y a todas las ruinas del pueblo etrusco (26). Incluso todo ello está destruido y perdido en parte. Además de estos infortunios, otras barreras entre el clasicista y los etruscos se yerguen en el hecho de que —como lo deduje durante la investigación— la mayor parte de los investigadores de adivinación son etruscólogos, antropólogos y arqueólogos especializados en civilizaciones antiguas como la asirio-babilónica, con la que se ha intentado conectar la etrusca una y otra vez

al establecer una unión más palpable más allá de una simple suposición. Tristemente, son trabajos de difícil acceso para mí, porque generalmente los textos más especializados se encuentran en alemán. Sin embargo, me esforcé por extraer lo más posible de Raymond Bloch, Massimo Pallottino y Otto-Wilhelm von Vacano.

Las fuentes más importantes, como Bouché-Leclercq, historiador especializado en adivinación antigua, y Lammert Bouke van der Meer, etruscólogo, solamente las encontré referidas y citadas en otros textos, pero sus ideas fundamentales se apreciarán en esta tesis. Esto, en gran medida, determina que el peso de mi investigación recaiga sobre la cultura etrusca, aunque, de igual manera, he tomado en cuenta la cultura griega y la romana. El trabajo, aunque no extenso, representa tardes de búsqueda apasionada y está hecho con la mejor intención de aportar un enfoque diferente a la adivinación para reivindicarla y presentarla como un tema importante y serio para los estudios filológicos.

En cuanto a la falta de fuentes, me gustaría rememorar lo que dijo Pallottino al respecto porque, incluso cuando él vivía, entre los investigadores existía una especie de angustia al no poder determinar con mayor exactitud características mágico-rituales de los etruscos, por una pérdida de la que nunca nos repondremos:

Concludendo, gli elementi utili per la ricostruzione delle credenze e dei culti etruschi sono purtroppo molto limitati ed incerti. La perdita della letteratura religiosa originale è irreparabile. È stato giustamente rilevato che ben poco noi sapremmo dello spirito, dei dogmi, dei riti della religione cristiana, se possedessimo soltanto qualche immagine sacra, qualche oggetto litúrgico e pochi ruderi di chiese (Pallottino, 203).

Sin duda, hay “huecos” sobre la historia etrusca que jamás podremos llenar; sin embargo, a falta de textos, y rescatando la idea de Pallottino, existe otro tipo de fuentes que hacen posible un acercamiento a las creencias y a las prácticas religiosas de los etruscos y que permiten reconstruir la historia. Cierto es que además de las tumbas y sarcófagos, lo que pervive es la imagen que aún somos capaces de interpretar con la ayuda de diversas disciplinas. Esto se ha conseguido principalmente a través de los espejos etruscos, urnas funerarias, y en el caso específico de la lectura de entrañas, a

través de modelos de hígados hechos de distintos materiales. Por tanto, se puede considerar que estamos más cerca de los etruscos de lo que creemos.

Larissa Bonfante y Judith Swaddling aluden el problema haciendo hincapié en que poseemos más recursos de estudio que quizá se mecen en el vaivén interminable de lo conocido y lo no conocido:

Hoy día sigue habiendo muchos mitos populares sobre los propios etruscos: que son un completo misterio, que no conocemos sus orígenes [sic] y que aún no hemos descifrado su lengua. Todo esto es erróneo [sic]; aunque todavía queda una gran cantidad de información que nunca llegaremos a conocer, lo que sí sabemos es mucho más interesante que lo que desconocemos (Bonfante y Swaddling, 7).

Lejos de desconocer a los etruscos, nos aproximamos mucho a sus prácticas religiosas y a sus creencias filosóficas a través de los objetos de nuestro estudio y a través de las fuentes que hablan al respecto. Precisamente Bonfante y Swaddling plantean estudiarlos por la relación que tienen con el mundo griego y romano, con los que se encuentran muchas semejanzas y pequeñas variaciones, generalmente por causa del idioma, que hacen de lo etrusco lo verdaderamente etrusco, aunque aún eso es materia para muchas otras especulaciones.

En el presente trabajo precisamente se mostrará, de acuerdo con esas creencias religiosas y filosóficas de los etruscos, a las que tenemos acceso en parte, que los procesos adivinatorios de la antigüedad se llevaron a cabo bajo el supuesto de que existen mundos correspondientes, como los de una imagen reflejada en un espejo y que uno debe reconocer, interpretar y llevar a cabo una acción acorde con todo ello. Solamente que en este caso, la realidad se puede ver en un pequeño espejo: el hígado, que funciona como una maqueta pequeña, un microcosmos de nuestro mundo material; sin embargo, dada la alteridad y la correspondencia, el reflejo obliga a reflexionar en los siguientes términos: ¿cuál es la realidad?, ¿la del microcosmos o la del macrocosmos? y ¿cuántas realidades atañen al macrocosmos?

Como otros estudiosos antes de mí, he elegido dos espejos para describir, estudiar y analizar las imágenes que guardan relación con la adivinación a través de las entrañas en el mundo etrusco y romano. Aunado a eso, he escogido fragmentos de

diferentes obras para tratar el tema, de los cuales he elaborado sus correspondientes traducciones: algunos versos de *Farsalia*, de Lucano; fragmentos de *De divinatione*, *De re publica* e *In Catilinam* de Cicerón; fragmentos de *Ab urbe condita*, de Tito Livio; algunos versos de la tragedia *Oedipus*, de Séneca; fragmentos de *De lingua latina* de Varrón; alusiones a *De re rustica* de Catón; fragmentos de *Romulus* y *Caesar* de Plutarco; algunos versos de las *Metamorphosis* de Ovidio y fragmentos de *Factorum et dictorum memorabilium* de Valerio Máximo.

Con lo anterior espero poder lograr lo que a Lydia le prometí en vida y que no logré completar oportunamente.

## Introducción

La *extispicina* fue una de las prácticas de adivinación con más auge entre los griegos y romanos. Ésta consistía en la observación de las entrañas de animales para encontrar en ellas un mensaje de parte de los dioses. El nombre deriva de *exta*, que se refiere a las entrañas, específicamente los órganos internos más importantes y significativos; y *spicio*, propiamente *specio*, que significa “observar”. Finalmente, la palabra engloba la idea de observar las entrañas para dar una interpretación de lo que los dioses desean.

La palabra *extispicina* no está atestiguada como tal, sino solamente a través de la palabra *extispicium*, la inspección de las entrañas, y *extispex*, el adivino que examina las vísceras. Como se tratará, el término que sí se utilizaba en la antigüedad tanto por los romanos como por los etruscos era la palabra *haruspicina*, que actualmente concierne a la lectura de las entrañas en general y es utilizada, creo, erróneamente porque el *haruspex* no solamente practicaba la adivinación a través de las entrañas, sino que poseía conocimientos de lectura de portentos diversos. Puesto que el término no tiene traducción al español, en la presente tesis utilizaré —así como lo hizo Raymond Bloch— el neologismo *extispicina*<sup>1</sup> en cursivas para referirme a la adivinación a través de las entrañas, a falta de una palabra que se refiera sólo a la lectura del hígado.

La justificación de la práctica y confianza en la *extispicina* por parte de los griegos y de los romanos, en general, se debe a la idea primigenia de que el ser vivo y, en consecuencia, los órganos del cuerpo, son la representación del universo contenida en un soporte manejable y mucho más pequeño para facilitar su observación. Es por esta razón que el acto debe estudiarse con la constante idea de que, cualquiera que sea el órgano que se inspeccione con un fin adivinatorio, lo observado funciona como un espejo que refleja la organización espacial del universo, del cielo, donde se encuentra la morada de los dioses.

Esa idea del espejo la relaciono con una situación que se detalla en la película *The Skeleton Key (La llave maestra)*, la cual se estrenó en el año 2005 en Estados Unidos. La historia trata sobre una anciana que se negaba a mantener espejos en su

---

<sup>1</sup> A pesar de que “hepatoscopia” es un término que existe en español, Bloch hace una clara distinción entre la práctica griega y la latina refiriéndose constantemente a esta última como *extispicina* en *La adivinación en la antigüedad*. He optado por utilizar el mismo sistema.

casa porque, según ella, por generaciones ésta había estado libre de ellos y le agradaba rendir honor a los espíritus que antes la habían habitado. La protagonista, una enfermera joven, parece confundirse con el significado y la funcionalidad de éstos, pues piensa que los espíritus malignos se hacen presentes a través de ellos. En realidad, es a través de ellos que se obtiene la verdadera imagen al observar la figura reflejada.

Con esto se anticipa un problema de alteridad, correspondencia y confusión. De alteridad porque, cuando la persona se mira en el espejo, lo que está enfrente no es ella, sino solamente su reflejo; de correspondencia porque, a pesar de que no es la misma persona, uno entiende que esa imagen pertenece a quien está enfrente; y, finalmente, de confusión porque, como en el caso de la señora, que al verse en el espejo se ve a sí misma como fue en el pasado, mirar nuestra reproducción quizá nos muestre la verdad tal cual es y no como la imaginamos. Esto también lo encuentro en los espejos etruscos.

Los espejos forman por sí mismos una especie de acto adivinatorio porque el problema de alteridad aludido de antemano nos previene al sugerir que lo que vemos en ellos del lado decorado es también el reflejo que propiamente se ve en la superficie pulida. Eso plantea la correspondencia entre aquello que en el caso de los etruscos no ha sido dicho y lo que se dice con la imagen, pero la confusión aborda justamente la posibilidad de que por las dos razones anteriores lo etrusco es más cercano a nosotros de lo que pensamos.

Para el presente trabajo, aunado a la percepción, en principio, es necesario establecer que mi línea a seguir es la influencia directa que tiene la *extispicina* en los procesos de interpretación histórica y literaria. Esto no es más que una sospecha que me sobrevino por la idea de que los textos que he leído están plagados de eventos en los que se utiliza la adivinación como la preparación del inicio de toda acción a llevarse a cabo. En general, los personajes literarios e históricos buscan la guía o la aprobación divina para los asuntos que emprenden, o desean saber si el mal acaecido es por causa de la ira de un dios puesto en su contra. Después relacioné este hecho con el mayor ejercicio intelectual que realizamos al leer los textos, la interpretación, que, también, en su mayor parte, determina la acción de los personajes porque afecta la

percepción de su realidad y el significado que, apartir de lo establecido por el acto adivinatorio, tendrán sus acciones.

Por ello, repensemos poco a poco la importancia de la imagen reflejada en el espejo y todo lo que conlleva, todo lo que está alrededor. Tratemos de considerar los problemas que derivan de la confrontación de dos realidades engarzadas en nuestra propia humanidad.

### **Reflejo espacial del hígado y el mundo. ¿Por qué el hígado?**

En la *Rama Dorada*, George Frazer comienza el primer capítulo haciendo referencia al nombre del lago de Nemi conocido por los romanos como *Dianae speculum*,<sup>2</sup> nombre probablemente figurativo, quizás agregando un toque todavía más cargado de magia al considerar en su estudio la lectura de los espejos dentro de las diferentes formas de adivinación inscritas en la anticipación de los tiempos futuros a través de las fiestas agrícolas. Como parte de sus postulados sobre magia primitiva considera, al igual que Vacano, que: “Así como muchos pueblos creen que el alma humana radica en la sombra, así otros (o los mismos) creen que reside en la imagen reflejada en el agua o en el espejo” (Frazer, 128) y posteriormente aporta varios ejemplos de ello en diferentes culturas. Todo esto antepone la posibilidad de tratar un espejo como un artefacto mágico capaz de otorgar un conocimiento especial sobre nuestra realidad, o lo que creemos que es la realidad. Por tanto, propongo volver a considerar que el hígado es un espejo del macrocosmos en el cuerpo de humanos y animales.

Es admirable saber que el hígado podía corresponder a las moradas celestes de los dioses, y es que pareciera que el hígado por sí solo fuera un mapa de todo el universo; se trataba de una idea comparable con la forma en la que los egipcios diseñaron sus ciudades con base en las estrellas y su disposición en la bóveda celeste. La idea del hígado como imagen del universo se refuerza con el vocabulario topográfico y metafórico que los arúspices utilizaban, que responde a una representación real del mundo. Sin duda, resulta interesante descubrir la razón por la que las culturas antiguas decidieron centrarse en el hígado como el órgano que provee una respuesta absoluta a los cuestionamientos de la vida.

---

<sup>2</sup> Serv., VII. 516

Para los etruscos, el hígado era el centro de la vida y, por tanto, un espejo de la vida después de la muerte o de la muerte misma. Es muy llamativo el hecho de que de esta cultura lo que más se ha encontrado son espejos muy bellamente adornados. En total, se han hallado 1500 espejos en tumbas, además de las representaciones de personajes que se observan en un espejo en las urnas funerarias. Es lógico que Vacano considerara utilizar los espejos para poder no sólo conocer las costumbres de los etruscos, sino también sus creencias:

A mirror is particularly suited for this purpose, for [...] the graphic art of the Etruscans displayed on their mirrors is so closely akin to the Hellenic art of drawing—familiar to us principally on painted vases—that a closer relationship is scarcely imaginable. Moreover the Etruscans exhibited a special partiality for mirrors so that we are justified in using them as one of the keys to the Etruscan mind (Vacano, 7-8).

Las representaciones en los soportes señalados no solamente nos hablan de la importancia de las imágenes en los espejos o la relación que tenían las personas con ellos, sino de la conexión que éstos tenían con la vida, aquello que nos espera después de la muerte y de las cosas inciertas, como el futuro y lo que no podemos entender o no se puede explicar racionalmente

Según Vacano, en el espejo los etruscos podían ver el alma como una figura con todos los atributos del cuerpo, equiparándose así con lo expuesto por Frazer anteriormente. A través del espejo se podía crear la personalidad y también se podía evocar el alma: “The owner of a mirror has the power to behold himself, can therefore ‘arrange himself’ as it were, and learn how to present himself as he would appear” (Vacano, 8). Vacano nos recuerda la fascinación con la cual Narciso se observa a sí mismo en el agua enamorado de su reflejo y esto también, agrupando todo lo que hacemos frente al espejo mientras vemos nuestra imagen, tiene una repercusión directa con la forma en que entendemos la realidad y la manera en que nos integramos a la sociedad presentando un aspecto construido por nosotros mismos.

No es difícil relacionar esto con la *extispicina* porque es, de hecho, la misma creencia traducida en las entrañas. Es decir, si uno se confrontaba con el reflejo de la vida ante el hígado, tenía la posibilidad de crear su futuro y transformar su alma en conexión con las divinidades: “The reflected image, like the shadow, of a human being

seemed to men of ancient times capable of presenting the soul as a figure with 'all the attributes of the body except the one crucial one of tangibility.' [*sic*] The mirror became the magic instrument by means of which a personality was created and a soul could be conjured up" (Vacano, 8). Con esto Vacano refuerza más la idea de Frazer, pues la imagen es tan poderosa que incluso el reflejo en cualquier superficie tiene la capacidad de conjurar a la persona misma o a su alma. Lo representado en la superficie del espejo es capaz de establecer y situar ciertos parámetros de humanidad y personalidad.

Los espejos se usan para conocer más las creencias de un pueblo que no dejó rastro de su cultura de manera escrita, según las connotaciones que Vacano considera que tiene en el tiempo moderno: "In a house where someone is dying the mirrors are screened so that the soul may not be trapped by them [...] All this entitles us to assume that similar ideas lie behind the Etruscan mirrors of the dead and to believe that they served not only the normal practical purposes in life but were regarded also as a means of access and a bridge to other worlds and a vehicle for the transport of souls" (Vacano, 9). Esto pone ante nosotros la siguiente idea: así como los espejos se pueden leer e interpretar, el hígado se puede observar para predecir o describir lo que está ocurriendo. Todo bajo el entendido de que esta vida es solamente un reflejo de la muerte, ¿o al revés? Tanto el hígado como el espejo se consideran un puente, una relación o unión con esa otra vida. Ese camino también se recorre a través de la experiencia de la espiritualidad y la religión. En el problema tripartito aludido en la introducción se plantea la posibilidad de que el reflejo sea el verdadero estado de las cosas, pues la vida es tan parecida a la muerte, así como el macrocosmos es parecido al microcosmos. ¿Cuál es el real y cuál es el reflejo? La imagen es la esencia, la figura es la personalidad y el microcosmos es el macrocosmos.

Vale traer a la memoria una práctica adivinatoria griega llamada licanomancia, en la que se utilizaba un recipiente con agua y aceite y los reflejos formados se interpretaban: "Un procedimiento similar se basa en el empleo del espejo metálico (catoptromancia) y en la observación de las imágenes que ahí toman forma. Observemos que en la época moderna los videntes no actúan en forma diferente ante sus bolas de cristal" (Bloch, 47). Esta práctica se asemeja a verse en el espejo y

observar, y, sobre esa misma idea, ver en el espejo, es decir el hígado, es mirar en él un reflejo del mundo, de la vida, de la muerte, para interpretar todo lo que ello significa. Entonces es preciso comprender con más ahinco las razones por las cuales el hígado era un espejo del mundo en la antigüedad. ¿Qué lo hizo tener un papel primordial en la vida del hombre antes de la ciencia?

### **El hígado como espejo**

Para las aproximaciones que tienen que ver con la concepción del hígado en la antigüedad, principalmente griega, me baso en lo planteado por Derek Collins en su artículo “Mapping the Entrails: The Practice of Greek Hepatoscopy”, pues creo que constituye un estudio, además de completo, conciso. Su visión general es que, para los griegos y para muchos pueblos en la antigüedad, el hígado era considerado un vehículo de comunicación con los dioses. Esto lo considera Bouché-Leclercq a través de lo que cuenta el mito de Prometeo, pues éste, además de dar el fuego a la humanidad, dio el poder de la adivinación a través del hígado (Collins, 321) como plantea Prometeo mismo en su discurso (A., *Προμηθεύς Δεσμώτης*, 484). Las artes adivinatorias que Zeus concede entonces son: la interpretación de sueños, encuentros junto a los caminos, la adivinación a través de decir las cosas por suerte —llamado cleromancia— y el vuelo de las aves. No es casual, por tanto, que el águila de Zeus comiera día tras día el hígado de Prometeo como castigo y eso es justamente lo que, según Collins, Bouché-Leclercq considera más significativo por el hecho de que hay una gran conexión entre el hígado y la adivinación desde tiempos inmemoriales.

Collins refiere que en la antigüedad se tenía plena conciencia del hígado como órgano primordial desde la *Ilíada*, en la cual se consideraba el asiento de las emociones (Hom., *Il.*, XXIV. 212-213). Esto se podía constatar a través del origen de las palabras, puesto que χόλος, “enojo o bilis”, provenía de χολή, “vesícula biliar”. Otros escritores como Arquíloco (234), Sófocles (*Aj.*, 938), Esquilo (A., 792) y Eurípides (*Supp.*, 599) pensaban que el hígado era la fuente de emociones como la ira, el sufrimiento, el miedo y la ansiedad (E., *El.*, 826-829). Por otra parte, en los textos médicos el hígado era la fuente del deseo, ἐπιθυμίας αἵτιον (Democr., 68. C23. 7). Todas estas ideas son

tomadas por Collins como la pauta de un recorrido histórico que encuentra una base filosófica muy importante en Platón en la que pone el peso de su exposición.

De acuerdo con el mito relatado en el *Timeo* (70-71), el hígado era lo que hacía humanos a los hombres y lo que, al mismo tiempo, lo conectaba con los dioses, indicaba la salud de todo el cuerpo y era el punto de unión con el universo, en sentido metafórico. Básicamente su percepción acerca del órgano estaba cimbrada en la contraposición de dos órdenes que marcaban lo divino y lo mundano atendiendo a las direcciones del cuerpo. Es decir, lo divino es lo que está en la punta, en lo alto, en la cabeza, mientras que lo bajo, lo vil, es lo que propiamente nos ata a las condiciones del cuerpo y que anatómicamente los dioses ubicaron entre el diafragma y el ombligo del humano. Ahí es donde se encuentra la parte apetitiva del alma. Sin embargo, según Platón, los dioses pusieron el hígado como un control adivinatorio que ponía límites a esa parte del alma y que de esa manera:

rectified the vile part of human nature [...] with the faculty of divination through the liver as a compensation, so that human beings might in some measure have a grasp at the truth [...]. The more common view regards the liver as a controlling source of emotion independent of intellect, and in some later sources the liver is equated with the highest ruling faculty of the body altogether (Collins, 330).<sup>3</sup>

La verdad divina, por tanto, está en el hígado, que tiene la capacidad de mostrarse en nuestras vidas en compensación por haber obtenido lo vil que acompaña a nuestra humanidad de forma innata. Física y anatómicamente, llevamos dentro una parte divina que puede guiar al alma a las mejores decisiones y actos.

Parece entonces que una divinidad con la capacidad de crear al humano se yergue sobre el hígado, ya sea Zeus, Júpiter o *Tinia*, marcando el puente que maneja los asuntos de lo cósmico y lo microcósmico de tal manera que podría pensarse, para contrariar a los estudiosos de arte etrusco, que por eso hay una constante alternancia entre el hígado y los espejos que sostienen en la mano izquierda los personajes recostados en las tapas de los sarcófagos etruscos. El hígado, como punto de unión con lo divino, tiene la capacidad de adentrarnos en esa otra dimensión que puede

---

<sup>3</sup> Cf. con las ideas planteadas por Cicerón en *De re publica*, revisado en esta tesis en el subcapítulo I.7. La conexión eterna.

decirnos cosas del futuro incierto, de nuestra propia identidad y de la estrecha relación que tenemos con la identidad del otro.

Para tratar todos estos problemas de representación ligados al arte religioso etrusco, además de hablar someramente sobre el origen de la *extispicina*, en el primer capítulo se aportarán algunas de las teorías sobre el origen del pueblo etrusco. Asimismo, se establecerán los elementos de la religión etrusca, cómo surgió y cómo se insertó dentro de las creencias de la cultura romana. Para adentrarnos en el tema de la habitación de los dioses en la bóveda celeste, que en última instancia corresponde a la organización que éstos presentan en el hígado, ya sea en el órgano de la víctima o en los modelos utilizados para la enseñanza de la práctica, como en el caso del hígado de Piacenza —modelo de bronce de un hígado usado en la enseñanza de la *extispicina*— se elaborará también una breve exposición sobre la correspondencia del cielo con la tierra y cada ser vivo atendiendo al papel adivinatorio como un proceso comunicativo centrado en el intercambio de información entre el cielo y la tierra.

En el segundo capítulo trataré propiamente del proceso que se lleva a cabo en la *extispicina* al hacer uso del que seguía la ἥπατοσκοπία —tipo de adivinación griega enfocada solamente en la inspección del hígado— y de la relación espacial que requiere para su práctica. Se tratará de reconstruir el proceso completo de la *extispicina* al analizar la representación del acto adivinatorio en dos espejos: el espejo de *Chalcas* y el espejo de Tarconte. Asimismo, se abordará un poco el uso del lenguaje figurativo utilizado durante el proceso.

En el tercer capítulo hablaré acerca de las implicaciones sociales de la práctica como rito religioso público, más allá de la simple consulta de información a través de la importancia de la comida-banquete de los muertos entre griegos, romanos y etruscos. De igual manera, estableceré conexiones con el funcionamiento de la sociedad, el comportamiento de aquellos que estaban al mando del gobierno y de la importancia educativa heredada por generaciones.

El cuarto capítulo tratará sobre la anatomía del hígado de animales para relacionarlo con el hígado de Piacenza, modelo del órgano utilizado para la enseñanza de la práctica. Se hará especial énfasis en las implicaciones de tomar al hígado como el órgano primordial para el proceso adivinatorio precisamente porque es especial para el

funcionamiento de los organismos humanos y animales. Finalmente, el último capítulo tratará acerca de sucesos históricos y literarios que se desarrollaron con la ayuda de la *extispicina*, para lo cual relacionaré mi análisis con el proceso de observación e interpretación histórica y literaria que, en mi opinión, deriva de la *extispicina*.



## I. Los orígenes de la *extispicina*

### I.1. El origen babilónico de la *extispicina*

En la actualidad no se ha podido determinar el origen del pueblo etrusco y se alude a esta interrogante con el nombre de *problema etrusco*, que se centra en un círculo vicioso que va desde la imposibilidad de determinar el origen geográfico de los etruscos hasta la dificultad de traducir sus textos. Elucidar lo último, finalmente, podría aportar luz sobre lo primero (Lara, 31). Especialistas en historia etrusca como Massimo Pallottino, Alain Hus, Raymond Bloch y Ugo di Martino, establecen de común acuerdo que la *extispicina* se originó en Babilonia y Asiria, o en algún territorio meridional como Lidia. Sin embargo, ninguno de ellos lo demuestra con evidencias arqueológicas fehacientes que justamente derivarían en la abierta aceptación de que los etruscos provenían del territorio asirio-babilónico. Solamente contamos con suposiciones parcialmente válidas que concuerdan con lo anterior.

Los especialistas antes mencionados concuerdan con la teoría que resolvería de entrada dos interrogantes —¿de dónde provenían los etruscos originalmente? y ¿cuál es el origen de la *extispicina* etrusca, incluso romana?—: los etruscos provenían del Oriente.<sup>4</sup> Durante las primaveras sagradas, aparentemente, los muchachos más jóvenes debían buscar otras tierras a causa de la sobrepoblación en su lugar de origen. Se creyó, por tanto, que esos migrantes se asentaron en Etruria. Sin embargo, Alain Hus propone la posibilidad de que los etruscos fueran autóctonos y solamente hubieran recibido influencia babilónica: “En una palabra, el aspecto orientalizante de la civilización etrusca que principia no es más que el reflejo de una “moda” dominante; sus aspectos profundos y esenciales son el desarrollo de sus tendencias indígenas” (Hus, 58). Con esto se apostaría por restarle importancia al peso de las increíbles semejanzas y concordancias entre diversos aspectos de la Europa antigua con Oriente

---

<sup>4</sup> La *teoría oriental* se planteó inicialmente por E. Brizio en 1885 a quien posteriormente se sumaron P. Ducati, G. Patroni, R. Bloch, A. Grenier, P. L. Zambotti, A. Dussaud, L. R. Palmer, A. Piganiol, J. Bérard, H. Hencken y J. B. Ward-Perkins (Lara, 38). Dicha teoría está basada en el registro de una emigración de los lidios a las costas occidentales de Italia a causa de escasez y que fue dirigida por Tirreno, hijo del rey Atis de Lidia (Hdt., I. 94). Los autores antiguos que creían en esta teoría eran Diódoro de Sicilia, Timeo, Licofrón, Apiano, Estrabón y Plutarco, griegos, y latinos Catulo, Virgilio, Horacio, Ovidio, Silio Itálico, Estacio, Cicerón, Trogo Pompeyo, Velejo Patérculo, Séneca, Plinio el Viejo y Tácito (Lara, 39). Propiamente, la reticencia a aceptar esta teoría reside en el hecho de que la fuente es Heródoto y los datos que proporciona son cuestionables.

y tendrían que ignorarse distintos mitos con sus variantes y versiones que suponen, por la interpretación de varios especialistas, que mitos como el de Europa y Zeus son explicaciones rememoradas en relatos de una migración sustanciosa de Oriente a Occidente. Si eso fuera tan veraz como un vestigio arqueológico que probara la teoría del principio oriental, entonces la influencia sería más sencilla de tratar como origen primigenio.

Tal influencia, desde el punto de vista de Martino, se refiere no solamente a la importancia que tiene la adivinación y la astrología en el mundo asirio-babilónico, sino también a la división de los días atendiendo a las divinidades que dio como resultado lo que se llama *Calendario brontoscópico* dentro de los *Libri haruspici* (Martino, 83), cuya influencia derivó en los libros sibilinos. El origen podría desdibujarse al poner de por medio la simple observación de los signos de la naturaleza relacionados con la agricultura, que es algo que todos los pueblos antiguos tienen en común sin considerarse su origen primigenio, así como el uso del calendario solar y lunar. Sin embargo, de ahí a decir que el cielo corresponde a la tierra, no como una idea de carácter filosófico-religioso, sino en términos específicamente geográficos, hay una gran diferencia. La práctica de la adivinación centrada en la lectura de las entrañas de animales, la importancia de la clase sacerdotal y el hecho de que la organización de esta última tiene una forma educacional, sin duda, son elementos de la adivinación asirio-babilónica.

Ante la falta de consenso sobre el tema,<sup>5</sup> Massimo Pallottino invita a considerar no el origen del pueblo etrusco, sino el momento histórico en el que se consolidó como tal: un pueblo asentado en Etruria entre los siglos VIII y I a. C., sin confundir lo etrusco con las poblaciones indígenas preindoeuropeas en Italia (Lara, 43). En todo caso, el pueblo etrusco fue producto de un proceso histórico largo cuyo origen resulta completamente liminar a la propia cultura etrusca. Yo me inclino a creer, dadas las

---

<sup>5</sup> Existen tres posibles versiones del origen de los etruscos: la teoría orientalizante, que es la que más me convence, la teoría del origen nórdico y la teoría autóctona. La teoría nórdica, que identifica a los etruscos con los celtas, surgió durante el siglo XVIII como crítica a la falta de fiabilidad de los datos históricos de Heródoto. Entre los estudiosos más importantes que siguieron esta versión está Th. Mommsen y el origen de la teoría se encuentra en Tito Livio (V. 33). La teoría autóctona se refiere a un origen itálico propuesto por Dionisio de Halicarnaso (I. 28-30) quien consideraba que no había en la antigüedad ningún indicio de una emigración (Lara, 41-42). A estas tres teorías se anexa la teoría doble de H. Mühlstein que plantea que el origen es celta y de Asia Menor.

coincidencias, que el origen de las prácticas adivinatorias etruscas es babilónico, tal y como lo demuestran las semejanzas en las representaciones de los hígados y la utilización del lenguaje metafórico para referirse al órgano. Aunado a ello, en la actualidad se siguen haciendo estudios de corte genético que, ante la falta de conclusiones completamente certeras e infalibles, apoyan la teoría del origen babilónico.<sup>6</sup> Sin embargo, del origen de los etruscos todavía no hay un acuerdo y se seguirá estudiando y dando teorías al respecto en los años venideros, sobre todo porque, ante el problema, hay que considerar de igual manera que los etruscos tenían diferencias identitarias de acuerdo con la región: “Every Etruscan city-state needs to be explored individually to trace the origin and nature of its inhabitants. In view of this radical diversity it is difficult to be convinced by the theory of a group of culturally superior immigrants of a master class coming by land or sea into this country and dominating a less highly evolved population already long settled there” (Vacano, 33). Sirva lo anterior para establecer que en el estudio del pueblo etrusco nos hallamos ante una gran dificultad de definir su identidad desde su origen. Sin embargo, sí se puede decir que los etruscos se llamaban a sí mismos *Rásna* o *Rasenna* y que fueron llamados por los romanos *Tusci* o *Etrusci*, mientras que los griegos los conocían como *Tuppévoi*.

Arnobio llamó a Etruria: “*genetrix et mater superstitionis*”<sup>7</sup> haciendo referencia a todas sus creencias religiosas y a la gran influencia que tenía sobre otros pueblos, específicamente sobre los romanos. Se cree que inventaron la trompeta (Vacano, 5) y eran famosos por sus músicos: “Their members would be summoned, like soothsayers, to Rome whenever expiation ceremonies were performed or homage of some special kind was being offered to the gods-significant proof of the close connexion between religion and the Etruscan devotion to music” (Vacano, 6). Así se hacía llamar desde Etruria a músicos y adivinos para realizar ceremonias de expiación y ofrecimiento a los dioses, importantes para el pueblo romano.

---

<sup>6</sup> Lara Peinado se refiere a los estudios de genética y biología molecular de J. Moggi-Cecchi, A. Coppa y C. Vernesi de 1996 (Lara, 38).

<sup>7</sup> Arn., VII. 26: Madre y origen de la superstición. (Todas las traducciones de textos griegos y latinos son propias).

La identidad etrusca, por antonomasia, es conocida por su disfrute pleno de la vida. De hecho, es uno de los atributos más destacados por D. H. Lawrence en *Etruscan Places* (205). Tal disfrute es comparado por él con la curiosidad que la naturaleza causa en los niños, y, sin embargo, ellos también “were perpetually conscious of fate, death and change, and showed a strangely submissive attitude towards the powers of the underworld” (Vacano, 1). Todas y cada una de las cosas eran decididas por los dioses en la religión etrusca y, por lo tanto, “l'uomo non può far altro che accettare la volontà divina quasi passivamente” (Martino, 117). Se entregaban a ello casi con resignación, pero ante todo con una actitud de temor, respeto y veneración.

## **I.2. La *extispicina* en la cultura etrusca, la religión revelada y la visión cosmogónica del destino**

La práctica de la *extispicina*, según Collins (320), partió de Mesopotamia, llegó a territorio griego y, a través de ellos, se introdujo en territorio itálico, gracias a los movimientos migratorios de los hititas. En dicho caso, se debe pensar que los griegos influyeron desde el principio en la religión etrusca de manera directa. Sin embargo, el mito de la revelación de la religión para este pueblo demuestra algo distinto y podría apuntar hacia la posibilidad de que fueron los etruscos los que influyeron en los griegos y no al revés.

La religión etrusca se caracteriza por ser una religión revelada, lo que implica simplemente que es una religión basada en la enseñanza de sus preceptos a través de un dios, así como lo eran las religiones orientales (Martino, 121). Por esta razón, creo, no se puede considerar a ciencia cierta que la religión etrusca haya tenido una influencia de otro pueblo, puesto que Tages, el dios que les reveló su religión, solamente tiene cabida en el pueblo etrusco y no se ha asociado con ninguna otra divinidad.

Además de la constitución de la religión etrusca a través de la revelación, se observa la idea de una “angustia constante” que orilla a consultar a los dioses, pues creían en “un mondo imbevuto di angoscia di fronte alla potenza divina alla quale l'uomo debe uniformarsi in ogni momento della sua vita” (Martino, 117). Controlados en todo momento por una fuerza superior y sobrenatural, debían buscar recursos y

herramientas para corresponder a ese orden divino desde la tierra. La constante actualización de la concordancia de lo divino y lo mundano requería por parte de los hombres completar acciones que les recordaran esa especie de sumisión al poder mayor que ya de por sí gobernaba sus vidas.

La angustia que ellos vivían derivó en la necesidad de que la divinidad dirigiera todo acto humano, de tal modo que el hombre pudiera acercarse más a los dioses por medio de todas sus acciones: “Il rapporto fra uomo e dio è improntato a un senso dell’annullamento della personalità umana di fronte all’elemento divino, il quale dirige ogni azione e polarizza ogni pensiero degli uomini” (Martino, 117). Creo que en este sentido es muy importante destacar que en esta cita se enfatiza el desdibujamiento de la propia personalidad o identidad. Esta experimentación de lo divino en todas las cosas de la vida humana también se observa en el pueblo romano. Si bien el pueblo etrusco fue la madre de toda superstición, producto de las prácticas religiosas, Roma no dará un paso atrás y, al contrario, buscará una forma de afianzar la presencia divina en los actos públicos a través de la unión de la religión con el gobierno.

Puesto que las divinidades están presentes como pensamiento constante en la mente etrusca, no resta más que pensar que el culto estaba completamente pensado y ordenado: “Sono evidente nella religione etrusca la minuziosità del culto, la conformità e lo scrupolo degli uomini di fronte a la volontà degli dèi comunque ricercata e interpretata, l’assillo continuo di forze soverchianti ed oscure e di scadenze di termini improrogabili” (Pallottino, 201). Tal repetición de eventualidades derivó en un sistema religioso complejo que se observa incluso en la leyenda o mito de la revelación de sus preceptos religiosos.

### **I.3. La disciplina tagética**

El mito de Tages, en el que se narra el comienzo de la disciplina etrusca, parte importante de la religión, se conoce solamente a través de fuentes griegas y latinas. Sólo se conserva, al igual que otras manifestaciones de la cultura, porque diferentes personajes importantes se dieron cuenta de la necesidad de preservarlo, como el

emperador Claudio<sup>8</sup> (ca. 10-54). Éste, en el siglo I a. C., en un discurso senatorial, presentado alrededor del año 48, llamó a preservar la adivinación etrusca porque se consideraba un medio a través del cual una ciudad podría asegurarse éxitos y un buen porvenir pues: “era extremadamente importante recuperare gli antichi riti dell’Etruria in quanto con essi Roma si sarebbe assicurate le possibilità divinatorie per la sua stessa sopravvivenza” (Martino, 121). Poco después de la fundación de Roma, se alentó la educación en las artes adivinatorias para mantener la tradición de generación en generación y así preservar el arte adivinatorio basado en una hegemonía de la interpretación. Quien practicaba los distintos tipos de adivinación utilizados servía a un interés que podría moldear y conducir a su antojo a través de la manipulación de los datos de forma justificada.

El mito se cuenta a través de Cicerón, quien lo introduce para desacreditar la disciplina etrusca de la adivinación desde su origen y su fuente, porque, en su opinión, el mito de la revelación no tiene sentido:

Tages quidam dicitur in agro Tarquiniensi, cum terra araretur et sulcus altius esset impressus, extitisse repente et eum affatus esse, qui arabat. Is autem Tages, ut in libris est Etruscorum, puerili specie dicitur visus, sed senili fuisse prudentia. Eius aspectu cum obstupisset bubulcus clamoremque maiorem cum admiratione edidisset, concursus esse factum, totamque brevi tempore in eum locum Etruriam convenisse; tum illum plura locutum multis audientibus, qui omnia verba eius exceperint litterisque mandarint; omnem autem orationem fuisse eam, qua haruspicinae disciplina contineretur; eam postea crevisse rebus novis cognoscendis et ad eadem illa principia referendis.<sup>9</sup>

Tages, por tanto, constituyó con lo anterior lo que se conoce como disciplina tagética, que trata exclusivamente de la aruspicina, el arte de la adivinación por diferentes

---

<sup>8</sup> Para entender la gran influencia que el pueblo etrusco tuvo sobre este emperador basta destacar el contacto con fuentes originales etruscas, lo cual le permitió escribir una obra titulada *Tyrrheniká*, que está perdida en su totalidad (Lara, 32).

<sup>9</sup> Cic., *Div.*, II. 23: Se dice que en un campo de Tarquinia, después de que la tierra fuera arada y se hubiera cavado un surco muy profundo, un cierto Tages surgió de repente y habló a aquél que araba. Se dice además que Tages, así como en los libros de los Etruscos, fue visto con una apariencia infantil, pero que era de la sabiduría de un anciano. Como el boyero se asombró por el aspecto de aquél y lanzó un gran grito con admiración, se hizo un gran alboroto y, en poco tiempo, toda la Etruria se reunió en aquel lugar; que entonces aquél habló muchas cosas a todos los oyentes, quienes recibieron todas sus palabras y las mandaron escribir; que, en efecto, todo su discurso fue aquél en el que se contiene la disciplina de la aruspicina; que después ésta creció para conocer nuevas cosas y para referirlas a aquellos principios.

medios. La palabra *haruspicina* proviene del latín *haruspex*, adivino. Desde el punto de vista de Bloch, *haruspex* contiene el vocablo *haru-* que es completamente etrusco, el cual es sinónimo de *exta*, entrañas, en latín. Entonces, *extispex* y *haruspex* son sinónimos (Bloch, 60-61), así como lo sería *haruspicina* y *extispicina*. Sin embargo, y precisamente porque así lo plantea Cicerón, la aruspicina engloba diferentes tipos de adivinación etrusca, siendo la lectura de portentos una de las artes adivinatorias más importantes.

Desde mi punto de vista, Cicerón al comentar este mito está pasando por alto la posibilidad de que la leyenda sea solamente la petrificación narrada de un rito agrícola etrusco, lo cual se justifica con descubrimientos recientes.<sup>10</sup> Sin embargo, creo que se observa un movimiento religioso que pudo haber iniciado con la siembra y dentro de un ciclo agrícola. De alguna manera, esto se puede relacionar con el prodigio que en sí mismo envuelve el hallazgo del hígado de Piacenza, con el inicio de la escritura griega y el inicio de la escritura etrusca, ambas relacionadas con la agricultura.

El mito en sí tiene algo de irrisorio, pero no lo que Cicerón plantea después de este extracto en el que se burla abiertamente del dios que esperaba ser descubierto en la tierra por un campesino; es más humorístico cómo toda Etruria se reúne en un lugar por demás “insignificante” por los gritos de asombro del boyero, pero Cicerón no comenta al respecto. Yo creo que estamos ante un momento solemne, pero que al mismo tiempo guarda esa parte del disfrute de la vida de los etruscos. La historia constituye también el relato de un prodigio, que era uno de los elementos de predicción más importante para los etruscos.

Puesto que cada región perteneciente a la Etruria tenía su propia identidad, se sabe que existen otras historias que cuentan las revelaciones del dios Tages y de la ninfa Vegonia.<sup>11</sup> Los relatos varían de ciudad de ciudad, como era de esperarse (Bloch,

---

<sup>10</sup> Nancy Thomson De Grummond refiere en “Prophets and Priests”, incluido en *The Religion of the Etruscans*, la posible existencia de un rito en forma de sacrificios de niños que probablemente eran epilépticos, puesto que eran considerados seres mágicos (De Grummond, 28b; 96a). Ella relaciona el mito de Tages con una joya en forma de escarabajo que parece representar el mito y el rito (28b; 30b). Hay que recordar que George Frazer utiliza la idea de que el mito surge por el rito en *La rama dorada* (328-329).

<sup>11</sup> En Vacano el nombre de la ninfa aparece con el nombre de Vegoia (Vacano, 20) y como Begoe en Bloch (Bloch, 59) porque: “Since the letters B and G were foreign to the Etruscan alphabet, we do not know the native form of the names of Tages and of Vegoie-Begoe (Dumezil, 636).

60). Se puede considerar que esas “otras historias” que menciona Bloch no solamente son relatos orales o escritos, sino hallazgos arqueológicos:

In the tombs of Tarquinii intaglios have been found which can be connected with the Tages myth. On these instead of the child soothsayer a human head is seen emerging from the soil surrounded by rustics and priests with writing tablets. Such a picture clearly points to the characteristically Etruscan conception of the power of the head to represent a person and makes use of a type of Greek image of Orphic origin (Vacano, 42).

Pienso que no solamente se relacionaría con la importancia del órgano,<sup>12</sup> sino con el auspicio que representa el encontrarse una cabeza como el portento ocurrido mientras se cavaba para instaurar los cimientos del templo de Júpiter Capitolino en donde se encontró una cabeza con el rostro intacto,<sup>13</sup> lo cual, finalmente, fue interpretado por los adivinos como algo que presagiaba que ese lugar sería la cima del mundo. Esto enfatiza más mi interpretación del mito de Tages como un portento o prodigio y atendería a explicar el gran alboroto que causó su descubrimiento.<sup>14</sup>

Como dice el texto de Cicerón, los preceptos transmitidos por Tages a Tarconte constituyeron la primera parte de la disciplina etrusca y se complementaron con las palabras de la ninfa Vegonia acerca de la regulación de la interpretación de los truenos, *fulgures*, y las reglas para la correcta división de los campos: “la Disciplina fu completata dalla ninfa Vegonia la quale aveva dettato al popolo le regole riguardanti l’interpretazione delle folgori e la suddivisione dei campi, mentre Tagete aveva rivelato agli Etruschi l’aruspicina” (Martino, 121). De cualquier manera, los etruscos se comprometieron desde el principio a seguir los preceptos de manera rigurosa para evitar el error en los actos públicos y privados. El compromiso se acentuó al considerar que el pueblo etrusco fue, a diferencia de Grecia y Roma, el único que puso sus leyes religiosas por escrito.

Es importante subrayar con lo anterior que una divinidad femenina entregó el misterio de las transferencias comunicativas entre el cielo y la tierra a través de los

---

<sup>12</sup> Probablemente la importancia de este órgano es la razón por la cual se utiliza en el lenguaje figurativo durante el acto de leer las entrañas.

<sup>13</sup> Liv., I. 55-56

<sup>14</sup> De Grummond también menciona otras variaciones del mito en las que Tages es propiamente una cabeza que habla (28b).

truenos, así como de la división de los campos que en un principio se entiende como el primer paso para la regulación de la agricultura. Por otra parte, es una deidad masculina quien revela las formas de interpretación de todo acto adivinatorio. Ya que el prodigio sucedió durante el acto de arar la tierra, se entrevén implicaciones más profundas comenzando por el hecho de que todo lo que tiene un corte religioso para los etruscos es primeramente agrícola y tanto agricultura como adivinación están estrechamente ligadas porque ambas son desarrollos de una herencia cultural antigua que pasó de generación en generación. Ambas estuvieron basadas, principalmente, en la observación minuciosa de todos los signos inmiscuidos en ambas prácticas.

Todos los ritos se llevaban a cabo bajo la observación rigurosa de la disciplina etrusca que se dividía en tres tipos de libros y uno adicional: *libri haruspicini*, los cuales hablan acerca de la *extispicina*; *libri fulgurales*, los cuales tratan sobre la interpretación de los rayos; *libri rituales*, los cuales regulan todas las ceremonias y ritos, y *libri acherontici*, que hablan sobre la vida después de la muerte y equivalen al *Libro de los Muertos* de los egipcios. Todos estos libros actualmente están perdidos y sólo se conservan fragmentos en fuentes griegas y latinas, y en las líneas encontradas en la tela que envuelve a la momia hallada en Zagreb y los fragmentos inscritos en la llamada “teja de Capua”, que son precisamente los textos que no han podido ser del todo descifrados (Elvira, 93). Aunque hay muchas cosas escritas, cuando refiero que no se ha podido descifrar el lenguaje del todo es debido a que no se han encontrado todas las reglas gramaticales. Se han podido traducir algunas partes, pero especialmente los nombres de dioses no familiares y otro tipo de palabras impiden que el sistema esté completo y que se tenga pleno conocimiento de su código.

Según Marietta Horster, en el siglo I a. C. estos *libri* se tradujeron al latín con comentario (Horster, 336). Los textos sacros eran seguramente de carácter jurídico: “indicavano norme pratiche su problemi di agrimensura, sul diritto di proprietà, sul modo di costruire le piazze e le strade, l’acropoli, templi e così via” (Martino, 122). Con esto se enfatiza la necesidad de un orden correcto porque en el diseño arquitectónico y las direcciones de los puntos cardinales pervive la orientación de lo que en la bóveda celeste corresponde a nuestro mundo tangible.

Los libros muestran una gran influencia griega, lo cual enfatiza la interrelación entre las ideas de ambos pueblos (Vacano, 41). Son precisamente estos *libri* a los que se refiere Georges Dumezil cuando establece una especie de “renacimiento” etrusco en el mundo romano que atendía a rescatar el conocimiento porque lo reconocían como una fuente de poder: “The *libri* of which the Roman writers translated or paraphrased fragments are of another age, dating from a kind of Etruscan renaissance, but a hopeless renaissance, making as it were its last will and testament” (Dumezil, 634). Lo anterior, hace parecer que los etruscos están más lejanos de lo que pensamos, pero incluso el mismo Dumezil nos acercó a un conocimiento más completo de las prácticas religiosas de los etruscos al volver sobre los pasos de Bouché-Leclercq, a quien en materia de adivinación no se ha podido superar.

#### **I.4. La religión etrusca y sus divinidades**

Para acortar las distancias que existen entre la materia de estudio y los investigadores, podemos tomar en cuenta a unas de las exponentes más animosas y optimistas de la cultura etrusca, Larissa Bonfante y Judith Swaddling quienes, ante la imposibilidad de recabar datos en fuentes etruscas, recurrieron a fuentes griegas y latinas. Dentro de la religión de los etruscos es muy importante establecer la relación que tienen todos los tipos de ritos y ceremonias que practicaban con su cosmogonía y los dioses en los que creían, aunque:

De las deidades griegas, en ocasiones, sólo quedan el nombre y alguno de los atributos originales que poseían en el arte y los textos griegos. [...]. Los etruscos, como hicieron después los romanos, adoptaron numerosas leyendas y personajes de la mitología griega. En ocasiones había cierta superposición de leyendas similares, ya que identificaron muchas de sus deidades locales con las del panteón griego, pero, en la mayoría de los casos, los dioses a los que veneraba su religión no eran los mismos que los representaban en el arte (Bonfante y Swadling, 71).

La pérdida de esos datos se supera a través de un tratamiento similar de la religión griega y romana. Lo anterior es posible por el fenómeno de la asimilación.

Así como sucedió en el panteón romano en relación con el griego, hay que encontrar las concordancias de los atributos de las divinidades de la cultura que influyó a la otra. De esta manera puede haber un acercamiento a los dioses de cada una y, de

hecho, esta forma de proceder no está peleada con el método utilizado por Dumezil. Sin embargo, el estudio debe ir siempre acompañado de la siguiente caución: aunque las divinidades tienen muchas semejanzas, sus diferencias son las más importantes porque eso determina la verdadera identidad, en este caso, etrusca. Ante todo, hay que recordar constantemente que los dioses griegos, etruscos y romanos no son los mismos dioses, sólo concuerdan en los tipos y algunas advocaciones y funciones acordes con su representación en los diferentes soportes en los que se han encontrado: pintura, vasijas, urnas funerarias y, sobre todo, espejos.

Los etruscos creían en ocho divinidades que podían arrojar rayos: “at whose head stood the ninth, the leader Tinia himself, the mighty Lord of the Heaven” (Vacano, 19). Entre ellas estaban: *Mnerva*, *Turan*, *Uni*, *Sethlans*, *Satre*, *Mari* y otras dos divinidades que aún no se han identificado.

Se sabía qué divinidad era la que mandaba el rayo porque cada una poseía uno característico, el cual se reconocía por su color y por la región celeste de donde había provenido (Vacano, 19). Además de las ocho divinidades que podían lanzar rayos, existían tríadas parecidas a las utilizadas por los romanos y otro tipo de agrupaciones. El grupo de las doce divinidades a cuya cabeza estaba Tinia era llamado por los romanos *Di Consentes*, se dice que eran “‘the co-existing gods’ ‘because they come into existence together and together they perish’ and for the same reason and because they are twelve in number they have also been described as the gods of the Zodiac” (Vacano, 19-20). Se puede observar en esta creencia una semejanza con las agrupaciones de los dioses griegos, como los titanes o los dioses olímpicos.

Asimismo, existen las tríadas por advocaciones. La tríada supraterránea estaba compuesta por *Tinia*, *Uni* y *Mnerva*. Se relaciona en varios textos con la mención de los *manubiae minervales*, los rayos de *Mnerva*, y el nombre atiende a la capacidad de estas tres divinidades de lanzar rayos. Esta tríada podría ser el equivalente de la tríada capitolina, que es la más importante.

Además de la tríada anterior, existía la de los dioses infernales formada por *Ceres*, *Libera* y *Liber*; el grupo de dioses paralelos a divinidades griegas: *Sethlans*, *Turms*, *Turan* y *Maris*; el grupo de divinidades griegas introducidas a Etruria: *Hercle*, *Aplu* y *Aritimi*; las deidades cósmicas: *Catha*, *Cel*, *Culsánés*, *Thesan*, *Tivr* y *Usil*; penates

y espíritus tutelares de la casa como *Nethuns* y el grupo de divinidades malélicas y demonios monstruosos: *Aita* y *Phersipnei*, Cerbero, *Charun*, *Vanth*, *Culsu* y *Tuchulca*. A continuación, se establecerán concordancias entre los dioses etruscos y las divinidades griegas y romanas para arrojar luz sobre sus advocaciones y funciones, ya que es imperativo tener en cuenta a las divinidades que habitan en la bóveda y que, por tanto, tienen un lugar asignado en la rueda celeste, de la cual se tratará, y de su correspondiente ubicación en el hígado.

*Tinia*, la divinidad más importante de los dioses etruscos, es comparable con Júpiter y Zeus, aunque su poder es más limitado. Era considerado como la divinidad con la capacidad de lanzar rayos por excelencia. Su importancia se subraya con su triple aparición en el hígado de Piacenza. Aunque no se han descifrado algunas divinidades que habitaban la rueda celeste, el rayo de Tinia era un “rayo que podía lanzar desde cualquier parte del cielo sin consultar a ninguna otra potencia, era un rayo sin gravedad que se limitaba a advertir y a aconsejar *praesagum* o *consiliarium fulmen* o mejor todavía *placatae manubiae*” (Bloch, 78). Generalmente se le representa barbado o en su juventud sin barba, lo cual corresponde a una representación propiamente etrusca, y se asocia con la armonía que existe entre todos los dioses (Simon, 60b).

La diosa *Uni*, es la divinidad etrusca que corresponde a la Juno latina, la Hera griega, la Astarté o Ishtar fenicia, *Afrodita Euploia* y Leucotea. El nombre etrusco fue tomado del original latino-falisco (Simon, 61a). Es la diosa maternal, protectora de los navegantes y diosa de la luz matutina. También concuerda con la *Mater Matuta* latina cuyo culto estaba en las zonas costeras y portuarias en Roma y es el antecedente de las vírgenes protectoras del Mediterráneo. Es, asimismo, la diosa de la juventud y tiene en Etruria la advocación especial del arte y la religión. Otra de sus advocaciones está relacionada con la guerra, por ello se le representa peleando bajo la forma de Juno Sospita (Simon, 61a). Aparece con *Tinia* como pareja enamorada (Bonfante y Swaddling, 77) y también tal vez en combinación astral con *Aplu*. Se le representa como la diosa que preside los juicios.

Una de las tres Moiras, Átropa, existe en el panteón etrusco con su referente *Nurtia* o *Athrpa*, la Ἄτροπος griega o la inexorable *Fortuna* latina. Es la diosa del

destino y concuerda con la *Nortia* de Volsinii. A *Athrupa* le correspondía marcar el paso de los años que se contaban con un clavo que se clavaba en la pared de la *cella*<sup>15</sup> al final de cada año. Ese rito probablemente provenía del mito representado en el llamado espejo de *Athrupa*, en el que una mujer desnuda clava el “clavo ceremonial” (Bonfante y Swaddling, 48), que se usa para colgar la cabeza del jabalí de Calidón. Al clavar esa señal, *Athrupa* sella el destino<sup>16</sup> de los amantes relacionados con el mito de Atalanta, Meleagro y el jabalí. La personificación de esta Moira, como la que forma parte de las tres moiras griegas Átropos, Cloto y Láquesis, está basada en la idea de repartir cuidadosamente el tenue hilo de la existencia terrestre al hilar, medir, devanar y así “compartir” (μείρομαι) con los humanos la parte de vida que les toca. Esto regulaba la vida de cada mortal hasta el día de su muerte. Según Horacio,<sup>17</sup> la diosa *Necessitas* es la compañera de *Fortuna* y carga junto a ella los clavos y cabezas de hacha de bronce (Vacano, 12).

*Turan*, por su parte, corresponde a la griega Afrodita y a la romana Venus, divinidades relacionadas con el amor y el deseo. Inspira el amor a los amantes y, generalmente, ya sea que aparezca desnuda o vestida, se le ha representado en escenas relacionadas con los cuidados femeninos y acompañada de *Atunis*, que corresponde con Adonis, su amante, y su cortejo: su hijo *Turnu*, Eros o Cupido, sus sirvientes, *Lasa*, y su cisne *Tusna*, “cisne de Turán” (Bonfante y Swaddling, 77), con los que aparecen en espejos etruscos. A veces se le representa alada (Simon, 60b).

Una de las divinidades etruscas más importantes por la influencia que tuvo en la religión romana probablemente es *Menerva*, *Menrva* o *Mnerva*, el equivalente de la Atenea griega y la Minerva latina. Es significativo el hecho de que su nombre no esté mencionado en el hígado de Piacenza. Esta diosa protege a los héroes épicos y se le representa al estilo griego: “con repliegues [...] con casco, lanza y escudo” (Bonfante y Swaddling, 75), aunque no tiene el arte de la guerra ni la sabiduría entre sus advocaciones. Aparece representada en escenas con temas amorosos, de curaciones,

---

<sup>15</sup> La *cella* es la parte del santuario tripartito de los templos etruscos que acogía las imágenes de los dioses.

<sup>16</sup> “Destino, concepto etrusco posteriormente adoptado por los romanos” (Bonfante y Swaddling, 48).

<sup>17</sup> Hor., C., I. 35.16-20: “Te semper anteit serva Necessitas, / clavos trabalis et cuneos manu / gestans aena nec severus / uncus abest liquidumque plumbum”.

de nacimientos y de combates contra monstruos; era una diosa pacífica que educaba a los niños y en ocasiones se le representa acompañando a *Hercle*.

El dios *Laran* o *Maris* es el equivalente del dios Ares griego y del Marte latino. Se representa totalmente armado y muy similar a la diosa *Mnerva*. Aparece en menos espejos que ella y normalmente sólo es espectador.

El dios *Apulu* o *Aplu* corresponde a Apolo y su importancia radicaba en su asociación con el don de la profecía. Es una herencia griega y permaneció en la cultura etrusca como un dios extranjero (Simon, 57a). Se le reconoce por su representación con vara y corona de laurel y una cítara, símbolo de su advocación de la música. También es una divinidad destructora y se le representa en escenas mitológicas importantes. Generalmente aparece con su hermana gemela *Aritimi* o *Artumes*, la griega Ártemis y la latina Diana, o con una ninfa. Destacaba en el panteón etrusco porque hay varios santuarios dedicados a ella en los que se han encontrado numerosos exvotos. Su culto era completamente independiente de *Aplu*. También era la señora de las bestias y protegía las asambleas de los mortales. A veces se le representa alada (Simon, 57b).

La deidad llamada *Culśanś*, el dios de las puertas, es el equivalente al dios Jano latino. Se menciona en el hígado de Piacenza como "*culp alp*", guardían de la puerta (Bonfante y Swaddling, 74). Se representa como un joven, a diferencia del dios Jano, que era barbado (Simon, 58a). Se le considera dios o demonio y tiene su correspondiente femenino *Culsu*, diosa de la puerta del Inframundo, relacionada con *Vanth* por la representación de su atavío en el sarcófago de Hasti Afunei, Chiusi. *Vanth* se representa alada, con vestido corto, listones sobre el pecho y porta una antorcha en una mano y una llave en la otra, serpientes barbadas y rollos (Bonfante y Swaddling, 78). Puede estar desnuda o semidesnuda. La pareja sólo aparecía en los marcos de escenas mitológicas griegas.

*Esplace* es el dios que corresponde al dios griego de la medicina, Asclepio, y al latino Esculapio. Para mí este dios es muy importante por su representación en el espejo que muestra a Prometeo desencadenado al mismo tiempo que se observa a *Esplace* en su calidad de dios sanador vendando las heridas de Prometeo. Justamente cuando se incluye a este dios en alguna escena que requiere curaciones o sanar a

otros dioses, la imagen final resulta teatral o irónica<sup>18</sup> porque normalmente no se representa a Prometeo siendo sanado; sin embargo, puesto que *Esplace* es importante para los etruscos, se integra a la escena, en la que Prometeo muestra un carácter patético innecesario porque, al ser divino, no necesita curarse.

En el espejo (Fig. 1), se representa a *Esplace* con aspecto juvenil, desnudo y con sandalias; sostiene el costado de Prometeo con la mano izquierda mientras trata de enrollarlo con la venda que sostiene en la mano derecha. En el centro Prometeo se apoya sobre un pie con su cuerpo desnudo al mismo tiempo que *Mnerva*, *Hercle* y *Esplace* lo observan consternados.



Fig. 1  
Prometeo desencadenado en espejo de bronce (Bonfante, 20b)

<sup>18</sup> Así ocurre con el espejo que muestra el momento después del nacimiento de *Mnerva* (Bonfante y Swaddling, 43) en el que se observa una venda alrededor de la frente de *Tinia*. Las parteras atienden a *Tinia* que tiene una *Mnerva* pequeña saliendo de su cabeza.

El artífice divino era llamado *Sethlans* en etrusco (Bonfante y Swaddling, 76) y corresponde al griego Hefesto y al latino Vulcano, cuyo nombre probablemente proviene del etrusco *Vulca*, *Vulci* o *velχ*- que aparece en el hígado de Piacenza (Simon, 59b). Generalmente está acompañado de su ayudante *Tretu*. Es dios del fuego y lleva martillo, hacha y tenazas; además, porta el gorro de los obreros, πύλος.

Existe también un dios del agua y las fuentes llamado *Nethuns* relacionado con el Poseidón griego y el latino Neptuno. Su nombre aparece en las bandeletas de la momia de Zagreb y en esos textos se estipula que a él debe ofrendarse el vino. Asimismo, se le menciona dos veces en el hígado de Piacenza (Bonfante y Swaddling, 75). Se representa con la misma apariencia que a Neptuno: barbado y con tridente, y tiene poder sobre el mar (Simon, 59b).

Existe una deidad que funciona como el mensajero de los dioses etruscos, *Turms*. Éste es el equivalente al dios Hermes griego y al latino Mercurio. Acompaña a los dioses en sus aventuras. Además, también escolta a las almas en su viaje al Hades después de la muerte y en esa función es llamado *Turmś Aitaś*, epíteto que quizá significa Hermes del Hades y “equivale al griego Hermes Psicopompos” (Bonfante y Swaddling, 77).

El dios del inframundo llamado *Aita* o *Eita* en etrusco se reconoce como el equivalente Hades griego. También se le llama *Dis* y se le relaciona con la figura de *Liber*, esposo de *Libera*, la Proserpina etrusca. *Liber* tiene un aspecto de anciano y tocado de piel de lobo. *Libera* es también *Phersipnei* en etrusco, la cual se representa con serpientes en su cabello (Simon, 57a). Aparecen como pareja entronizada.

*Tuchulca* es un demonio aterrador de la muerte “con pico de buitres, orejas de asno y serpientes enroscadas” (Bonfante y Swaddling, 76). Tiene la nariz ganchuda y el color azulado de su carne tal vez se refiere a la putrefacción relacionada con la muerte.

El dios etrusco del vino, del éxtasis y de los misterios era *Fufluns* (Simon, 58a), el Dioniso griego. Se piensa que era un dios muy importante porque aparece en el hígado de Piacenza. Se le representa con su cortejo de sátiros y ménades o con su esposa Ariadna. A veces, acompaña a su madre *Semla*, Semele, lo cual no ocurre en el arte griego.

El dios solar *Usil* o *Cantha* es el equivalente del Helios griego y el Sol latino. Es particular su mención en el reverso cóncavo del hígado de Piacenza. Su nombre aparece junto al de *Tiur*, la griega Selene y la latina Luna, quien es obviamente una diosa lunar.

*Hercle*, *Hercele* o *Herecele* era adorado como un dios y tenía santuarios dedicados a él con pocos exvotos. Su nombre aparece en el hígado de Piacenza. Se identifica por su representación con mazo y la piel de león. Aparece más en objetos masculinos que en espejos de uso femenino. Su epíteto *Calanice*, como Καλλίνικος griego, significa “vencedor glorioso”.

*Lasa* es una de las ninfas del círculo de *Turan*. Parece que en algunas representaciones toma el lugar de *Vanth* como quien dirige las almas, pero solamente de los dioses, al Inframundo. También asiste a las parejas divinas en el momento en que se abrazan. A veces se le representa alada o desnuda con un ceñidor y con un vaso de alabastro con aplicador de perfumes en la mano (Bonfante y Swaddling, 75). Existe su versión masculina llamada *Lasa Sitmica* que aparece en el hígado de Piacenza.

*Charun* no es propiamente el equivalente del barquero Caronte. Conocemos su versión etrusca por las inscripciones en las que el nombre griego era transcrito al etrusco (Bonfante y Swaddling, 71). Se le representa con un aspecto más terrible y es el compañero del demonio femenino *Vanth*. *Charun* no pertenece al panteón etrusco, sino que es la adaptación etrusca de Caronte.

Aunque existen más deidades y genios etruscos, me parece que esta síntesis es suficiente para el tema de la adivinación representado en los distintos soportes que tienen una función ritual y social. Los dioses eran representados en el reverso decorado de los espejos, en pintura funeraria en las puertas de las tumbas, en los relieves de urnas funerarias y sarcófagos, en pintura en cerámica, en joyas y esculturas. A continuación hablaré más sobre las cuestiones religiosas que atañían a concepciones filosóficas estrechamente relacionadas con la vida en la tierra para mostrar cómo podían los hombres sentirse cerca de los dioses.

### I.5. Consideraciones sobre el mundo terrestre y los cielos

Por encima de todas las divinidades, los etruscos adoraban a la diosa Fortuna, porque gobernaba sobre todas las otras deidades. Ella era cruel y determinaba el destino inminente de las personas y de los pueblos. Sin embargo, los etruscos creían que el destino se podía posponer o cambiar a través de los sacrificios de víctimas a los dioses porque con ellos se modificaban las acciones de dioses y humanos.

Esto era posible porque creían también que todas las partes del universo estaban interrelacionadas a través de correspondencias basadas en el principio de orientación, que puede considerarse como un orden sintáctico que utilizaban, un tipo de lenguaje que formaba su percepción del mundo. De acuerdo con los símbolos que proliferan en la multitud de urnas funerarias, se ha logrado descifrar la estructura de significado relacionada con ese lenguaje de correspondencias: “The Etruscan themselves seem to have retained as a basis of their views on life an awareness of the multiplicity of meanings which could be attached to signs and the possibility of *conjunctio oppositorum*—the conjunction of opposites” (Vacano, 63). La idea está basada en la unión de conceptos opuestos, pero esa unión de por sí ya es sobrenatural desde el momento en que elementos tan dispares como la vida y la muerte, o el cielo y la tierra tienen la posibilidad de estar conectados en su significado. Como pares mínimos, es la visión que no solamente planteaba la relación del cielo con la tierra y con el inframundo, sino también la conexión entre seres de distinta especie intrínsecamente conectados. Lo que pasaba entonces en un área de la vida necesariamente tenía repercusiones en las demás.

Esa unión de dos ideas opuestas o dispares se asimiló en la cultura romana, como puede observarse en el uso del *mundus* en la arquitectura religiosa, un foso abovedado, el pozo fundacional (Lara, 109), que establecía la comunicación entre el plano terrestre y celeste, un microcosmos. La idea del *mundus* como parte fundamental de la orientación se puede observar también en la construcción de las bóvedas falsas de las cámaras sepulcrales de los etruscos:

writers declare that it is possible to perceive in underground vaulting of this kind a ‘*templum sub terris*’, the ‘*mundus*’, a symbol of the world vaulted over by the heavens; and that cistern-type installations such as those found in the Nortia

shrine near Bolsena were supposed to be shafts uniting the world to the underworld. [...]. Indeed the apparently purposeless central pillar in the two cupola-tombs [...] points emphatically to such customs and theories; it is an image and representation of the axis of the world, which according to ample evidence, used to figure in the religious conceptions and myths of the early peoples of Eurasia (Vacano, 83).

El pilar observado en la imagen (Fig. 2-3), en términos de orientación, marcaba el punto exacto en el que se unía el cielo con la tierra; asimismo representa ese *axis mundi* que sostiene el cielo arriba, metafórica y simbólicamente. Toda esa representación está conformada por la idea de que hay una fuerza sobrenatural que sostiene la bóveda celeste sobre la tierra, lo que propiamente constituye el *templum* celestial, lugar religioso que surge del vocabulario de la disciplina etrusca en la que se proyectaba en la tierra el área del cielo de donde el sacerdote tomaba los presagios (Lara, 134).

En ese sentido, debajo de la tierra se representa el *mundus* haciendo hincapié en que, al establecer el lugar sagrado, ese mismo punto es a través del cual se comunica el inframundo con la tierra. La idea de que el pilar representa el *axis mundi* se enfatiza con el carácter innecesario de éste en cuestiones estructurales, lo cual deriva en la creencia de que el pilar realmente tiene un valor sagrado y religioso. Las figuras 2 y 3 muestran el acomodo de la bóveda, parecido al de los túmulos griegos. Al parecer, la más representativa de estas bóvedas falsas es la de Casal Marittimo en la que el acabado es tan perfeccionado que ya no se observa tanto la bóveda sino el desdibujamiento entre lo que está por arriba y debajo.



Fig. 2  
Bóveda falsa de una cámara sepulcral etrusca  
Tomba della Montagnola, Sesto Fiorentino, Italia  
(*PGM*, cupola)

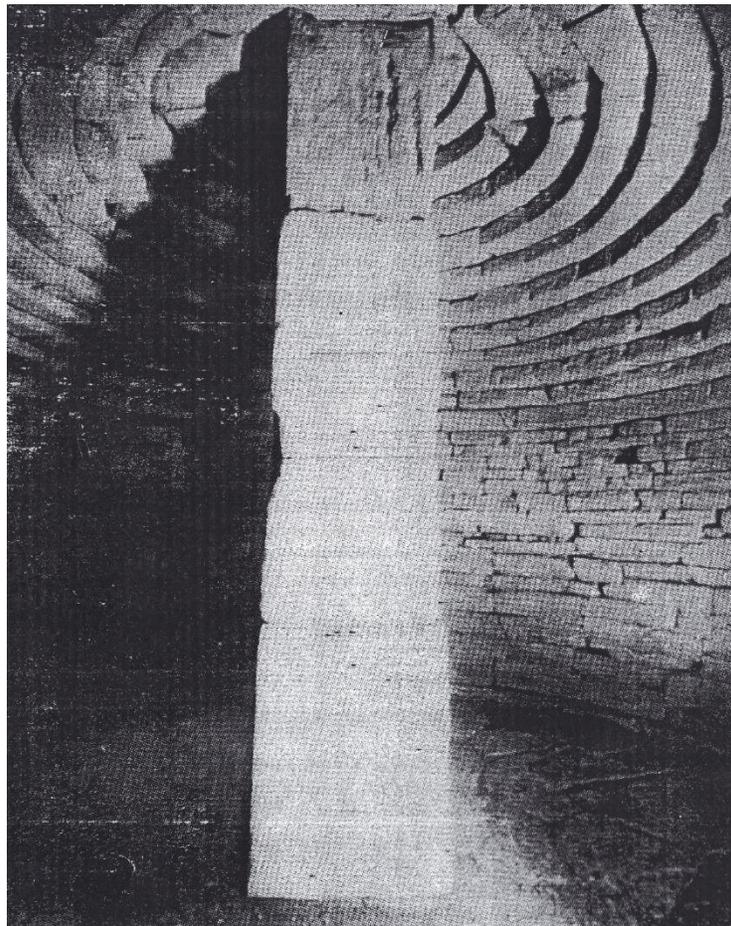


Fig. 3  
Cámara sepulcral abovedada en Casal Marittimo  
Primera mitad del siglo VI a. C. (Vacano, 82)

La creencia de los pueblos de Eurasia, a la que hace referencia Vacano (83), consiste en considerar que los espíritus que están en otra dimensión, el inframundo, tienen la capacidad de cruzar a la esfera humana, y los humanos al mundo de los muertos en ocasiones especiales y en lugares particulares por su condición sagrada. El lugar delimitado como sagrado a veces se relaciona con el cruce al inframundo porque es el altar en el que ocurre el rito necromántico, como el que practica Ulises en la *Odisea* canto XI, o el que describe Séneca en *Edipo* (530-654). Es particularmente importante para la adivinación, puesto que se basa en la correspondencia de los mundos y en la comunicación o transferencia de información entre ellos. De la misma manera que la tierra se unía por este medio con los dioses infernales, los humanos tenían la posibilidad de unirse con los dioses superiores a través de una transferencia de información. A partir de los sacrificios y las artes adivinatorias ocurría una conexión especial entre hombres y dioses que permitía que éstos mandaran sus mensajes para ser interpretados.

Tal creencia de la relación del cielo con la tierra daba la posibilidad de doblegar la voluntad de los dioses para obtener su favor. Ejemplo de ello se halla en la tragedia de *Edipo* en la que se muestra el rito de la adivinación en sus últimas consecuencias, la anteriormente mencionada necromancia, para obtener el nombre del asesino, dato indispensable para salvar el reino (Sen., *Oedip.*, 388-400). Ése también es un bien de los dioses, pero incluso se puede cambiar su voluntad y sus designios si no van en contra del Hado: “*Quo quidem tempore cum haruspices ex tota Etruria convenissent, caedes atque incendia et legum interitum et bellum civile ac domesticum et totius urbis atque imperii occasum appropinquare dixerunt, nisi dii immortales, omni ratione placati, suo numine prope fata ipsa flexissent*”.<sup>19</sup> Con esta posibilidad, el arúspice se plantea como una figura por demás increíblemente poderosa, capaz de manipular no sólo la interpretación, sino también a los propios dioses: “En Etruria el destino parece inflexible y el presagio determinante; no obstante, el adivino puede, por la ciencia del rito, hacer que los dioses intenten modificar el *Fatum*” (Bloch, 58-60). Pero más allá de una simple

---

<sup>19</sup>Cic., *Cat.*, III. 19: Ciertamente en aquel tiempo cuando los arúspices habían llegado de toda Etruria, dijeron que muertes e incendios se acercarían ya a la muerte de las leyes ya a la guerra civil y doméstica ya al ocaso del imperio y de toda la ciudad, a no ser que los dioses inmortales, aplacados en toda medida, con su propio numen hubieran casi doblegado los hados mismos.

manipulación, Bloch, por ejemplo, toma como importante el tratamiento del destino inexorable transformable por los hombres con la ayuda de un intercesor (54) y en ello está el mayor prodigio de todos: encontrar un arte o una técnica con la que esa transformación sea una realidad palpable.

Con esa idea en mente, basada en la conjunción de conceptos opuestos, es que se puede entender que todas las partes de la cosmovisión de los etruscos están interconectadas de tal manera que la situación de un individuo ejerce alguna influencia sobre las demás personas. Con el uso de la *extispicina*, por tanto, en la vida cotidiana, un fin individual se vuelve el general de un pueblo o nación y se conocen: “los diferentes momentos de la vida y saber en fin qué porvenir cercano o lejano está reservado a la Etruria y a su pueblo” (Bloch, 60). Esto incide sobre los procesos de interpretación que surgen precisamente del principio comunicativo entre los mundos interconectados por el *axis mundi*.

La base de la correlación intercomunicativa de los mundos o dimensiones está en la unión sobrenatural de los conceptos opuestos, pero esa visión requiere un patrón mayor de una perspectiva totalizadora de las partes de la cosmovisión: “Recent anthropology suggests by comparison that interpretation should involve fixed points of reference with “objective” meaning and tacit, contextual, and social clues that emerge in the dialogue or communicative event of the interpretation itself that help to establish an overall meaning” (Collins, 319-320). Lo cual puede interpretarse en diferentes niveles; desde mi punto de vista, Collins apunta no sólo a que la visión de los mundos correspondientes era la base de la religión, sino a que llegar a esa sola concepción era de por sí el resultado de grandes procesos de pensamiento y observación que ayudó a los etruscos a darle sentido a la realidad. Esa organización de las ideas finalmente reguló la vida social basada en las implicaciones comunicativas de su cosmovisión. Como principio de interpretación de los mensajes divinos, la vida religiosa determinó la organización social y, por tanto, las ideas filosóficas que se resumían en la sola premisa: si las partes forman una totalidad, entonces hay una conexión sobrenatural entre todos los elementos que conforman ese sistema que es, ante todo, comunicativo.

La perspectiva totalizadora del sistema comunicativo es lo que justifica el uso de un órgano animal para ritos adivinatorios:

the principle of homology, point by point, between the various structured wholes which forms the universe. Just as the totality of the gods is distributed over the totality of the celestial regions, so this latter totality, with its divine inhabitants, is reflected in the third totality formed by the parts of the liver of the sacrificed sheep: from the organic condition of each of these parts a conclusion may be drawn regarding the mystical condition of the corresponding region and the inclinations of the divinity or divinities who rule it (Dumezil, 650).

Como macrocosmos se yergue todo el universo que a su vez se constituye de sistemas más pequeños, es por eso que las distintas esferas de la vida están repartidas como advocaciones entre todas las divinidades distribuidas en distintas regiones del cielo. El reflejo de ello en un mundo ínfimo, el microcosmos hepático, que permite saber, por una organización espacial análoga, lo que quieren esas divinidades.

### **I.6. La *extispicina* como un proceso de comunicación**

Según John Rüpke, se debe considerar la religión como actos humanos que abren canales de comunicación desde lo más bajo en la tierra para ponerse en contacto con los dioses (6-7). El ritual en la religión, en el caso de la *extispicina*, es parte de tal proceso porque “Rituals stage-manage the god’s existence and one’s own piety at the same time” (Rüpke, 7). Rüpke no toma en cuenta la pertinencia de un estudio que corresponda a la necesidad de la actualización de lo sagrado en lo profano; de hecho, descarta todo el estudio de Dumezil sobre la religión griega, romana y etrusca por su teoría de que en todo se puede encontrar la figura tripartita de guerrero, agricultor y sacerdote. Hay que tomar en cuenta la postura de Dumezil que se refiere a describir una religión sin fuentes que sustenten los argumentos, de lo cual solamente tenemos fragmentos (626). El enfoque radicaré entonces en definir la creencia religiosa de los etruscos y su necesidad de comunicarse con los dioses.

Precisamente el matiz precautorio de Dumezil puede aceptarse a través de lo siguiente: los etruscos tenían una idea de lo sumisos que debían ser ante los dioses y sobre todo ante la diosa Fortuna, como ya se ha mencionado; sin embargo: “one thing still remains within the power of the individual man, namely the possibility of getting into communication with the gods through prayers, sacrifices and expiation ceremonies. He who does so may, by performing these rites, arrive at such a degree of certainty and perfection that some deferment may be granted to him, though not indeed any absolute

repreive” (Vacano, 15). Es decir, aunque sí existía una distancia palpable entre los dioses y los hombres, podía entablarse la comunicación entre ellos a través de la religión que estaba constituida por sacrificios, oraciones y plegarias, y ceremonias, que adquirió una importancia tal que todo estaba ordenado minuciosamente de tal forma que quien llevaba a cabo el acto adivinatorio y obtenía mensajes tenía la seguridad de que éstos eran certeros.

La creencia religiosa de los etruscos se distingue de la romana y de la griega en que “nell’arte religiosa greco-romana il protagonista è pur sempre l’uomo, mentre in Etruria la divinità sembra imporsi in modo esclusivo” (Pallottino, 202). Como ya hemos dicho, la figura primordial en la religión etrusca es la divinidad misma y por eso se busca la comunicación con las deidades a través de diferentes métodos. Las ideas anteriores, creo, se pueden enlazar con ciertas concepciones filosóficas encontradas en el texto de *La república* de Cicerón, lo cual comentaré con mayor profundidad. Para ello, me basaré en lo planteado en la introducción de Julio Pimentel al texto de la edición de la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, para, posteriormente, dar mis propios comentarios.

### **I.7. La conexión eterna**

El texto de Cicerón tiene bastantes lagunas y ello se debe a que estuvo perdido por mucho tiempo, de hecho, “El sueño de Escipión” llegó hasta nosotros por hallazgo de Angelo Mai quien lo encontró en un palimpsesto del comentario a los Salmos 119-140 de san Agustín (Pimentel, X-XI). Lo rescatado es lo que propiamente constituye el capítulo sexto de la obra de Cicerón y su pertinencia está cimbrada en el hecho de que, por un lado, Cicerón cree en la inmortalidad del alma y, siguiendo la tradición de Platón, plantea a través de diálogos la idea de una república perfecta basada en la creencia de Polibio de que un gobierno solamente puede funcionar cuando se combinan los tres poderes conocidos: el monárquico, el aristocrático y el democrático. Justamente Roma representa esa perfección en su gobierno. Cicerón retoma la estructura y tema de *La república* de Platón y, asimismo, concluye en una forma análoga al mito de Er que muere en combate y resucita a los diez días para revelar lo que había visto en el más allá (Pimentel, XIV); Cicerón por su parte, termina su tratado con el sueño de Publio

Cornelio Escipión Emiliano a quien admiraba por sus cualidades de gobernante, hijo de Emilio Paulo e hijo adoptivo de Publio Cornelio Escipión, que era hijo de Escipión el Africano Mayor (Pimentel, XV).

El tratado está plagado de creencias estoicas que provienen de un trasfondo histórico articulado con las creencias de Polibio y Panecio de Rodas, considerado el fundador del estoicismo. Esa corriente filosófica, entonces, en *De re publica* se observa en la persona de Escipión quien muestra ser la representación de “esa doctrina estoica sobre el desdén del peligro por el amor a la patria, [que] se adecuaba muy bien al concepto de la *virtus* romana” (Pimentel, XVII), lo que necesitaba la Roma del tiempo de Cicerón<sup>20</sup> en que el pueblo estaba dividido políticamente en dos bandos, fenómeno que se relaciona con el portento del *parhelio*, dos soles en el cielo, tema con el que comienza el tratado (*Rep.*, I. 10, 15), y que los personajes en el diálogo, y el propio Cicerón, consideran un portento que habla sobre la situación política y social. El momento requería de valores acordes con el sistema de gobierno para que pudiera permanecer, de ahí que Cicerón considerara que la república era un microcosmos: “Por ello debe tener una organización que le permita ser, si no eterna como el cosmos, al menos duradera” (Pimentel, XXXIII). El *parhelio*, en ese sentido, se puede leer como un portento que atiende a la gran conexión que existe entre todos los seres vivos y todo lo que consituye el universo: si un elemento que forma parte del sistema tiene valores caducos, entonces también el resto del sistema.

Además de ello, se advierte que las almas tienen un origen divino y por ello hay en el hombre un impulso por observar las estrellas: “la contemplación de las estrellas, que lleva al conocimiento de los dioses, lleva también al conocimiento de lo eterno y de lo caduco [...]. Pero la sabiduría, la primera de todas las virtudes, consiste precisamente en el conocimiento de las cosas divinas y humanas, en el cual está implícita la comunidad de los dioses y los hombres y la sociedad entre éstos mismos” (Pimentel, XLIV). Sin embargo, se debe lograr una equivalencia entre la vida contemplativa y la vida práctica y, en una experiencia como la que vive Escipión en su sueño, lo que se obtiene es una nueva visión de la vida con la que puede guiarse

---

<sup>20</sup> Cf. todo lo que iba en contra de estos valores personificado en Julio César.

piadosamente para salvar a la patria al ser libre de las preocupaciones humanas, teniendo como más importante la perspectiva eterna de la vida.

Escipión relata a sus compañeros de diálogo que, en su viaje a África, después de un día cansado y una larga plática, va a acostarse y en su sueño es transportado a un punto en el cielo en el que puede observar todos los astros y, ante la gran impresión que le causa esta visión, pide ser parte de esa otra dimensión, a lo cual Escipión el Africano Mayor le responde:

Non est ita, inquit ille. Nisi enim deus is, cuius hoc templum est omne, quod conspicis, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest. Homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur, hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotunda, divinis animatae mentibus, circulos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili. Quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis nec iniussu eius, a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum adsignatum a deo defugisse videamini.<sup>21</sup>

Con lo anterior se plantean varios principios empezando por el hecho de que tanto estrellas, planetas y astros como humanos comparten la misma fuente de vida y, por tanto, están estrechamente conectados y sus destinos están unidos. Esa conexión se encuentra en el alma de los hombres que deben cumplir con la vida que les corresponde de acuerdo con lo que los dioses han determinado, ya que los humanos están en esta vida atados a la ley que les manda proteger el mundo tangible y cumplir los designios de los dioses.

Además de este primer acercamiento a la visión en el cielo de la zona más apegada a los dioses, Escipión considera la perspectiva diferente que le brinda la visión macrocósmica, con la que los focos tanto de observación como de interpretación transmutan al cambiar el tamaño de los diferentes astros que percibe. Esto atiende al

---

<sup>21</sup> Cic., *Rep.*, VI. 15: No es así, dijo aquél. A no ser que el dios, de quien es todo este templo, que observas, te haya liberado de estas cárceles de tu cuerpo, no puede estar abierto aquí el acceso para ti. Pues los hombres fueron generados con esta ley: que protegieran aquella esfera, que ves en medio de este templo, la cual es llamada tierra, y les fue dada el alma a partir de aquellos fuegos sempiternos, a los que ustedes llaman astros y estrellas, las que redondas y esféricas, animadas por las mentes divinas, completan sus círculos y órbitas con rapidez admirable. Por esta razón tú, Publio, y todos los piadosos deben retener el alma en la custodia del cuerpo y no deben emigrar de la vida de los hombres sin el mandato de aquel por el que les fue dada, para que no parezca que ustedes rechazan aquel regalo humano asignado por el dios.

hecho de que su posición durante la visión lo pone en lo más alto de la cosmovisión pitagórica de los planetas que forman parte de nuestro sistema solar, esto es el espacio supralunar. Por tanto, lo más cercano a él le parece más grande y lo más lejano, la tierra que en este caso constituye el centro del sistema solar, le parece lo más pequeño e insignificante de todo el universo que observa en su totalidad.

Se nota el cambio de perspectiva, puesto que anteriormente no podía dejar de fijar su mirada en la tierra y después le interesan otros elementos:

Ex quo omnia mihi contemplant praecleara cetera et mirabilia videntur. Erant autem eae stellae, quas numquam ex hoc loco vidimus, et eae magnitudines omnium, quas esse numquam suspicati sumus, ex quibus erat ea minima, quae ultima a caelo, citima terris luce lucebat aliena. Stellarum autem globi terrae magnitudinem facile vincebant. Iam ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret.<sup>22</sup>

Con esta visión, la tierra no sólo es lo más pequeño de todo lo que Escipión observa, sino que la diferencia de perspectivas le aporta la capacidad de considerar que ante este gran esquema la tierra y el propio imperio romano son cosas verdaderamente insignificantes.

Su guía durante la visión le explica que no sólo se debe considerar que todos los elementos del universo tienen una conexión entre sí, sino que esa conexión en su forma más básica constituye el alma en cada humano, lo divino: “*Infra autem iam nihil est nisi mortale et caducum praeter animos munere deorum hominum generi datos, supra lunam sunt aeterna omnia. Nam ea, quae est media et nona, tellus, neque movetur et infima est, et in eam feruntur omnia nutu suo pondera*”.<sup>23</sup> Aquí propiamente es donde se delimita en el universo, desde la cosmovisión pitagórica, la división entre lo divino y lo caduco a partir del nivel que marca la luna: lo sublunar, la tierra, es lo

---

<sup>22</sup> Cic., *Rep.*, VI. 16: A partir de esto, a mí que contemplaba me parecía que todas las otras cosas eran brillantes y sorprendentes. También estaban esas estrellas, a las que nunca hemos visto desde este lugar, y esas extensiones de todas, que nunca hemos sospechado que existen, de las cuales era esa la más pequeña, la que está más lejana del cielo, más cercana a la tierra brillaba con luz ajena. En efecto, las esferas de las estrellas superaban fácilmente la grandeza de la tierra. Entonces me pareció que la tierra misma era tan pequeña que me avergoncé de nuestro imperio, con el que apenas tocamos un punto de ésta.

<sup>23</sup> Cic., *Rep.*, VI. 17: Pero debajo ya nada existe salvo lo mortal y caduco excepto las almas dadas por regalo de los dioses al género de los hombres, sobre la luna están todas las cosas eternas. Pues esa, que es la de en medio y la novena, la tierra, no se mueve y es la más baja, y hacia ella son llevados todos los cuerpos pesados por su gravedad.

intrascendente; lo eterno se encuentra en el espacio supralunar. Sin embargo, la dádiva de los dioses corresponde a lo más importante de esta visión: el humano, en parte, también es eterno y, por tanto, debe atender a las leyes estipuladas por los dioses para poder pertenecer a esa gran visión de la que Escipión no quiere separarse.

Los humanos no solamente tienen una parte eterna en el alma, sino que, y es exactamente lo que el Africano quiere que Escipión entienda, ellos mismos son dioses:

Et ille: Tu vero enitere et sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc; nec enim tu is es, quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura, quae digito demonstrari potest. Deum te igitur scito esse, siquidem est deus, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus; et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet.<sup>24</sup>

El cuerpo mortal es solamente una figura, una imagen que decepciona porque no muestra propiamente la esencia de cada persona. Todos los humanos, por tanto, somos dioses en el entendido de que, si se considera que todos los elementos del universo están formados, en la parte eterna, del mismo material, entonces, todos los seres que tienen alma realizan las mismas funciones que los dioses. En ello vemos la implicación mayor de que todas las cosas estén conectadas.

Cicerón no considera que como parte de un sistema una cosa influya en la otra, sino que somos una misma cosa y tenemos los mismos impulsos, el mismo origen y la misma historia: *“Cum pateat igitur aeternum id esse, quod a se ipso moveatur, quis est, qui hanc naturam animis esse tributam neget? Inanimum est enim omne, quod pulsu agitur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo: nam haec est propria natura animi atque vis; quae si est una ex omnibus, quae sese moveat, neque nata certe est et aeterna est”*.<sup>25</sup> Desde mi punto de vista el tratado hace referencia a esa

---

<sup>24</sup> Cic., *Rep.*, VI. 26: Y aquél [dijo]: Tú realmente esfuérate y considera esto: que tú no eres mortal, sino que lo es este cuerpo; pues tú no eres aquél, al que esta forma muestra, sino la mente de cada uno es ese cada uno, no esa figura, que puede ser mostrada con el dedo. Entonces, sábetes que tú eres un dios, si ciertamente es dios, el que tiene fuerza, el que siente, el que recuerda, el que prevee, el que tanto rige y dirige y mueve este cuerpo, al frente del que ha sido puesto, como aquel dios principal mueve este mundo; y como el propio dios eterno mueve este mundo en cierta parte mortal, así el alma sempiterna mueve el cuerpo frágil.

<sup>25</sup> Cic., *Rep.*, VI. 28: Entonces puesto que es claro que es eterno eso que se mueve por sí mismo, ¿quién existe, que niegue que esta naturaleza fue concedida a las almas? Pues es inanimado todo lo que es

perspectiva mayor del universo en la que la observación es importante, al igual que la necesidad de entender que todos los seres forman parte de él y que hay una conexión entre todos ellos. Por eso se refieren muchos fenómenos astrales, portentos que tienen que ver con el sol y con la luna, pero asimismo con considerar que la observación debe ser integral en lo que se refiere, en este caso, a la historia de Roma. Se mencionan varios personajes históricos y se comenta al respecto, porque finalmente se debe encontrar un vínculo entre sus vidas y las de los personajes del diálogo. En gran medida, creo certero decir que esa conciencia histórica es lo que aporta un equilibrio de la propia vida al traer a la mente las fallas y los logros de esos que han estado antes de nosotros para dirigirnos en la mejor manera posible.

Las ideas de Cicerón, como se ha dicho, provienen de una creencia pitagórica en la que se cree que todo lo que sucede en el mundo está determinado de antemano por las divinidades: “Like the Stoic Cleanthes he conceived the cosmos as a great temple and the gods appeared as mystic visions; he believed in the Pythagorean harmonies of heavenly spheres and in the Pythagorean and Chaldean order of the planets, with the sun in a central position as a leader of the other heavenly bodies” (Mastrocinque, 383). Los etruscos, por su parte, mantienen la misma creencia encontrada en su doctrina de enseñar cómo aportar esa inmortalidad del alma a partir de los sacrificios a los dioses (Mastrocinque, 389). Esta idea y la de la imagen del espacio sublunar se puede relacionar con la perspectiva del siglo XVI con la que los artistas pensaban que fusionar al hombre y la naturaleza de forma armónica era equivalente a buscar la belleza del universo a través de la cual se descubre la perfección divina (Martino, 130).

Es precisamente la idea anterior, a la par de esa imagen del *mundus* como microcosmos, lo que establece que puede haber una correspondencia entre un simple órgano de un animal y lo que debe ocurrir en el mundo real. Si todo está hecho del mismo material, entonces es lógico que todo esté conectado y que la misma información se encuentre en todo lo creado. Por esta razón, el mundo sublunar es igual al mundo terrestre y a un microcosmos que forma parte de la creación. Sólo falta

---

movido por un impulso externo; pero lo que es animado, es empujado por un movimiento interior y propio, pues ésta es la propia naturaleza y fuerza del alma; la que, si es una de todas las cosas que se mueve a sí misma, ciertamente no nació y es eterna.

aprender a observarlo, interpretar adecuadamente los mensajes y actuar conforme a ello.

### **I.8. Inserción de la *extispicina* en la cultura romana**

La historia de Roma revela que, desde su fundación, los romanos consideraron que los etruscos atentaban contra el *mos maiorum* y trataron de mantenerse al margen. En los primeros años, respetaron la cultura etrusca hasta que, después de distintas rebeliones, el pueblo etrusco terminó por desaparecer. No fue un evento que ocurrió sin previas señales por parte de los dioses; los etruscos estaban conscientes de su fin porque contaban con profecías que predecían el final de su era, el final del *saeculum*, un período de tiempo determinado por la sucesión de distintos prodigios (Vacano, 20). Sin embargo, el pueblo romano asimiló la cultura etrusca e, incluso, pudo preservar su influencia durante el dominio del cristianismo.

Los romanos tomaron distintos elementos del derecho y de la religión etruscos: “Infatti Roma distrusse l’Etruria annullandola come nazione, ma fu sempre influenzata dalla sua religione e dalla sua scienza dalle quali non si affrancò se non dopo l’avvento del Cristianesimo” (Martino, 123). Viene bien a cuento considerar si parte de la llamada “superstición” de los etruscos por Arnobio (VII. 26) tiene algo que ver con la gran fuerza que adquirió el cristianismo en Roma, es decir, que no sólo la religión etrusca sobrevivió al cristianismo, sino que quizás ayudó a consolidarlo y propagarlo.

El derecho etrusco se relaciona directamente con prácticas adivinatorias y portentos fuertemente ligados con las acciones de los dioses. Por ejemplo, Martino menciona una costumbre de denominar al rey a través de “regole di riconoscimento dei suoi carismi mágico-religiosi” (Martino, 13-14). Él también toma en cuenta la gran carga ideológica que el derecho romano ha tenido en nuestra sociedad y rememora el hecho de que éste “fu ricavato integralmente dal diritto agrario etrusco compreso nei *Libri rituali* inserti nel corpo della *Disciplina*” (Martino, 30). A lo anterior añade las reglas para construir puentes, calles, templos y, sobre todo, la ciudad, elemento “sacro y religioso” que demostraba a todas luces la clara integración de las divinidades a cada acto común y cotidiano de los etruscos. Esto es, la pervivencia de la perspectiva de su cosmovisión que toma como uno de sus puntos centrales el trabajo agrícola.

La gran influencia de la religión etrusca sobre la romana fue, principalmente, la inserción de sus clases sacerdotales porque: “Los arúspices eran considerados como los grandes maestros de la expiación. Sabían precisar las ceremonias capaces de lavar las manchas, de calmar y apaciguar a los dioses” (Bloch, 53). A los sacerdotes etruscos se les llamaba para las ceremonias importantes y, de acuerdo con la etimología, eran los que presentaban los sacrificios. De hecho, según Vacano, el mismo lenguaje revela que la palabra latina *Tusci* era muy similar a la palabra griega θύειν, “sacrificar”, por lo que considera que en la percepción romana los etruscos ya de suyo eran catalogados como los que traían los sacrificios (48), parte fundamental de la vida política, cotidiana y religiosa de los romanos.

### **I.9. Los sacerdotes etruscos y su influencia en Roma**

Los sacerdotes etruscos se asimilaron por completo en la religión romana y se denominaron de la siguiente manera: *fulguratores*, quienes interpretaban los rayos; *augures*, que interpretaban toda clase de signos y *haruspices*, quienes examinaban las entrañas. Estos últimos eran muy apreciados y presidían las ceremonias de purificación y eran elegidos por votaciones de forma anual, ya que contribuían a ofrecer los juegos anuales (De Grummond, 35a). Los romanos utilizaron la adivinación para forjar su filosofía, así como su exégesis. Asimismo, trataron de hallar en este arte y en toda la influencia etrusca armas para defenderse del cristianismo, pues, aunque éste llegó a dominar al mundo entero, los elementos etruscos permanecieron.

El uso de la vestimenta por parte de la clase sacerdotal muestra una gran influencia etrusca. Constituía una de las reglas más rigurosas que se debía cumplir y pervivió en los preceptos de las clases sacerdotales romanas. Arqueológicamente hay un consenso entre los especialistas en reconocer a los sacerdotes etruscos especialmente por su atuendo, cuya representación por antonomasia se halla en la estatua de *Vel Sveitus* (Fig. 4) que consiste en el sombrero de pico, a veces retorcido, con la punta ligeramente plana fijado en el rostro por correas a los lados y que cubre una parte de la frente; una túnica larga que llega casi hasta los tobillos y que se observa debajo de otra túnica más corta y con pliegues en los bordes, sostenida por una fíbula grande del lado izquierdo del cuerpo.

En general, todas las representaciones de los sacerdotes los muestran rasurados, quizá para hacer alusión, durante la iniciación, a *Pava Tarchies* (De Grummond, 36a) —Tages—, quien siempre es representado como joven. En algunas representaciones se les muestra portando el *lituus* (Fig. 5), un báculo ceremonial que termina en espiral. Existen registros de que hubo sacerdotisas gracias a diferentes representaciones en urnas funerarias, pero no se tiene mucha información al respecto.



Fig. 4  
Sacerdote etrusco, siglo IV a. C.  
Museo del Vaticano  
(De Grummond, 35b)

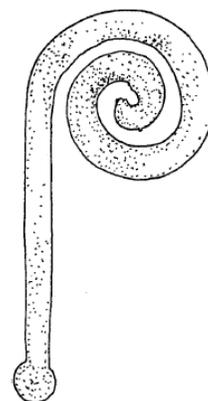


Fig. 5  
*Lituus* en bronce  
Museo Etrusco de Villa Giulia  
(De Grummond, 38a)

El momento más representativo de la influencia etrusca y quizás el testimonio de qué tan lejos se puede rastrear, es la fundación misma de Roma, puesto que todas las ceremonias y augurios utilizados por Rómulo son de origen etrusco. Martino menciona al respecto el uso de los límites trazados por los arúspices, que, como en la religión etrusca, no deben traspasarse:

Quoniam gemini essent nec aetatis verecundia discrimen facere posset, ut di quorum tutelae ea loca essent auguriis legerent qui nomen novae urbi daret, qui conditam imperio regeret, Palatium Romulus, Remus Aventinum ad inaugurandum templa capiunt. Priori Remo augurium venisse fertur, sex voltures; iamque nuntiato augurio cum duplex numerus Romulo se ostendisset, utrumque regem sua multitudo consalutaverat: tempore illi

praecepto, at hi numero avium regnum trahebant. Inde cum altercatione congressi certamine irarum ad caedem vertuntur; ibi in turba ictus Remus cecidit. Volgatior fama est ludibrio fratris Remum novos transiluisse muros; inde ab irato Romulo, cum verbis quoque increpitans adiecisset, "Sic deinde, quicumque alius transiliet moenia mea," interfectum. Ita solus potitus imperio Romulus; condita urbs conditoris nomine appellata.<sup>26</sup>

Desde la fundación de Roma, se considera que los límites de alguna manera sacralizan el espacio interior. En el caso de lo que estaba llevando a cabo Rómulo, la fundación de la ciudad designaba ese espacio sagrado, *templum*. Si los límites eran traspasados, el transgresor podía ser castigado con la muerte.

Además de los límites hay otros elementos que indican la influencia etrusca sobre los ritos que se utilizaron para la ceremonia de la fundación de Roma que se completó después de la muerte de Remo, la fundación, según Plutarco, se llevó a cabo con ritos y fórmulas etruscas:

ὁ δὲ Ῥωμύλος ἐν τῇ Ῥεμωρίᾳ θάψας τὸν Ῥέμον ὁμοῦ καὶ τοὺς τροφεῖς, ὥκιζε τὴν πόλιν, ἐκ Τυρρηνίας μεταπεμψάμενος ἄνδρας ἱεροῖς τισι θεσμοῖς καὶ γράμμασιν ὑφηγουμένους ἕκαστα καὶ διδάσκοντας ὥσπερ ἐν τελετῇ. βόθρος γὰρ ὠρύγη περὶ τὸ νῦν Κομίτιον κυκλοτερῆς, ἀπαρχαί τε πάντων, ὅσοις νόμῳ μὲν ὡς καλοῖς ἐχρῶντο, φύσει δ' ὡς ἀναγκαίοις, ἀπετέθησαν ἐνταῦθα. καὶ τέλος ἐξ ἧς ἀφῆκτο γῆς ἕκαστος ὀλίγην κομίζων μοῖραν ἔβαλλον εἰς ταῦτ' οὐ καὶ συνεμείγνουσαν. καλοῦσι δὲ τὸν βόθρον τοῦτον ὦ καὶ τὸν ὄλυμπον ὀνόματι μοῦνον. εἶθ' ὥσπερ κύκλον κέντρῳ περιέγραψαν τὴν πόλιν. ὁ δ' οἰκιστῆς ἐμβαλὼν ἀρότρῳ χαλκῆν ὕνιν, ὑποζεύξας δὲ βοῦν ἄρρενα καὶ θήλειαν, αὐτὸς μὲν ἐπάγει περιελαύνων αὐλακα βαθεῖαν τοῖς τέρμασι, τῶν δ' ἐπομένων ἔργον ἐστίν, ἃς ἀνίστησι βώλους τὸ ἄροτρον, καταστρέφειν εἴσω καὶ μηδεμίαν ἔξω περιορᾶν ἐκτρεπομένην. τῇ μὲν οὖν γραμμῇ τὸ τεῖχος ἀφορίζουσι, καὶ καλεῖται κατὰ συγκοπὴν πωμήριον, οἷον ὀπισθεν τεῖχους ἢ μετὰ τεῖχος: ὅπου δὲ πύλην ἐμβαλεῖν διανοοῦνται, τὴν ὕνιν ἐξελόντες καὶ τὸ ἄροτρον ὑπερθέντες διάλειμμα ποιοῦσιν. ὅθεν ἅπαν τὸ τεῖχος ἱερὸν πλὴν τῶν πυλῶν νομίζουσι: τὰς δὲ πύλας ἱερὰς νομίζοντας οὐκ ἦν ἄνευ

<sup>26</sup> Liv., I. 6-7: Puesto que eran gemelos y el respeto no podía establecer una diferencia de edad, para que los dioses escogieran mediante los augurios de quién de los dos sería la tutela de esos lugares, quién daría nombre a la nueva ciudad, quién regiría con el poder supremo la ciudad fundada, para consultar los agüeros, tomaron los templos: Rómulo, el Palatino, Remo, el Aventino. Se dice que el augurio llegó primero a Remo, seis buitres; y, ya anunciado el augurio, puesto que un número doble se había mostrado a Rómulo, la multitud acompañante saludó a cada uno como rey, anticipando el momento para aquél; sin embargo, ellos atribuían el reino por el número de aves. En seguida, cuando reunidos por la disensión por la competencia de iras se volvieron a la matanza: allí en medio de la turba Remo cayó herido. La tradición más divulgada es que Remo traspasó los nuevos muros en mofa de su hermano y que, por eso, fue asesinado por el airado Rómulo, cuando éste reprochando también había añadido estas palabras: "Así será asesinado desde ahora cualquier otro que traspase mis murallas." De ese modo Rómulo solo se adueñó del poder supremo; la ciudad fundada fue nombrada con el nombre de su fundador.

δαισιδαιμονίας τὰ μὲν δέχεσθαι, τὰ δ' ἀποπέμπειν τῶν ἀναγκαίων καὶ μὴ καθαρῶν.<sup>27</sup>

Existen en esta última cita varios elementos que me gustaría ligar con la anterior. Me parece que, así como sucedió con el relato de Cicerón sobre el mito de Tages, estos dos textos refieren la tradición misma de un rito religioso que posteriormente tal vez se convirtió en mito. Por eso, existen variaciones en las distintas fuentes que Tito Livio tomó para su obra. Pienso que estaba prescrito que se traspasaran los límites para tener un sacrificio de expiación inaugural, ya que incluso después de la supuesta afrenta de Remo, Rómulo guarda un celo religioso al ofrecer los honores fúnebres. De hecho, me parece que el texto de Plutarco pone como primer paso para llevar a cabo todos los ritos, el traer a los sacerdotes de Etruria y así seguir la disciplina etrusca, de ahí que todo lo hicieran ὡσπερ ἐν τελετῇ, acerca de lo cual Plutarco no tiene la certeza de que todas las acciones de Rómulo sean parte de un rito, pero deja las cartas sobre la mesa para que lo consideremos de esa manera. Por tanto, yo sugiero que el rito comienza desde el momento en que los hermanos escogen el lugar para tomar los auspicios hasta la instauración del *mundus*.

El *mundus*, o zanja hecha como parte de un culto agrícola ceremonial, se asociaba con la evocación de los muertos y, como ya se ha dicho anteriormente, comunicaba la esfera humana con la de la muerte. Constituía, para los etruscos, un altar y, al mismo tiempo, un templo circular pequeño en sí mismo y ritualmente se

---

<sup>27</sup> Plu., *Rom.*, XI. 1-3: Y Rómulo, después de tributar en la Remoría los honores fúnebres en el mismo lugar a Rómulo y quienes lo criaron, fundaba la ciudad, y mandó llamar de Etruria a varones que con ciertas costumbres sagradas y preceptos guiaban y enseñaban cada cosa como en un rito. Así, fue excavada una zanja circular cerca del actual Comicio, y ahí fueron guardadas las primicias de todas las cosas que, por costumbre, usaban como buenas y, por naturaleza, como necesarias, y finalmente de la región de la que había llegado cada uno trayendo poca tierra, la arrojaba en el mismo lugar y la mezclaba. Y llaman a esta zanja con el nombre con el que también nombran al cielo: "*mundus*". Después como a un círculo a partir de su centro describen la ciudad, y el fundador, habiendo puesto una reja bronceada en el arado y uncido un buey y una vaca, él mismo conduce dando vueltas a un surco profundo en los límites, y la labor de los que lo seguían era devolver adentro los terrones que levantaba el arado y de vigilar que ninguna se quedara afuera. Ciertamente con esta línea delimitan el muro, y se llama por contracción "pomerium", como "detrás del muro" [*postmoerium* o *pomoerium*] o "junto al muro"; y donde deciden poner una puerta, sacando la reja y alzando el arado hacen un intervalo. Por lo cual creen que todo el muro es sagrado a excepción de las puertas; pues era imposible que quienes creen sagradas las puertas recibieran o mandasen fuera cosas necesarias e impuras sin temor divino.

completaba con la inserción de frutos de la tierra, cuerpos de las víctimas sacrificiales, ofrendas de algún tipo de líquido y exvotos (Lara, 110; y Colonna, 132), el cual se cubría con tierra y se tapaba con piedras formando una base circular. Una vez dispuesto, se utilizaba para sacrificios como parte de rituales posteriores, puesto que el lugar ya era sagrado. Existen ejemplos de estos altares encontrados en Pyrgi (Fig. 6) y algunos permanecieron como altares independientes o, en algunos casos, se construyeron templos dejando el altar casi en el centro de los mismos. Quizá la zanja hecha por Rómulo tenía el aspecto del presente altar.



Fig. 6  
Altar Zeta, Pyrgi 480-470 a. C. (Colonna, 134b)

El *mundus* se cubría con piedras, llamadas en latín *lapides manales*, que constituían una especie de tapa que separaba las dos dimensiones que ahí se juntaban y comunicaban, y solamente se removían en ocasiones especiales para celebrar ceremonias importantes. Así como los templos hallados en Pyrgi, después de establecer el *mundus*, Rómulo delimita un círculo más amplio en donde se inscribiría la ciudad y lo hace igual con el uso del arado que involucra varios elementos sagrados. Los animales, la parte bronceína del arado y el hecho de que los surcos hechos por éste sean sagrados, hablan de la gran importancia del carácter agrícola de las divinidades que presidieron la fundación de Roma y que muy probablemente eran etruscas.

### I.10. La educación y la adivinación

Uno de los aspectos más importantes de la *extispicina* es precisamente su enseñanza como medio de transferencia del conocimiento a generaciones futuras. Esto puede constatarse en la cultura romana con la asimilación de la religión explicada por Valerio Máximo en su obra *Factorum et dictorum memorabilium* I. 1. 1:

Maiores statas sollemnesque caerimonias pontificum scientia, bene gerendarum rerum auctoritates augurum obseruatione, Apollinis praedictiones uatum libris, portentorum depulsi<one>s Etrusca disciplina explicari uoluerunt. prisco etiam instituto rebus diuinis opera datur, cum aliquid commendandum est, precatione, cum exposcendum, uoto, cum soluendum, gratulatione, cum inquirendum uel extis uel sortibus, inpetrito, cum sollemni ritu peragendum, sacrificio, quo etiam ostentorum ac fulgurum denuntiationes procurantur. Tantum autem studium antiquis non solum seruandae sed etiam amplificandae religionis fuit, ut florentissima tum et opulentissima ciuitate decem principum filii senatus consulto singulis Etruriae populis percipiendae sacrorum disciplinae gratia traderentur.<sup>28</sup>

La preservación de este rito a través de la educación en las artes adivinatorias forjó una tradición en la que no solamente se transmitió el proceso en sí, sino también sus diferentes interpretaciones. La organización sacerdotal se asemeja a la idea de escuela, puesto que debían aprender ciencias como: astronomía, ingeniería, meteorología, zoología, botánica, geología, hidráulica, matemática y literatura (Martino, 84). Para los romanos era importante el conocimiento en general, pero, sobre todo, de las cosas sagradas; por tanto, existió la preocupación por integrar el arte adivinatorio en la educación de las siguientes generaciones.

Existen varios comentarios en contra de lo descrito por Valerio Máximo en relación con la educación romana, puesto que se cree que solamente ocurrió en un

---

<sup>28</sup> Que mayores y solemnes ceremonias fueron establecidas por la ciencia de los pontífices; que las decisiones de hacer bien las cosas [fueron establecidas] por la observación de los augures; que las predicciones de Apolo [fueron encontradas] en los libros de los profetas, que los rechazos de los portentos quisieron que fueran explicados por medio de la disciplina etrusca. También el trabajo de las cosas divinas fue entregado a la práctica antigua: cuando algo debe ser recomendado con una súplica; cuando algo debe ser solicitado con una promesa; cuando algo debe ser resuelto con agradecimiento; cuando algo debe ser indagado o en las entrañas o en los oráculos con buen augurio; cuando algo debe ser ejecutado mediante un rito solemne con un sacrificio, con el que también son atendidas las advertencias de los prodigios y de los rayos. Pero los antiguos tuvieron tan gran interés no sólo de conservar la religión, sino también de engrandecerla, que, por decisión del Senado, diez hijos de los principales de cada pueblo de Etruria, siendo ésta la ciudad más floreciente y rica, fueron entregados para recibir la disciplina de los sacrificios.

período específico. Sin embargo, podría mencionarse en este punto la gran influencia de los etruscos que se observa en todo el relato de Tito Livio, quien lejos de explicar cada rito o ceremonia, simplemente muestra todos los elementos religiosos ya asimilados por los romanos. En cambio, Dumézil considera que no se debe tanto al pueblo etrusco en cuanto a la influencia y herencia de creencias: “When the Romans and the other Latins settled in Italy, they were in possession of a well-structured system of beliefs and rites inherited from their Indo-European past. The Etruscan contribution, no matter how early, important, and repeated, if not continuous, it may have been, only enriched this structure without dislocating it” (Dumézil, 625). Sin embargo, creo que, en ese sentido, el autor ni siquiera toma en cuenta la posible convergencia de los orígenes de los pueblos aludidos. La raíz primigenia de los tres muy probablemente es asirio-babilónica y quizá por eso él se atreve a sugerir que la influencia etrusca no era tan grande. La adivinación a través de las entrañas podría hablar más acerca de la influencia que tuvo en el pueblo romano. La *extispicina* es lo que se abordará en el siguiente capítulo.



## II. Proceso adivinatorio de la *extispicina*

### II.1. Uso de la *extispicina* y tipos de adivinación

Es necesario conocer los usos de la *extispicina* en la antigüedad y la manera en que esta disciplina era considerada y definida. En el tratado *De divinatione* de Cicerón, se afirma a lo largo del diálogo que la adivinación es un tipo de ciencia fundada en la opinión de la persona que la realiza:

Vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus, eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, versari quendam inter homines divinationem, quam Graeci *μαντικήν* appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum. Magnifica quaedam res et salutaris si modo est ulla, quaque proxime ad deorum vim natura mortalis possit accedere. Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt.<sup>29</sup>

Bloch, por su parte, alude a Pitágoras, quien consideraba la adivinación como la medicina, porque se basa en los mismos principios de ésta. Es una creencia generalizada el que la adivinación de los etruscos es una verdadera “ciencia”: “L’interpretazione dei segni celesti e dei fenomeni naturali così come l’analisi delle viscere degli animali sacrificati, in particolare del fegato, erano considerate una vera e propria scienza [...]” (Martino, 125). Y si lo era en ese entonces, ¿qué tipo de creencias nos impiden valorarlo ahora de diferente manera?

La adivinación es algo tan enteramente superado, que, en su prólogo a *La adivinación en la antigüedad*, Bloch comienza de la siguiente manera: “Seguramente no hay época en la que, como ahora, los progresos de la ciencia no hayan contribuido para hacer desaparecer las viejas creencias en los presagios, los oráculos y las profecías en todos los ámbitos” (Bloch, 7). A pesar de haberse superado como una “ciencia”, la creencia religiosa, que se relaciona con el fenómeno de la adivinación por medio de cualquier proceso, es una característica inherente al ser humano basada en la

---

<sup>29</sup> Cic., *Div.*, I. 1: Hay una creencia antigua, transmitida ya desde los tiempos heroicos, y ella ha sido consolidada por el consenso ya del pueblo Romano ya de todos los pueblos, que se encuentra entre los hombres una cierta adivinación, a la que los griegos llaman *μαντικήν*, esto es el presentimiento y conocimiento de las cosas futuras. Es cierta cosa magnífica y útil, si es que existe alguna, y a través de la cual la naturaleza mortal podría acercarse mucho a la fuerza de los dioses. Y así como en unas cosas nosotros somos mejores que los griegos, así para esta cosa tan importante los nuestros derivaron el nombre a partir de “dioses”, los griegos, según interpreta Platón, lo derivaron del delirio.

necesidad de considerar el resultado futuro de nuestras acciones presentes que, sin duda, de alguna manera se pueden predecir a través de ciertos signos. Sin embargo, el arte adivinatorio tiene mucho de τέχνη por toda la especialización que obtuvo a través de su práctica a lo largo de varias generaciones.

Bloch distingue dos tipos de adivinación en la antigüedad: “dos maneras fundamentales de adivinación que encontramos según la civilización en que una u otra se hayan desarrollado; por una parte, está la llamada adivinación inspirada y, por la otra, la llamada inductiva o basada en señales” (8).<sup>30</sup> La que nos compete, en este caso, es la segunda, en la que a través del rito o señales los dioses muestran su voluntad a veces de manera compleja. Me llama la atención la nomenclatura utilizada por este autor, porque la “inductiva”, al igual que el análisis inductivo, requiere solucionar el problema de una incógnita faltante que el adivino debe interpretar (8-9).

Él mismo toma esta idea de lo que Cicerón establece en el comienzo del *De divinatione*:

Nec unum genus est divinationis publice privatimque celebratum. Nam, ut omittam ceteros populos, noster quam multa genera complexus est! Principio huius urbis parens Romulus non solum auspicato urbem condidisse, sed ipse etiam optimus augur fuisse traditur. Deinde auguribus et reliqui reges usi, et exactis regibus, nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiae gerebatur. Cumque magna vis videretur esse et impetrendis consulendisque rebus et monstris interpretandis ac procurandis in haruspicum disciplina, omnem hanc ex Etruria scientiam adhibebant, ne genus esset ullum divinationis, quod neglectum ab eis videretur.<sup>31</sup>

Conviene mencionar que Bloch considera que la adivinación es en sí misma una ciencia, pero “falsa”, aunque involucra elementos de precisión en la observación (63). Me parece una ironía que diga esto, puesto que recalca que el desarrollo de la

---

<sup>30</sup> Su argumento en gran medida está basado en los estudios de Bouché-Leclercq.

<sup>31</sup> Cic., *Div.*, I. 2: Y no es uno solo el género de la adivinación practicado en público y en privado. Pues, aunque omite al resto de los pueblos, ¡cuán muchos tipos ha abrazado el nuestro! Se dice que Rómulo, padre de esta ciudad, no sólo fundó la ciudad en el comienzo, consultados los auspicios, sino que él mismo también fue un óptimo augur. Se dice que después los reyes restantes también usaron a los augures, y que, una vez expulsados los reyes, nada era llevado a cabo en público sin los auspicios ni en casa ni en la milicia. Y puesto que parecía que había una gran fuerza tanto para obtener y resolver las cosas como para interpretar y comprender los prodigios en la disciplina de los arúspices, adquirieron toda esta ciencia de Etruria, para que no pareciera que algún género de adivinación había sido desdeñado por ellos.

adivinación a través de la historia se basa en la observación cuidadosa y constante de diferentes acontecimientos, que es la base actual del método científico: ¿cómo decir que algo es casi ciencia porque se basa en el mismo principio, pero al final no lo es? La adivinación como esa “ciencia”, tal como se le consideraba en la antigüedad, habría sido superada por la “ciencia verdadera”, porque, aparentemente existen ciencias falsas, lo cual presupone una idea de lo correcto y lo incorrecto de una creencia; es decir, lo antiguo es incorrecto, pero lo moderno, basado en hechos, es lo correcto.

De esto se puede entender que uno de los elementos primordiales para la adivinación, y, en este caso, para la *extispicina*, es la observación y la interpretación de los signos. Los antiguos la utilizaron para determinar el estado del mundo y la voluntad de los dioses y para saber cuál era el dios que se estaba mostrando hostil ante lo emprendido, en cuyo caso se llevaba a cabo un sacrificio para aplacar la ira de tal dios: “Anche nella costruzione delle città, delle strade, dei templi, delle case, bisognava osservare scrupolosamente le norme prescritte dalla disciplina se si volevano ottenere i migliori risultati e le più valide garanzie di sicurezza” (Martino, 122). La relación de la *extispicina* con el destino era muy estrecha puesto que, como ya se mencionó, a través de este tipo de ceremonias las personas podían influir en el cambio de la voluntad o favor del dios y, por tanto, en el desarrollo del porvenir. Muchos de los autores antiguos, como Tito Livio y Dionisio de Halicarnaso, pensaban en la adivinación etrusca como un sistema ritual y cognitivo (Horster, 336) y justamente ese carácter cognitivo fue lo que permaneció quizás en la filosofía y en los procesos de interpretación.

## **II.2. La ήπατοσκοπία en el mundo griego**

La adivinación a través del hígado en el mundo griego era llamada ήπατοσκοπία, que por su etimología refiere específicamente a la lectura del hígado en la adivinación, a diferencia de la romana y etrusca que hacían referencia a las entrañas en general. Se debe considerar que hubo dos procesos diferentes de adivinación en el mundo clásico: el griego y el etrusco: “In any case, efforts to harmonize Etruscan and Greek divinatory traditions emerge primarily between the fifth and third centuries B.C.E. and show Etruscan respect for Greek traditions of divination rather than the other way around” (Collins, 326). El sacerdote griego, μάντις, era importante para la práctica, pero no se

puede comparar de ninguna manera con la preeminencia del *haruspex*, porque el papel del adivino griego fue, según Bloch, siempre inferior al del arúspice etrusco (43).

De acuerdo con Collins (321), al tomar como referencia la cultura griega, romana y etrusca, existen dos tipos de sacrificios que involucran la *extispicina*: τὰ ἱερά, que eran los sacrificios regulares con objeto de la adivinación a través del examen de las entrañas y τὰ σφαγιά, los sacrificios hechos antes de una campaña militar para derramar sangre y a través de su flujo (σφάζω) realizar la adivinación para la propiciación. Este último método es el que se considera propiamente griego y no es tan sofisticado como el de los etruscos.

Según Collins, la adivinación griega es de origen mesopotámico y provino de Babilonia y Asiria; llegó al Oeste con los hititas en Asia Menor y por éstos llegó a Grecia. Se le conocía como ἥπατοσκοπία y solamente se refería a interpretar signos divinos en hígados de animales. Era “fundamentally a binary system. [...] divinatory interpretation ultimately yielded a ‘yes’ or ‘no’ answer to a question posed by a μάντις or *haruspex*” (Collins, 319). La hepatoscopía sólo daba una respuesta afirmativa o negativa, pero sí es pertinente mencionar que la creencia griega radicaba en la importancia que tenía el animal en el momento del sacrificio: “el animal ofrecido a los dioses era, en el momento del sacrificio, poseído en cierto modo por éstos y transmitía las más precisas indicaciones acerca del provenir al hombre que sabía interpretar los mensajes” (Bloch, 45-46). Los animales usados en Grecia eran los bueyes, borregos o chivos, mencionados por Pausanias, y en la sátira, por ejemplo en Juvenal, se habla de perros y de ranas, aunque se considera que este dato no es muy relevante precisamente por el contexto del género literario.

La hepatoscopía era una τέχνη, es decir, un arte con reglas y preceptos a seguir y que “[...] demanded familiarity with the size, shape, and coloring of the liver” (Collins, 321). Como práctica, era algo muy importante entre los griegos, puesto que se hacía incluso antes de acudir al oráculo de Delfos, de hecho, Collins considera que, para los griegos, la hepatoscopía y el oráculo de Delfos estaban en el mismo nivel (320).

Además de inspeccionar el hígado como órgano primordial del cuerpo también se observaban otras partes de las entrañas. La hepatoscopía, según Collins, sigue un orden en lo que se refiere a la observación de los órganos. En principio se examina el

hígado, posteriormente el bazo, los pulmones y las demás entrañas. Sin embargo, la respuesta que tenía más valor provenía del hígado. Se tomaba en cuenta el tamaño, la forma y el color de la vesícula biliar, así como la simetría de los lóbulos y el color moteado de éstos. La adivinación etrusca, por su parte, identifica el hígado como el órgano más importante de las *exta*, pero, además de seguir otro orden por jerarquías, el sistema era mucho más complejo y estrechamente ligado a la orientación.

### II.3. Las direcciones y la rueda celeste

La *extispicina* etrusca, ante todo, estaba basada en una conciencia espacial que correspondía a la división del hígado a través de una cuadrícula. El proceso completo consistía en cuatro etapas: atraer a la víctima al altar, descuartizarla, extraer sus vísceras y realizar la inspección del hígado, para ello se tomaban en cuenta las manchas que contrastaban, es decir, las más claras y las más oscuras, así como las anomalías en la superficie del hígado. Este análisis se aplicaba en los espacios que ocupaba cada parte del órgano y así se determinaba a qué dios se debía dirigir para resolver el problema que se presentaba; se analizaban los motivos que habían provocado la ira del dios; se señalaban peligros inminentes y temibles, y, por último, se programaba una ceremonia expiatoria para pacificar al dios o dioses implicados.

Lo anterior antepone a todo el proceso de la *extispicina* una idea muy clara de la orientación. La conciencia espacial sigue los principios del espacio sagrado determinado a través de los cuatro puntos cardinales que también se relacionaba con la manera en que concebían el tiempo: “The doctrine originally conceived of time as passing through four steadily deteriorating eras, and heaven and earth were regarded as being quartered by two immense invisible intersecting axes” (Vacano, 21). Lo anterior es una constante en muchas culturas antiguas que podemos incluso relacionar con la maya, porque en ella también se creía en los cuatro vientos y sus favores.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Nicholas J. Saunders tiene una visión de la cosmología general de Mesoamérica formada por cuatro puntos cardinales y el centro (237). Ésta, en gran medida, se relaciona con su idea precisa del calendario y la fertilidad, importante para el ciclo de la agricultura. Cada dios estaba asociado con un punto cardinal (Saunders, 248) y aportaba diferentes favores a los humanos. Por otra parte, existían los dioses de los vientos y los lacandones creen que se encuentran en cada uno de los cuatro puntos cardinales (Thompson, 270-271). Este mismo autor refiere ofrendas y oraciones hechas a los dioses de los vientos para cuidar los campos de cultivo (272).

Los cuatro puntos cardinales estaban unidos por líneas rectas que se cruzaban formando líneas perpendiculares. La línea recta horizontal se llamaba *decumanus* y la línea recta vertical *cardus*. Éstas se entrecruzaban para formar la cuadrícula o para marcar el esquema de la bóveda celeste y el uso de ambas líneas al dividir era lo que propiamente se consideraba la santificación del espacio (Fig. 9):

Further regular sectionalizing of the quarters created firstly eighths and ultimately sixteenths, which was particularly convenient for ever more meticulous observation of lightning, omens and bird flight, but was also expedient for priestly appraisal of the livers of sacrificed animals. For these livers were treated as though they were a reflection so to speak of the vault of heaven and its divisions and interpreted accordingly (Vacano, 23).

Ese entrecruzamiento de ambas rectas era lo mismo que regulaba el punto importante del pilar de la bóveda falsa vista en la cámara sepulcral de Casal Marittimo.



Fig. 7  
*Cardus*



Fig. 8  
*Decumanus*

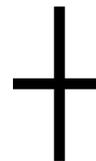


Fig. 9  
Unión de *cardus*  
y *decumanus*

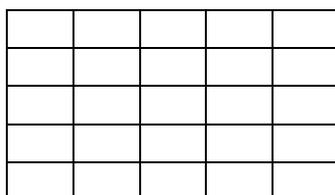


Fig. 10  
Representación  
de la cuadrícula

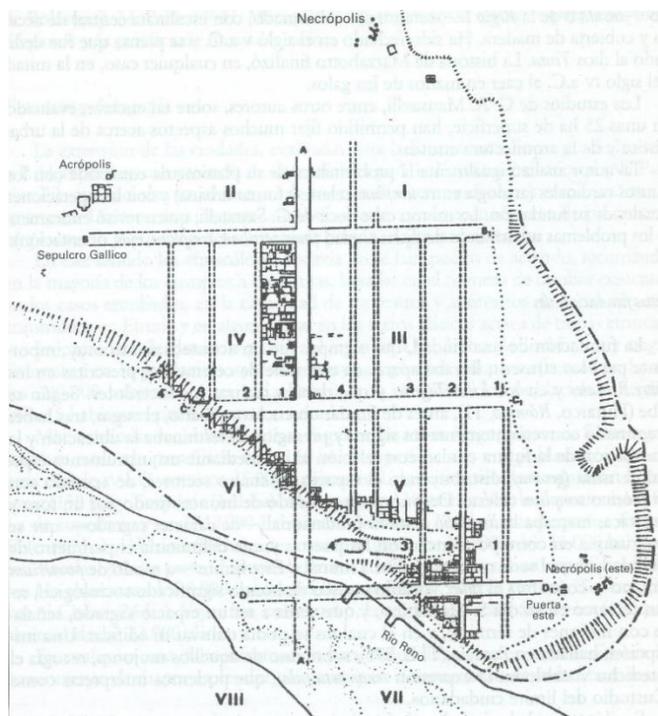


Fig. 11  
Planimetría de la ciudad de Marzabotto  
(Lara, 109)

El uso de la cuadrícula en el establecimiento del *templum* —espacio sagrado: “Esso riguarda il cielo, o un’area terrestre consacrata” (Pallottino, 213)— era una práctica común entre los romanos y se cree que provenía de los etruscos. El *templum* era el lugar de los augurios o donde se construía un edificio, religioso o de gobierno, y era mayormente utilizado por las legiones romanas: “gli accampamenti [...] conservarono [...] le strade rettilinee che convergevano al *praetorium* formando un angolo retto, e la via piú importante che era orientata da nord a sud, come le città rasenne” (Martino, 31). El mismo Martino asegura que Marzabotto fue construida siguiendo los lineamientos del ritual etrusco con lo cual se hacía hincapié en que su diseño (Fig. 11) seguía las divisiones atribuidas a la rueda celeste. Las otras subdivisiones que formaban dieciséis partes (Fig. 12), parecida a la división de la rosa de los vientos (Fig. 13), se hacían tomando en cuenta el lugar que ocupaban las deidades en la bóveda celeste, como si fuera un diagrama correlacionado (Fig. 10). Las dieciséis partes también son un múltiplo de una forma mesopotámica de dividir el tiempo y el espacio.

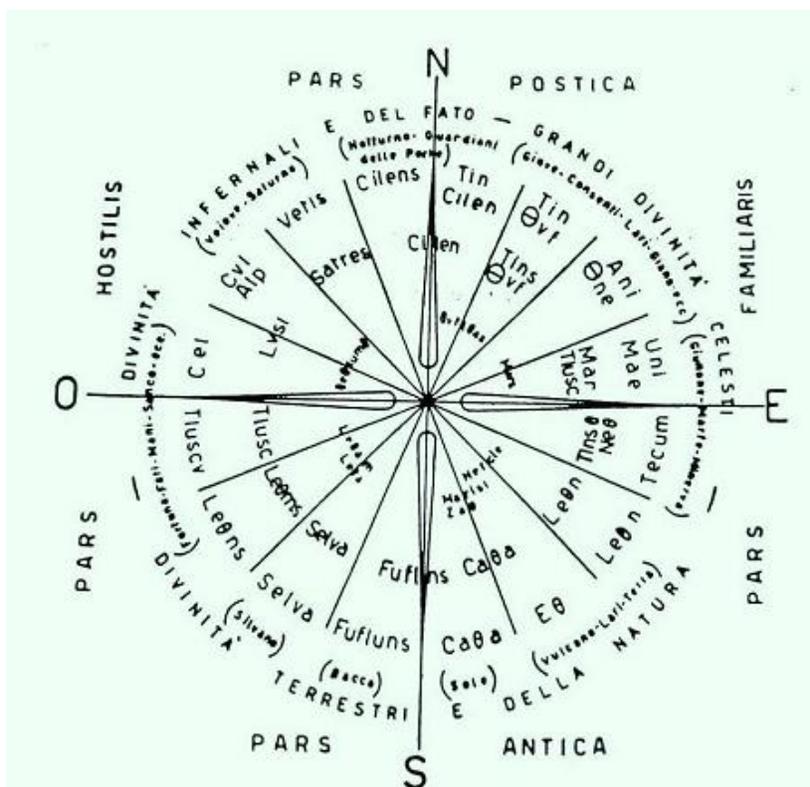


Fig. 12

Reconstrucción de la rueda celeste según Massimo Pallottino



Fig. 13

Rosa de los vientos (Rijksmuseum, 368706)

La figura 12, es una reconstrucción del sistema astronómico ampliamente utilizado durante la Edad Media y consignado por Marciano Capela en *De nuptiis Philologiae et Mercurii* que constituyó el sistema de orientación generalmente usado en esa época:

Tra i numi dei sedici campi celesti, citati da MARZIANO CAPELLA, e i nomi divini iscritti sul fegato esistono undubbe concordanze, ma non una corrispondenza assoluta, perché la originaria tradizione etrusca pervenne presumibilmente alterata nelle fonti del tardo scrittore romano con qualche spostamento nelle sequenze. Ciò non ostante è possibile ricostruire un quadro approssimativo del sistema di ubicazione cosmica degli dei secondo la dottrina etrusca (Pallottino, 214).

Puesto que el escrito de Marciano Capela pertenece al período de la Edad Media, pienso que Pallottino llama a caución sobre lo que representa; sin embargo, es de común acuerdo en la actualidad que, a pesar de lo expuesto por él, Capela sí reconstruye la rueda celeste etrusca al mencionar las sedes que habitan las divinidades etruscas invitadas a la celebración del matrimonio. La rueda celeste reconstruida es la que indudablemente concuerda con las dieciséis divinidades mencionadas en el contorno del hígado de Piacenza.

Otra fuente para la rueda celeste se encuentra en Nigidio Fígulo en su *Calendario brontoscópico* en el que se comenta el carácter fasto o nefasto de la incidencia de un rayo, dependiendo del día, zona correspondiente a una divinidad y la manera en que se presentaba. Representa las *sedes caelestes*, es decir, la forma en que la bóveda celeste se divide de acuerdo con la divinidad que habita una de las dieciséis secciones formadas al dividir en más espacios lo delimitado por intersección de *cardus* y *decumanus* de la figura 9, y cada una de las secciones mide 22.5 grados (Stevens, 153b):

Esso ci mostra che le grandi divinità superiori, fortemente personalizzate e tendenzialmente favorevoli, si localizzavano nelle plaghe orientali del cielo, specie nel settore nord-est; le divinità della terra e della natura si collocavano verso mezzogiorno; le divinità infernali e del fato, paurose ed inesorabili, si supponevano abitare nelle tristi regioni dell'ocaso, segnatamente nel settore nord-ovest, considerato come il piú nefasto (Pallottino, 214-216).

Pallottino se refiere a una correspondencia de las zonas del hígado del animal sacrificado con los sectores de las partes celestes. Con la imagen reproducida por Martino se pueden leer los nombres que aparecen en la rueda celeste de Marciano Capela (Fig. 14), aunque se debe resaltar que hay nombres que no se reconocen. Se entiende que al Sur está la parte antigua; al Este la parte familiar; al Norte la parte posterior y al Oeste la parte hostil. Las divinidades infernales y del averno son, en el sentido de las manecillas del reloj: los hados, los manes, Fortuna, *Satre* y *Nethuns*; entre las grandes divinidades celestes están *Tinia*, *Lari-Giano*, *Uni*, *Laran* y *Menrva*; en las divinidades terrestres y de la naturaleza están *Sethlans*, *Terra*, los lares, *Usil*, *Fufluns*, un espacio en blanco que no sabemos a qué deidad pertenece, *Selvans*<sup>33</sup> y otro espacio en blanco.

El esquema de Stevens (Fig. 15), que solamente es uno de los que utiliza en su estudio, refiere a una conciencia sobre las diferentes formas en que debieron cambiar esas regiones de acuerdo con las estaciones del año, comenzando desde el círculo externo, el cual corresponde a la temporada de verano o invierno; el siguiente hacia el centro corresponde a la primavera y otoño y, por último, el del centro, a verano o invierno. Considerando que las posiciones cambian el punto donde sale el sol por cuarenta y cinco grados y que por ello no hay una orientación fija de los templos etruscos, Stevens con ello y con la aparición de piezas votivas con inscripciones para dioses diferentes a los que pertenecen ciertos templos, considera que el Norte era movable dentro de las tres secciones contiguas y que, por tanto, una divinidad, por orientación, podía visitar templos de otras divinidades atendiendo a ese movimiento, por lo cual habría un posible desfase entre las regiones marcadas por Capela y las encontradas en el hígado de Piacenza.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Silvano.

<sup>34</sup> El estudio de Stevens es muy exhaustivo y analiza perfectamente las direcciones relacionadas con una posible orientación modificada por las estaciones que quizás influían de manera directa en la posición que adoptaba el arúspice durante el acto de la *extispicina*. Es una investigación muy compleja que requiere un análisis más profundo del que se puede presentar aquí.

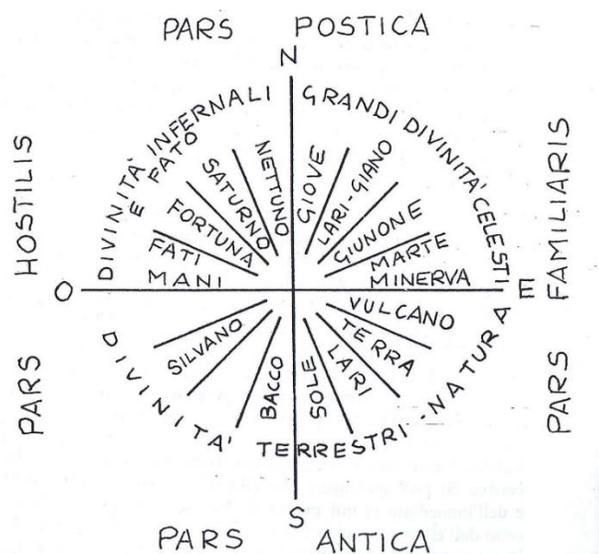


Fig. 14  
 Subdivisión de la rueda celeste de acuerdo con la disciplina tagética  
 Reconstruida según las instrucciones de Marciano Capela  
 (Martino, 128)

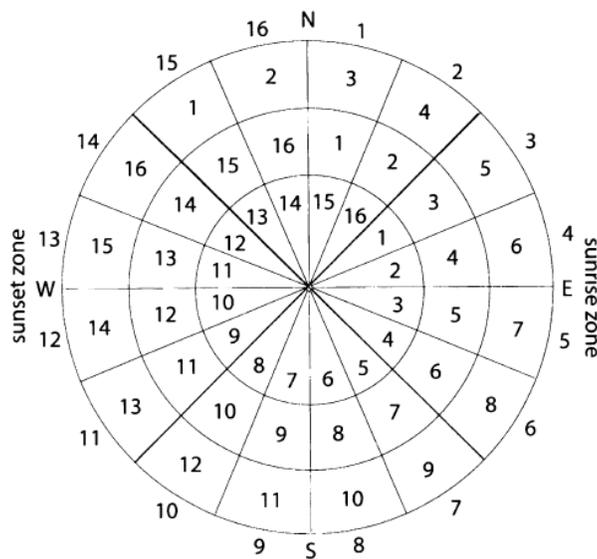


Fig. 15  
 Composición de Stevens (Stevens, 154a)

A. L. Frothingham asegura que la rueda celeste de Marciano Capela basada en Nigidio Fígulo, tiene como principio la perspectiva de la buena suerte orientada hacia el Sur:

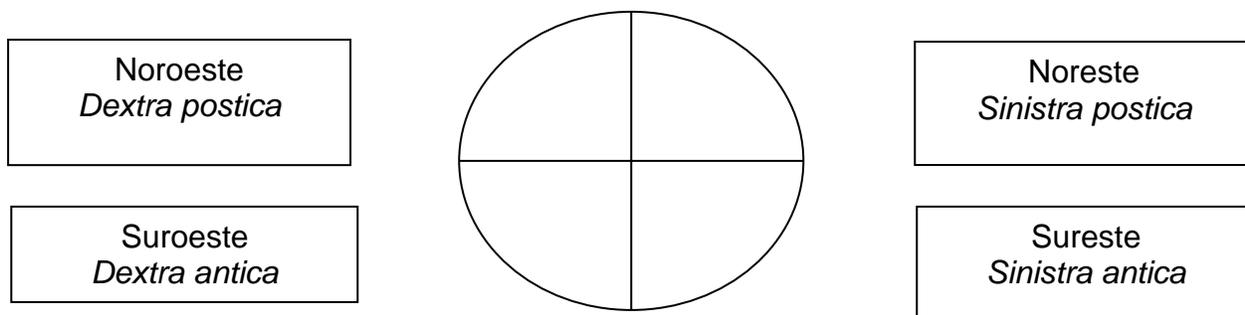


Fig. 16

Para los *fulgures*, la orientación no era el Este, lo cual está atestiguado por Plinio<sup>35</sup> y es apoyado también en las explicaciones de Marciano Capela, puesto que la orientación para estos auspicios, que los romanos heredaron de la disciplina etrusca, tomaba en cuenta el templo celestial (OUII, 192). Las diferencias, según Frothingham, tuvieron lugar en algún momento de la historia de Roma por la influencia de la orientación griega.

#### II.4. Orientación

Varios autores, entre ellos Frothingham, quien se especializa en la orientación de templos y prácticas religiosas de la antigüedad, han establecido que la reconstrucción de la rueda celeste de Marciano Capela no tiene cabida en la orientación espacial del hígado durante el proceso de la *extispicina* justamente porque no hay fuentes que comprueben que exista tal relación. Por otro lado, autores como Vacano (21-23) y Bloch (69-70) ni siquiera aluden el problema, simplemente plantean que esa misma rueda celeste se aplica al hígado durante el proceso de la *extispicina*. Al respecto, Dumezil explica que la relación de la orientación con el hígado no es clara, pero que era importante tan sólo desde el punto de vista de la dirección que debía seguir el lugar en el que se llevaba a cabo:

<sup>35</sup> Plin., *H. N.*, II. 142.

the solicitation and observation of signs (*auspicia imperativa*) could only be performed in an area with “marked out” boundaries, a *templum* [...]. Quadrangular, with or without visibly marked outlines, and with a single entrance, this area had to be somehow exorcised and freed (*effari, liberare*) by appropriate formulas, of all the hostile or impure powers which might dwell in it (Dumezil, 597-598).

Lo importante era estar en el lugar demarcado por la intersección de los dos ejes, el *templum*, que era un lugar sagrado precisamente gracias a una ceremonia de purificación, con la que se expulsaban genios hostiles e impurezas.

La rueda celeste ubica al Norte, que era la *pars postica*, las deidades más importantes como *Tinia, Uni, Mari y Mnerva*; al Sur, la *pars antica*, los dioses de la tierra y de la naturaleza como *Fufluns*; al Este se encontraba la *pars familiaris*, y al Oeste, la *pars hostilis*. Se cree que tal organización se complementaba, para la adivinación, con la interpretación de los rayos, pues el lugar donde caían se localizaba en el diagrama y posteriormente se corroboraba con el examen de un hígado para determinar las tres partes necesarias del examen mencionadas anteriormente. Probablemente lo anterior se relaciona con la orientación y los nombres del campamento romano pues: “Il rituale poi stabiliva che i legionari andassero in battaglia uscendo dalla porta orientale, detta *praetoria*, che portava fortuna, mentre da quella occidentale, *decumana*, nefanda, venivano introdotti i condannati a morte per l’esecuzione della condanna loro comminata” (Martino, 32). La *pars familiaris*, es decir, la dirección que da fortuna, concuerda con ese arreglo y la *pars hostilis* también concuerda con él, al ser la puerta por donde entraban, durante la guerra, los condenados a muerte.

Incluso en la distribución del campamento se observa la necesidad de organización y la inclusión de ideas sobre la orientación que nuevamente nos recuerdan la gran relación que tenía la organización de las sedes celestiales de los dioses con la tierra.

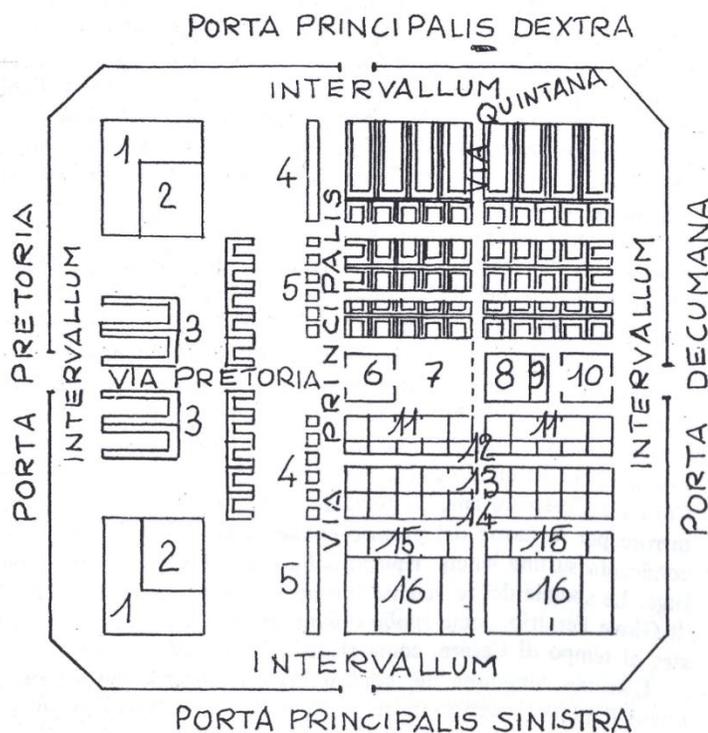


Fig. 17

Planta del campamento romano, evolución del etrusco (Martino 32).  
Los números en el esquema de Martino corresponden a lo siguiente:

- |                                  |                             |
|----------------------------------|-----------------------------|
| 1. <i>Pedites auxiliares</i>     | 9. <i>Delecti</i>           |
| 2. <i>Equites auxiliares</i>     | 10. <i>Quaestorium</i>      |
| 3. <i>Pedites extraordinarii</i> | 11. <i>Equites Romani</i>   |
| 4. <i>Praefecti sociorum</i>     | 12. <i>Triarii</i>          |
| 5. <i>Tribuni</i>                | 13. <i>Principes</i>        |
| 6. <i>Praetorium</i>             | 14. <i>Hastati</i>          |
| 7. <i>Amici</i>                  | 15. <i>Equites sociorum</i> |
| 8. <i>Forum</i>                  | 16. <i>Pedites sociorum</i> |

La delimitación del *templum* era algo primordial para todas las prácticas religiosas de los etruscos. Se cree que provenía de la agricultura, como todas sus creencias y la sola idea de delimitación del espacio tenía implicaciones graves en la vida cotidiana:

it determines the feeling of belonging to a place for the individual and for the population as a whole, by establishing boundaries and elucidating religious references. A town laid out in accordance with such principles 'rite' i.e. correctly from a religious point of view, is not primarily a place for enclosing a group of dwellings and businesses, but the consecrated centre of a world controlled and maintained by the gods (Vacano, 23).

Con la delimitación de la cuadrícula se consagraba el lugar como parte de la religión, ya fuera para fundar un nuevo asentamiento ciudadano, o un campamento romano que con la justificación del *iustum bellum* era una acción sagrada, o la delimitación de un *templum*.

Como ejemplo ligado a la ciudad de Marzabotto que es etrusca, Vacano argumenta que la propia ciudad de Roma estaba fundada en las artes divisorias del terreno y por eso era aludida como la *urbs quadrata*: diseñada a la forma etrusca, como los campamentos de guerra con cuatro puertas y la intersección de sus calles en ángulos rectos. La *urbs*, por tanto, era una ciudad planeada y trazada de acuerdo con la cuadrícula y la delimitación del *templum* desde su fundación con los ritos utilizados por Rómulo porque:

A city of this type was a sacred entity, a piece of architecture exalted far above the ordinary purposes of a mere place to live in: it was a cosmic creation in which was manifest the order of the universe, for all to behold. [...] The plan of their houses, streets and gates assigned them their position within the quarters of the heavens, which Tinia himself and the gods who have power over lightning and over time had determined. So they lived in the present, but their life was surrounded by thought of the Beyond (Vacano, 25).

Esto da todavía más importancia a la necesidad de establecer una orientación específica para toda la práctica de la *extispicina*, pues se mantiene la teoría de una organización basada en considerar el microcosmos como espejo del macrocosmos. Al planear un espacio de acuerdo con esas llamadas "reglas universales", uno puede hacer una ciudad en la tierra parecida a la que está en el cielo. Se asemeja en gran medida a la idea de los tipos y los antitipos sobre la que se basa la construcción del tabernáculo usado por los judíos durante su peregrinación, en el cual todos los elementos que lo formaban eran una representación de lo que Moisés había visto en el cielo (*Hb.*, 8,5).

Asimismo, refleja esa preocupación por el destino y la vida después de la muerte como algo que se quiere saber, pero al mismo tiempo, de alguna manera, es algo que ya se supone por todas las proyecciones que hacen hacia las sedes celestiales. Porque, si la tierra es un reflejo del cielo, y gran parte de lo que se encuentra en la tierra es una creación humana basada en reglas celestiales, lo hallado en la tierra anticipa el destino manufacturado por acciones realizadas con la dirección de los dioses. Entonces, al seguir la orientación divina de las cosas, el orden prescrito por las divinidades, se puede llegar a tener una idea más tangible de lo que nos espera después de la muerte. En el caso de Roma y Marzabotto quizás es la gloria de la organización que culmina en belleza y que además establece la posibilidad de que dure más tiempo gracias a su planeación y cuidadoso diseño.

## **II.5. La problemática de la orientación antigua**

En las culturas antiguas, el mundo era el punto de referencia para la orientación y la dirección. Cuando se habla de orientación, Frothingham establece que se refiere específicamente a la dirección a la que el sacerdote dirigía su mirada durante las ceremonias religiosas (OUI, 55). Se piensa que, como varias culturas antiguas que se orientaban hacia el Este, la romana y, por tanto, la etrusca tenían la misma forma de ordenar sus prácticas religiosas, mismas que Frothingham rescata en la representación del arte ritual.<sup>36</sup> Sin embargo, el orientarse hacia el Este no es tan primitivo y se debe considerar el planteamiento del *templum* de acuerdo con reglas estrictas de orientación, en las que, sin duda, se consideraba que el Este era la dirección de la vida y de la buena suerte, por la simple razón de que era el origen del sol, relacionado así con la tierra, por ser el origen de la vida, mientras que el Sur y el Norte eran su culminación o término.

La orientación hacia el Sur es más primitiva y otras civilizaciones, que se dirigen al Norte son antagonistas de las civilizaciones orientadas hacia el Este como la dirección favorable: “[...] the side of him that was toward the east, whether it was his right or left side, was the ‘lucky side’. [...] No nation that faced to the south in all ceremonies could possibly consider the right side as lucky because that side was

---

<sup>36</sup> Pues los personajes representados portan en la mano izquierda elementos religiosos muy importantes.

toward the west, the abode of the death” (OUI, 60). Los que creían en el lado izquierdo como de buena suerte eran civilizaciones de Egipto, Babilonia, Asiria, Persia y las tribus itálicas, incluida Etruria, y Roma. Las civilizaciones que tenían una orientación hacia el Norte y un lado derecho de buena suerte eran: India, Grecia, celtas, godos y otros “bárbaros”.

Los romanos creían que la mano izquierda era de buena suerte y la colocaban en dirección hacia el Este mientras que la vista estaba de frente al Sur, lo cual, como ya se ha establecido, es muy importante para muchas prácticas religiosas. Frothingham lo explica de la siguiente manera: los romanos tenían una izquierda de buena suerte “and birds seen on the left, *sinistrae aves*, were birds of *good omen*” (OUI, 61). La problemática, sin embargo, que Frothingham encuentra en esta aseveración es que, por un lado, se da por sentada esta teoría de la “izquierda de la suerte” y, por otro, no se profundiza más en lo que ello significa. Él alude por ejemplo a Bouché-Leclercq, quien consideraba que para los etruscos existían innumerables sistemas que involucraban “la izquierda de la buena suerte” mientras que Wissowa pensaba que no existía siquiera un sistema (OUI, 62). Esto aporta la posibilidad de continuar analizando el tema porque claramente hay una línea a seguir que en cierta forma se ha ignorado.

Para decir que la parte izquierda es la de la buena suerte en el hígado, según Frothingham, no hay datos a lo cual Stevens, siguiendo a Pallottino y a van der Meer, aduce que la forma de tomar el hígado en la mano sí tiene una orientación en sí misma (155-156). Sin embargo, para Frothingham, lo más indispensable en ello es que se tomaba el mismo con la mano izquierda, y Lucano hace referencia a la dirección en el momento en que se lleva a cabo el auspicio: “*et doctus volucres augur servare sinistras*”,<sup>37</sup> es decir, las aves que estaban del lado izquierdo del augur.

El problema parece delimitarse a través de la orientación de los diferentes tipos de templos de la antigüedad. En Etruria y Roma existía un sistema de orientación muy exacto y elaborado, basado en tres orientaciones: “The system was based on all three orientations: a celestial orientation to the south; a terrestrial orientation to the east; and a chthonic or infernal orientation to the west. The three together covered the whole universe: the north was pure negation” (OUI, 62). La orientación al Sur pertenece a los

---

<sup>37</sup> Luc., I. 601: El hábil augur observa las aves izquierdas.

dioses y los cielos; la terrestre es para la humanidad y la superficie de la tierra; y el Oeste es para los espíritus de los muertos, los dioses ctónicos y las regiones infernales. Las culturas romana y etrusca utilizan la triple orientación para la delimitación del *templum* de los que se enlistan tres tipos de acuerdo con lo que dice Varrón en *De lingua latina*: “*Templum tribus modis dicitur: ab natura, ab auspicando, a similitudine; ab natura in caelo, ab auspiciis in terra, a similitudine sub terra.*”<sup>38</sup> Las orientaciones se usan separadas o juntas y la perspectiva cambia de acuerdo al avance del sol durante el día, lo que se llama “the sun-wise circumambulation” (OUI, 62). Esto podría apuntar, a mi juicio, a que el augur veía hacia donde estaba el sol de acuerdo con el día y, si los sacrificios para la extispicina se celebraban durante la mañana, como lo plantea Bloch, entonces vería hacia el Este.

## II.6. Explicación de los tres templos

Después de hacer referencia a la cita de Varrón sobre los tres diferentes templos, Frothingham comienza a explicar su idea acerca de cuál es cada uno y qué se debe tomar en cuenta para delimitarlos. Sin embargo, sólo comenta el templo celestial y después ya no explica cuáles son los otros. En las siguientes líneas intentaré completar esos vacíos de acuerdo con mi propia perspectiva al proponer una forma de integrar dichos sistemas en el proceso de la *extispicina*. Cabe destacar que Frothingham considera ineficaz relacionar dichos elementos porque no hay suficientes fuentes que puedan dar información sobre algunas nociones al respecto de la adivinación en general (187); sin embargo, contiendo con él al considerar que sí se puede relacionar con la disciplina fulgural puesto que lo más sencillo es creer que el sistema funcionaba tanto para una como para otra técnica porque seguían la misma división de las sedes atestiguadas en el hígado de Piacenza.

El *templum* celestial en Roma tenía solamente cuatro secciones, mientras que en Etruria tenía dieciséis. Las divisiones eran hechas por el adivino con una vara pequeña y curva o con el *lituus* mirando hacia el Sur: “He waved his wand from south to north across the heaven, making a straight line which was called *cardo*, from its

---

<sup>38</sup> Varr., *L. L.*, VII. 2.: Se dice que el templo tiene tres formas: a partir de la naturaleza, a partir de la consulta de los auspicios, a partir de la semejanza: de la naturaleza en el cielo, de los auspicios en la tierra, de la semejanza debajo de la tierra.

corresponding axis or pole on which the universe revolved" (OUII, 189). Con esto se establecían dos mitades, una al Oeste y otra al Este. El lado que quedaba a la izquierda era el de la buena suerte: "[...] because the eastern side of the world is on one's left hand in ceremonies of consulting the gods" (OUII, 189). La sucesión de estas creencias se rastrea de Festo a Varrón, Cincio, y luego Sinius Capito y se esquematiza de la siguiente manera:

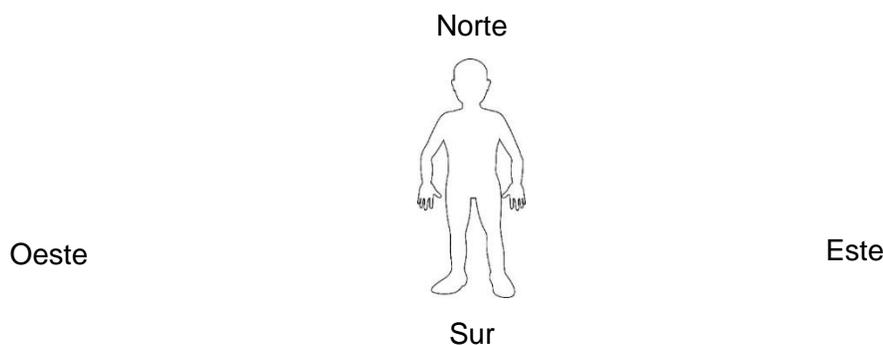


Fig. 18  
Orientación del templo del cielo de acuerdo con Frothingham

Esta orientación es la que, según el autor, sigue Numa durante la ceremonia al presidir como sacerdote mirando hacia el Sur en la descripción de Tito Livio:

[Numa Pompilius] accitus, sicut Romulus augurato urbe condenda regnum adeptus est, de se quoque deos consuli iussit. Inde ab augure, cui deinde honoris ergo publicum id perpetuumque sacerdotium fuit, deductus in arcem, in lapide ad meridiem versus consedit. Augur ad laevam eius capite velato sedem cepit, dextra manu baculum sine nodo aduncum tenens quem lituum appellarunt. Inde ubi prospectu in urbem agrumque capto deos precatu regiones ab oriente ad occasum determinavit, dextras ad meridiem partes, laevas ad septentrionem esse dixit; signum contra quo longissime conspectum oculi ferebant animo finivit; tum lituo in laevam manum translato, dextra in caput Numae imposita, ita precatu est: "Iuppiter pater, si est fas hunc Numam Pompilium cuius ego caput teneo regem Romae esse, uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines quod feci." Tum peregit verbis auspicia quae mitti vellet. Quibus missis declaratus rex Numa de templo descendit.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Liv., I. 18: Numa Pompilio, después de haber sido llamado, así como Rómulo consiguió el reino luego de recibir los augurios para fundar la ciudad, también mandó que los dioses fueran consultados acerca de sí mismo. Después fue llevado a la cima por el augur, quien a causa de este honor tuvo un sacerdocio público y perpetuo, se sentó en una piedra vuelto hacia el Sur. El augur tomó asiento a su izquierda con la cabeza cubierta, tomando con su mano derecha el báculo curvo sin nudo al que llamaron cayado.

Y es la misma orientación que utiliza Plinio al explicar las zonas en las que caen los rayos: *“laeva prospera existimantur, quoniam laeva parte mundi ortus est”*.<sup>40</sup> Aunque encuentra una contradicción al sugerir que el augur, cuando delimita el templo, no lo hace con la misma dirección que Numa mira hacia el Sur. Frothingham (196) sobre este extracto refiere que muchos especialistas han analizado las distintas direcciones con las que se establecen los templos tomando como base primordial la idea de que, sin duda, la forma de éstos era triangular y yo me inclino a pensar que, dado que los etruscos eran muy ordenados y organizados, el sacerdote que marcaba el templo no seguía una dirección sin sentido o incluso contraria a la que seguía Numa al estar sentado, sino que probablemente la conciencia de los tres templos marcada por Varrón establece una posible y constante superposición de los mismos.

Según Varrón los límites de ese espacio sagrado se establecían con la vista:

Eius templi partes quattuor dicuntur, sinistra ab oriente, dextra ab occasu, antica ad meridiem, postica ad septemtrionem. In terris dictum templum locus augurii aut auspicii causa quibusdam conceptis verbis finitus. [...] In hoc templo faciundo arbores constitui fines apparet et intra eas regiones qua oculi conspiciant, id est tueamur, a quo templum dictum, et contemplare, [...] Contempla et conspicare idem esse apparet, ideo dicere tum, cum templum facit, augurem conspiciene, qua oculorum conspectum finiat. Quod cum dicunt conspicionem, addunt cortumionem, dicitur a cordis visu: cor enim cortumionis origo.<sup>41</sup>

---

Después, cuando, puesta su vista hacia la ciudad y el campo, e invocados los dioses, marcó las direcciones del Oriente al Occidente, dijo que las partes derechas estaban hacia el Sur, que las izquierdas estaban hacia el Norte; estableció en frente una señal con la que llevaba lo observado desde muy lejos a su mente; entonces, trasladado el cayado a su mano izquierda, puesta la derecha sobre la cabeza de Numa, así suplicó: “Padre Júpiter, si es lícito que este Numa Pompilio, cuya cabeza yo sostengo, sea rey de Roma, que muestres tus señales precisas dentro de los límites que he trazado.” Entonces describió con palabras los auspicios que quería que fueran enviados. Enviados éstos, tras ser declarado rey, Numa descendió del templo.

<sup>40</sup> Plin., *H. N.*, II. 59: Los rayos izquierdos son considerados propicios, puesto que el rayó surgió en la parte izquierda del mundo.

<sup>41</sup> Varr., *L. L.*, VII. 2: Se dice que las partes de ese templo eran cuatro, la izquierda del Oriente, la derecha de Occidente, la anterior hacia el Sur, la posterior hacia el Norte. [...] Se ha dicho que el templo en la tierra es el lugar delimitado para el augurio y el auspicio con ciertas palabras formuladas.[...] Es evidente que en la construcción de este templo los árboles son establecidos como límites y que dentro de esas regiones se establece a dónde deben ver los ojos, es decir, a dónde observemos, a partir de lo cual se dijo “templo” y “contemplar”, [...] Es evidente que “contemplar” y “mirar” es la misma cosa, por eso que cuando se hace un templo, el augur dice “con la vista”, con la cual delimita la vista de los ojos. Por lo que cuando dicen “vista”, añaden la “observación”, que se dice “a partir de la visión del corazón”: el corazón, pues es el origen de la observación.

El templo era triangular y se formaba con los límites naturales establecidos por los árboles que marcaban una especie de claro, el espacio que se inauguraba como sagrado. Durante esta delimitación la observación es indispensable. De acuerdo con lo que estipula Varrón, a mi juicio, aunque el acto de marcar las direcciones es una ceremonia sagrada relacionada con algo espiritual, involucra, asimismo, una función racional por parte del sacerdote que se conecta con el óptimo funcionamiento del sentido de la vista. De ahí que ponga mayor atención a la filología de las palabras que, creo, es una parte muy importante de la orientación puesto que todos los elementos implicados se conectan en un momento exacto en el individuo, uniendo así lo divino con lo terreno.

El templo celeste se origina con la mirada del sacerdote que, consciente y llevando a cabo un proceso de observación, por tanto, de interpretación, sacraliza un espacio a través de la unión de su cuerpo con la tierra y con el cielo, agregando de forma estrecha su propia percepción explicada por la visión mental o la memoria: *cortumio*. Esto no debe de ninguna manera tomarse a la ligera, puesto que Varrón parece darle tanto peso, me inclino a creer, más allá de la observación en sí misma, que es un momento de reflexión en el que se trae al espacio sagrado también una conciencia histórica reflejada en la superposición de los diferentes templos delimitados que a continuación se esquematizan.

Durante la ceremonia de reconocimiento de Numa como el próximo dirigente de Roma, Frothingham considera primero que él está sentado viendo al Sur (Fig. 19) fijando con su vista un punto considerado como el otro vértice que completa el primer triángulo del templo celestial.

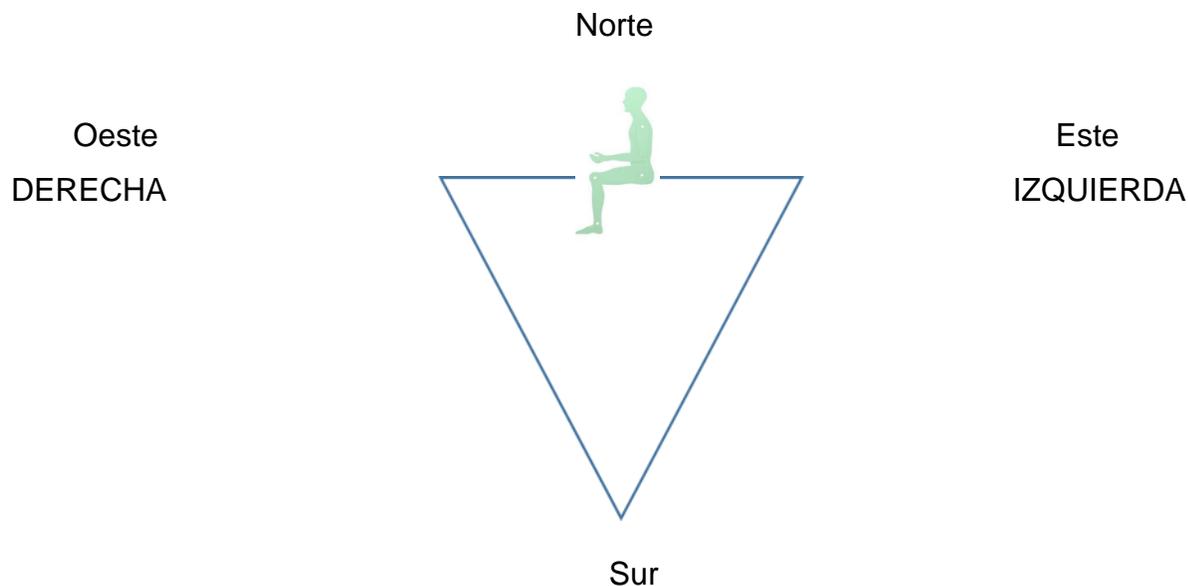


Fig. 19  
Orientación de Numa – Templo de la naturaleza, del cielo

Según Frothingham la orientación anterior es para una ceremonia en la que el sacerdote se encuentra sentado, pensando en las *sedes deorum* y, por tanto, considero que Numa delimita el templo celestial.

La inclusión de dos sacerdotes durante la ceremonia me hace creer que, si el otro sacerdote que delimita otro templo lleva una dirección distinta, ambos trazos se interconectan. La siguiente esquematización de la dirección que lleva el otro augur es la que se sigue de pie mirando hacia el Este; yo llamaría a esta segunda posibilidad el templo de los auspicios, es decir, el de la tierra:

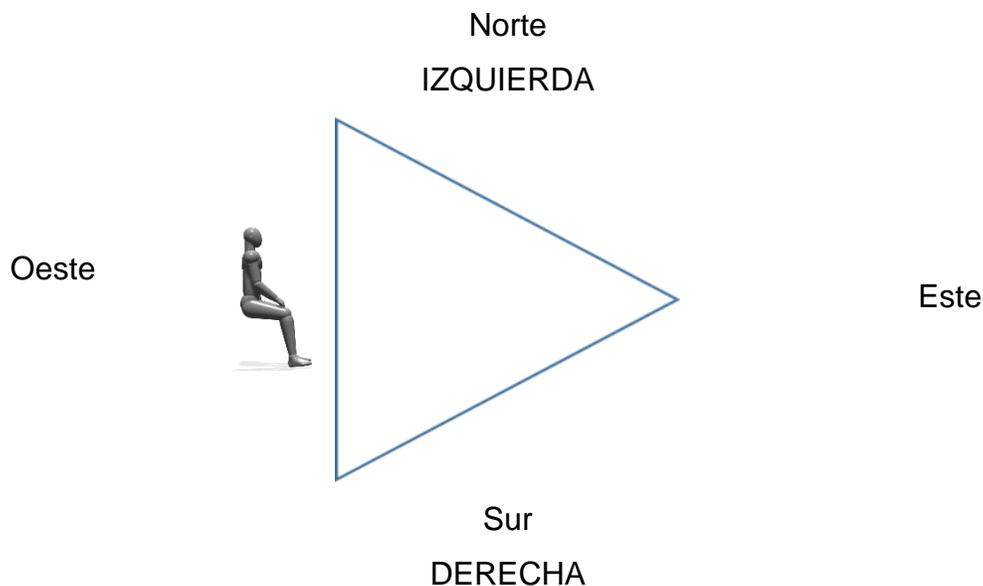


Fig. 20  
Templo de los auspicios – de la tierra

Me inclino a creer lo anterior porque en el texto de Tito Livio (l. 18) el sacerdote que delimita el otro templo pide señales que vengan del cielo y se muestren en los espacios que él ha marcado, es decir, pide señales que puedan interpretarse por auspicios. Puesto que este acto debe practicarse al aire libre, me hace creer que es un espacio literalmente ligado a la tierra, diferente al que sería el que está debajo de la tierra, el tercer templo.

La tercera resolución (Fig. 21) es la que indica Frothingham que puede ser la etrusca, la original: “that the original Etruscan orientation was toward the west and was first followed quite generally in Roman practice” (OUII, 196), que se relaciona con la construcción de los templos y que posteriormente se adoptó la representada en la figura 20:

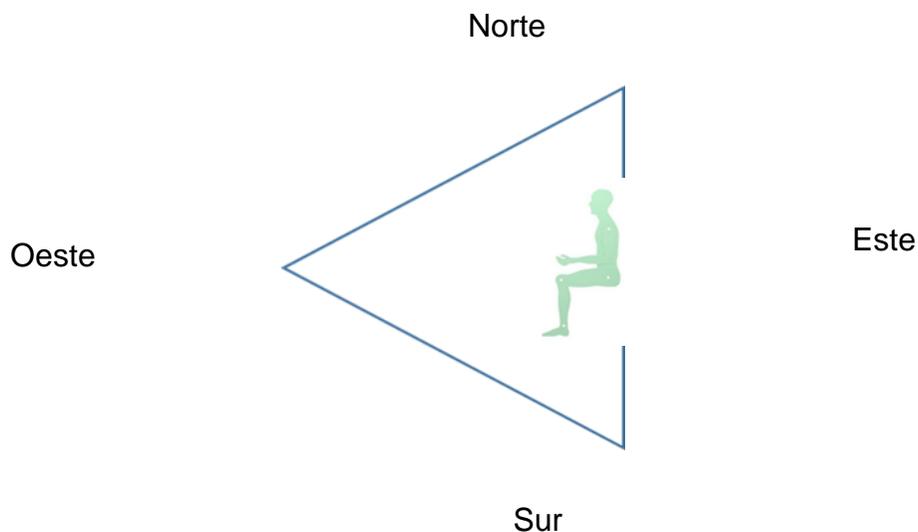


Fig. 21  
Orientación etrusca - Templo de la semejanza - debajo de la tierra

Este tercer templo, que para mí sería el templo situado debajo de la tierra, es el que Frothingham asocia con las deidades ctónicas. Al respecto sirva señalar lo siguiente: él considera esto como una regla general para la erección de todos los templos etruscos que dirigían la fachada hacia el Oeste. Entonces, la variación de la orientación de los mismos se debería, según él, a una influencia griega. El cambio de orientación de Oeste a Este se da en el periodo de la República con la influencia del culto solar, es decir, cambia la actitud hacia las deidades ctónicas.

Lara (136), por su parte, aduce los descubrimientos de otro especialista que agrupa en un esquema todas las orientaciones de los templos etruscos encontrados hasta el momento (Fig. 22), lo cual plantea una perspectiva en contra de Frothingham: no hay una dirección de la fachada que los templos sigan como regla. Dicha variación plantea otro problema mayor, ¿por qué cambiarían las orientaciones de los templos constantemente? Stevens en su estudio propone una respuesta a esta interrogante basándose en los cambios del origen del sol durante las diferentes estaciones, lo cual explicaría la variación, pero también da la pauta para considerar que la delimitación de los tres tipos de templos superpuestos se seguía en cualquier fecha del año, sólo siguiendo la movilidad del sol dependiendo de la estación.

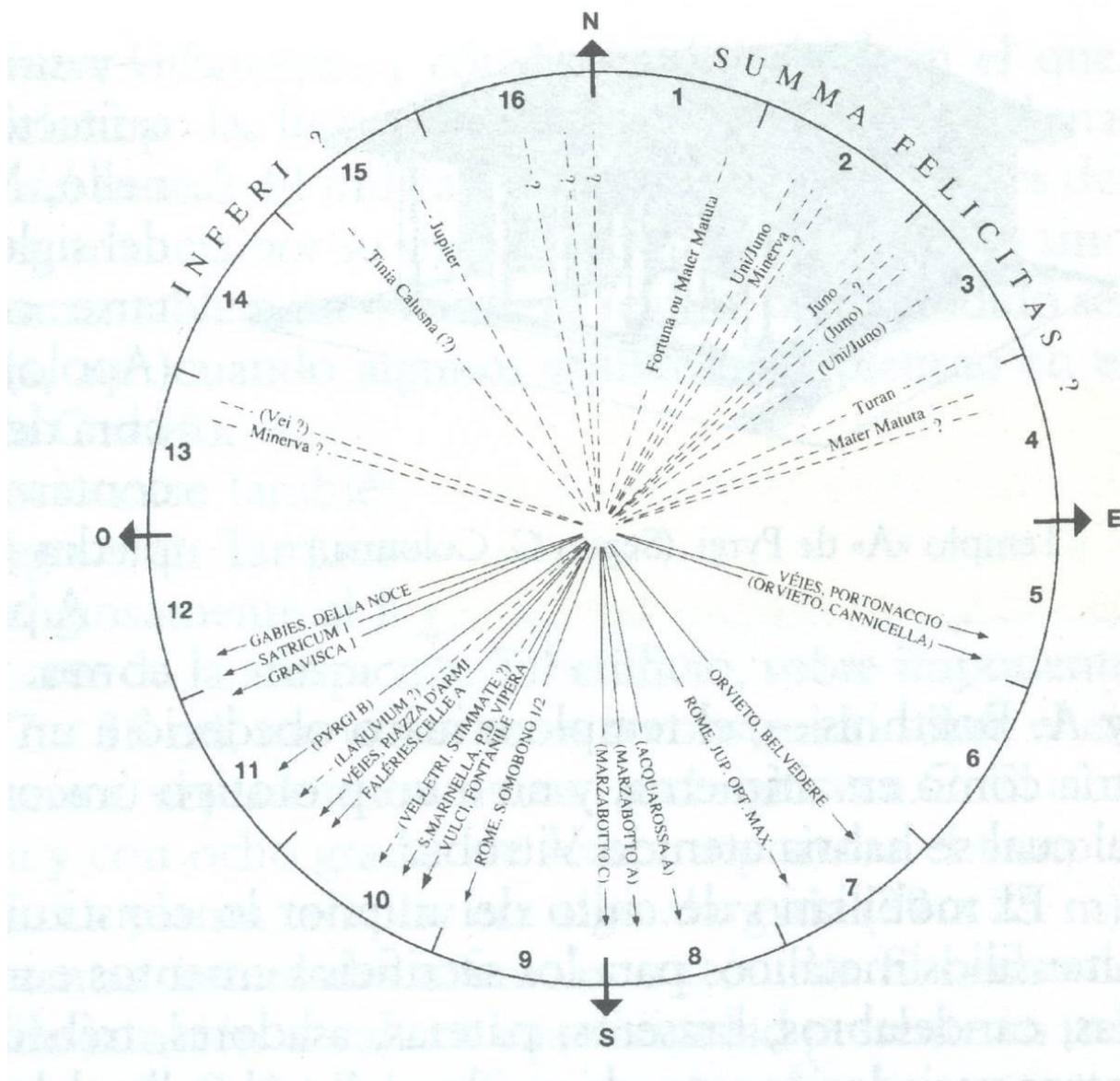


Fig. 22  
Orientación de los templos etruscos-itálicos  
Según F. Prayón (Lara, 135)

Pienso que es probable considerar que el acto de la *extispicina* se llevaba a cabo fuera del templo que corresponde al tercer tipo y, dependiendo de los resultados de la *extispicina*, entonces se llevaba a cabo otro tipo de ceremonias expiatorias u ofrendas dentro del templo. A este respecto me gustaría añadir, por el momento, que en cuestiones de la función del *mundus* y del *templum* durante la *extispicina*,

probablemente había una conexión de los puntos cardinales considerando la unión primordial de “la izquierda de la buena suerte” con el Norte, dirección de la habitación celeste de *Tinia*, el dios más importante del culto etrusco.

Respecto a la orientación, Bloch plantea que el observador de las entrañas se colocaba en la intersección de ambos ejes (Bloch, 71). Con esta explicación lo que se entiende es que no hay un acuerdo en cuanto a la orientación que adoptaban los sacerdotes al practicar la *extispicina* pero: “recientemente se ha propuesto una orientación diversa luego de un nuevo análisis de la orientación de los templos etruscos registrados hasta ahora, y de un estudio fundado en las fuentes escritas y en los documentos gráficos” (Bloch, 71-72). Aunque Bloch nunca proporciona sus fuentes para la aseveración anterior, casualmente concuerda con la teoría general de Stevens, lo cual aporta una nueva perspectiva al propio proceso de la *extispicina* en relación con las *sedes deorum* en el templo terrestre y celestial.

## **II.7. Descripción del proceso adivinatorio de la *extispicina***

La adivinación griega se parece a la etrusca porque los mismos animales para el sacrificio. En Roma, algunas veces se utilizaban pollos. Según Collins, la diferencia más clara entre los tipos de adivinación es que la griega y la romana se practicaban regularmente en las campañas militares, mientras que los etruscos la llevaban a cabo cotidianamente como parte fundamental de su rutina. Había una distinción en el uso de los animales, pues eran: “*hostiae consultoriae*, used for divination, and *hostiae animales*, mere offerings of a ‘soul,’ a life, to the intended god” (Dumezil, 650). La distinción de la nomenclatura de los animales atendía a la naturaleza del sacrificio porque no todos los sacrificios terminaban en adivinación a través de las entrañas.

El proceso de la adivinación etrusca, al igual que la griega, no se puede describir paso por paso porque no existe una fuente en donde se encuentre completo; sin embargo, para este punto las imágenes encontradas en espejos etruscos son de gran utilidad. Por esta razón, utilizaré el análisis propuesto por Vacano en miras de reconstruir la descripción del proceso adivinatorio.

En principio, se deben considerar diferentes elementos antes del sacrificio, como la consagración de una víctima porque el dios mostraba su disposición a partir del

comportamiento de ésta: de la manera en que se acercaba al altar y de su reacción ante el golpe letal. Posteriormente se tomaba en cuenta el color del hígado, se determinaba la presencia o ausencia del dios y el acontecimiento con el que estaba relacionado. Asimismo, se consideraba el ruido que producían las entrañas en el momento en el que se consumían en el brasero, el color de la llama y la forma en que ascendía el humo (Bloch, 63) por la posibilidad de utilizar la *compositio oppositorum* y la cosmovisión de la relación de las partes de una totalidad. Ya que todo el acto es sagrado, en el mismo momento en el que se acerca la víctima al altar ocurre un proceso de identificación sobrenatural entre quien presenta el sacrificio y el animal, de manera que hay una transferencia de mensajes a este último para que se indague con más precisión.<sup>42</sup>

Bloch no aporta una explicación de los elementos considerados antes del acto adivinatorio, solamente supone “situaciones” del comportamiento del animal y de la llama, para que pudieran considerarse augurios favorables. Según él, el arúspice se colocaba frente a la fachada Nornoroeste del templo, dirigiendo su vista hacia el Sudeste<sup>43</sup> (Fig. 23). Éste sostenía el hígado con su parte convexa —la parietal y la que no presenta excrecencias— hacia abajo y su parte cóncava —la visceral— hacia arriba ubicando el *processus pyramidalis* hacia su lado izquierdo, dejando la parte sin vísceras del lado derecho, lo que en anatomía veterinaria se llama lóbulo izquierdo. Probablemente al observar así el hígado se unían las direcciones contrarias en una acción de volver simétrico el órgano de la víctima con el órgano del arúspice.

---

<sup>42</sup> Cf. con Schwabe (109-110) y Frazer (308-309) en lo referido a que el animal se convierte en el dios; es el dios quien se sacrifica.

<sup>43</sup> De acuerdo con lo expuesto anteriormente, me inclino a creer que Bloch no tiene muy clara esta orientación y que muy probablemente el arúspice en realidad dirigía su vista hacia el Este, Sudeste o tal vez Noreste, atendiendo a las variaciones planteadas por Stevens, según los cambios de estación y siguiendo la delimitación del templo de los auspicios, de la tierra. En ese caso, la fachada del templo estaría dirigida sí al Nornoroeste, pero también al Suroeste y a regiones cercanas al Oeste. Es decir, aunque Bloch no aporta fuentes ni justificación para la orientación en la que pone al sacerdote, muy probablemente, al compararse con Stevens, se justifica en lo que se refiere a la orientación de la fachada de cierto templo cuyo nombre no menciona. Sin embargo, muy probablemente, el sacerdote que practicaba la *extispicina*, de acuerdo con el espejo de *Chalchas*, estaba orientado hacia el Nornoroeste y sus variaciones de acuerdo con los cambios estacionales.

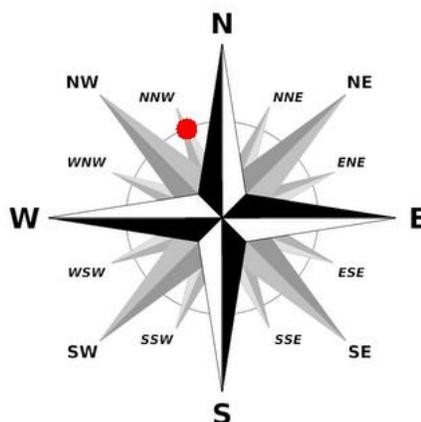


Fig. 23

- Es el nornoroeste hacia donde estaba orientada la entrada de los templos etruscos desde ahí miraba hacia la entrada hacia el sudeste, según Bloch

Pallottino, contra lo estipulado por Bloch, coloca al arúspice en el punto en el que el *cardus* y el *decumanus* se cruzaban: “Posto idealmente lo spettatore nel punto d’incrocio delle due rette, con le spalle a settentrione, egli ha dietro di sè tutto lo spazio situato a nord del *decumanus*” (Pallottino, 213) con el espacio del Norte a su derecha determinado por la división del *decumanus*.

Lo anterior se puede complementar con el análisis que Vacano hace de los dos espejos, los cuales representan el momento en que dos arúspices están realizando la *extispicina*. El primero es el espejo de bronce correspondiente al siglo IV a. C. (Fig. 24), aproximadamente del año 460-400 a. C., resguardado en el Museo Gregoriano Etrusco del Vaticano (Vacano, 45). Tiene un diámetro de 14.8 cm y se encontró en Vulci (Lara, 417). En el reverso de éste se presenta a *Chalchas*, un arúspice legendario que tiene su contraparte en la tradición griega, Calcas (Simon, 57b). La variación de identidad etrusca en esta representación es el aditamento de las alas, elemento que se ha relacionado también con la tradición asirio-babilonia.



Fig. 24  
Espejo etrusco que muestra a *Chalcas* examinando un hígado  
Museo Gregoriano, Roma (De Grummond, 33b)

*Chalcas* está de pie y descalzo con la pierna derecha estirada sobre el piso, pegada a una piedra, con la pierna izquierda flexionada y apoyada sobre la piedra, sobre la que pone su peso. El arúspice sostiene el hígado con su mano izquierda, ésta queda en el aire, apoyando al mismo tiempo su codo sobre el muslo izquierdo. Esta posición es particularmente notable puesto que fuerza al adivino a encorvarse para acercar lo más posible su mirada al órgano que probablemente inspeccionará con el tacto de su mano derecha. Su vestimenta solamente consiste en una túnica enrollada por el lado izquierdo que cuelga también de su antebrazo izquierdo, que cubre su

cadera y una parte de sus muslos y deja al descubierto su hombro, costado, espalda y brazo derecho lo que permite su movilidad para la inspección. Quizá la posición del manto enfatiza la gran expansión de sus alas que se extienden desde su cabeza hasta su cadera y lo cubren por arriba.

El espejo en sí no muestra ningún rastro de orientación a excepción de la dirección de ambos pies que están rotados abriendo levemente el compás y de la alineación del ala izquierda, la cabeza, la mano derecha, el brazo izquierdo, el hígado, toda la pierna izquierda y la piedra en el suelo hacia la izquierda. Ese eje se enfatiza por la inscripción del nombre del arúspice que se extiende desde el término del ala izquierda hasta el del hígado. Aunque no hay muchos detalles en este último, parece que la parte cóncava, es decir, la parietal, está hacia la palma de la mano poniendo asimismo las vísceras del lado izquierdo, puesto que el lado derecho no contiene excrecencias, lo cual concuerda con otras representaciones. Frente al adivino se encuentra una mesa ceremonial sobre la que descansan otros órganos de la víctima. Se cree que pueden ser la tráquea y los pulmones (Bonfante y Swaddling, 16) o el corazón (Lara, 417).

Todo lo anterior, que constituye la parte central del decorado, está acompañado por una jarra que se encuentra detrás del arúspice y que Bonfante y Swaddling reconocen como ritual, puesto que se usaba agua para la ceremonia. Sin embargo, las fuentes no mencionan nada al respecto. Yo considero que en realidad hay una contraposición entre lo que está detrás, el líquido, con lo que está delante, la piedra, que podría apuntar a una idea de orientación de los dioses ctónicos, según Frothingham.<sup>44</sup> La escena está inscrita dentro de un adorno de hojas y flores que siguen el borde con un tallo ondulado del lado derecho e izquierdo y terminan arriba en el axis central sin tocarse, marcando una línea ligeramente inclinada hacia el lado izquierdo del reverso del espejo y descendente que alinea la punta del ala derecha, el hombro derecho, la rodilla y los dedos del pie derecho con la extensión del espejo que constituye el mango del mismo.

---

<sup>44</sup> Quizá también se podría argumentar que la piedra funciona como el *lapis manalis* del *mundus*, lo cual concordaría con Pallottino, puesto que esto posicionaría al arúspice en el centro marcado por el *decumanus* y el *cardus*, lugar conectado con lo divino y, por tanto, con la buena fortuna por soportar al mismo tiempo la parte izquierda del arúspice.

Quisiera resaltar en este punto que el hecho de que la imagen de la inspección del hígado aparezca en un espejo es lo que me da la pauta para analizarlo como representación de lo que es la *extispicina* en los términos en los que se planteó en la introducción. El acto que practica *Chalcas* en la parte posterior del espejo plantea dos tipos de inspección que se relacionan íntimamente con los ojos. El acto de verse ante un espejo implica la observación de la propia persona y cuando uno tomaba en sus manos este artefacto comprendía que de la misma forma en la que *Chalcas* observaba el hígado, uno se observaba a sí mismo examinándose con la misma ciencia que un arúspice. El rostro, extendiendo esa lógica, correspondería a un hígado, en este caso, de la víctima, que, por cierto, quedaría igual orientado en el reverso hacia la izquierda de la persona que lo sostuviera con el anverso hacia su rostro. Este último, puesto que representa las secciones en las que se divide el cielo, es como el cielo en pequeño. Cuando *Chalcas* observa el hígado ve la vida entera a través de un espejo. El rostro es la tierra, que refleja al cielo, por tanto, la totalidad de la persona y todo junto, a su vez, es el cosmos entero dotado de interrelaciones.

Esto bien puede relacionarse con la idea de la vida después de la muerte y con una representación de una urna funeraria en la que otro arúspice, Av Lecu, sostiene con su mano izquierda un hígado —hecho que da pie a que se considere que es la representación de un arúspice—. Existen varios sarcófagos etruscos que muestran a posibles arúspices en la misma posición. Generalmente son hombres, aunque también hay mujeres, que, recostados, se apoyan sobre el brazo izquierdo y sostienen con la mano izquierda un objeto que hace referencia a una idea ritual. El objeto cambia, a veces es un rollo, una pátera —cuenco para libaciones— incluso un espejo, o un hígado parecido al modelo del hígado de Piacenza. Podríamos estar ante la indicación de que los arúspices tomaban el hígado con la vesícula biliar hacia su izquierda y el lóbulo izquierdo hacia la derecha.<sup>45</sup> Enfatizando así la postura de Stevens de que el

---

<sup>45</sup> Esto podría constituir una problemática de la historia del arte ligada a la idea de “la izquierda de la buena suerte” de Frothingham, puesto que en diversas imágenes que representan a divinidades etruscas se muestra a éstas sosteniendo un objeto particular sagrado referente a su advocación. Por ejemplo, *Athrpa* sostiene el clavo ceremonial con la izquierda (Bonfante y Swaddling, 48); el niño, que podría identificarse con Tages, desde una zanja apunta con la mano izquierda hacia un portento en el cielo en la joya con forma de escarabajo de cornalina (De Grummond, 30a) y así otras representaciones.

hígado de Piacenza, utilizado en la educación de la *extispicina*, también era estudiado con esa posición.

Esto traería más luz sobre la representación del hígado inspeccionado por el joven arúspice en el llamado espejo de Tarconte, en el que se observa que cuelgan los lóbulos del hígado mientras que solamente se sostienen las vísceras, ya sea la vesícula biliar o el *processus pyramidalis* o ambos con la mano izquierda, quizá para observar dichas vísceras con más detenimiento y cuidado. La iteración de la representación del órgano en diferentes soportes haría creer que en el espejo de Tarconte también las vísceras del hígado se encontrarían hacia el lado izquierdo del arúspice dejando la parte más plana de su lado derecho.



Fig. 25  
Urna de *Av Lecu*  
Museo Etrusco Guarnacci, Volterra (Stevens, 156a)



Fig. 26  
Espejo de Tarconte. Toscana, siglo III a. C.  
Museo Arquelógico, Florencia (De Grummond, 30)

El segundo espejo es el de Tarconte que fue encontrado en una tumba de la Toscana en 1898: “[...] se encuentra en el Museo Arqueológico de Florencia y data aproximadamente del año 300 a. C.” (Bloch, 73). Tiene un diámetro de 12.3 cm y muestra una escena de *extispicina* de la cual forman parte varios personajes cuyas identidades no se han determinado con claridad. Es una imagen muy especial porque además del acto adivinatorio se cree que involucra la enseñanza. La *extispicina*, como

ya hemos visto, siempre estuvo relacionada con la educación, esto es precisamente lo que significa la revelación: el comunicar a las nuevas generaciones la técnica necesaria para llevarla a cabo, con el fin de preservarla, cumpliendo correctamente con los requisitos.

A diferencia del espejo de *Chalcas*, este segundo espejo muestra a un arúspice inspeccionando el órgano, como parte del acto adivinatorio, mientras que tres personas observan detenidamente, y solamente se aprecia un relieve formado por el mismo bronce en forma de picos y un patrón de líneas que forma una cuadrícula pequeña y se encuentra rodeando la escena. Sólo se observa del lado izquierdo del espejo porque quizá ya está desdibujado en la parte derecha. En lo alto del borde se encuentran las inscripciones que indican quiénes son los cinco personajes de la escena.

El personaje principal es el arúspice descalzo que sostiene probablemente la vesícula biliar del hígado con los dedos de su mano izquierda, a excepción del meñique, mientras los lóbulos cuelgan. En este caso sí palpa con tres dedos de la mano derecha la parte del órgano sostenida. Parece que tiene la misma posición que *Chalcas* en el espejo anterior ya que está levemente encorvado dejando en el aire la mano izquierda y asimismo se apoya sobre su muslo izquierdo con el codo izquierdo. Su peso también está sobre la pierna izquierda que se mantiene flexionada sobre una piedra creando nuevamente una alineación de los mismos elementos que indiqué en la descripción del espejo de *Chalcas*. Las únicas variaciones son las siguientes: se observa su cabeza un poco ladeada a su derecha, como para inspeccionar el órgano con más detenimiento y, quizá por la perspectiva y la composición misma de la escena, parece que las piernas están entrecruzadas. Lo interesante es que, con la punta de su pie derecho, también toca la piedra.

A diferencia del adivino *Chalcas* en el espejo anterior, este arúspice lleva las dos túnicas descritas anteriormente como parte de la vestimenta de los arúspices: una larga por debajo y una capa corta plisada por encima que cubría la espalda y los hombros, abierta en el pecho y abrochada con una fíbula grande del lado izquierdo. Ambas son de mangas cortas. Su túnica larga lo cubre hasta la altura de las pantorrillas, las cuales marcan los detalles de sus músculos, y se muestra muy bien que el manto cuelga por encima del antebrazo izquierdo. Porta en la cabeza el sombrero propio de su oficio

sostenido por listones o bandas debajo de la barbilla, sólo que es del tipo de pico enroscado, casi como el cuerno de un unicornio.

Detrás del arúspice se observa un sol a la mitad que inclina a pensar que la ceremonia se celebraba de día. Si hubiera una duda al respecto, se aclararía con la inclusión de la Aurora, con tocado y un collar, representada en medio de una cuadriga por encima de los cuatro personajes que se encuentran bajo una línea gruesa. Hay una inscripción entre esa línea y la cabeza del arúspice que dice *pavatarχies* que podría significar, *pava*-niño y *tarχies-Tarches* o Tages, es decir, una representación del dios que dictó la disciplina etrusca.

El personaje a la izquierda de Tages se ha identificado, por la inscripción que está sobre él: *Veltune*, con *Vertumnus* o *Voltumna*, dios que presidía las asambleas de la liga etrusca en su templo.<sup>46</sup> Éste observa con detenimiento la inspección que Tages realiza mientras que sostiene con su mano derecha una lanza que apoya sobre su hombro, creando la sensación de una especie de cuadro que se completa con una línea gruesa debajo y por encima de los otros cuatro personajes a su izquierda. Está totalmente desnudo a excepción de un brazalete con cuentas en su brazo izquierdo que está flexionado y detrás de su espalda, con el que parece sostener su túnica que se muestra con muchos detalles de sus pliegues. Está descalzo, pero porta en la parte de sus tobillos unas correas. Aunque las líneas están desdibujadas, se puede observar su cuerpo fornido con las marcas de los músculos del pecho, tórax y muslo, destacando también sus rodillas. Está barbado y tiene el cabello un poco largo que le llega a los hombros.

Yendo hacia la izquierda, el siguiente personaje a la derecha de Tages es una mujer identificada por la inscripción que está encima de su cabeza: *Ucernei*, aunque no se sabe quién es; es posible que se trate de una sacerdotisa. Tiene tocado en la cabeza y probablemente su cabello está atado en un chongo hacia abajo. Su mirada está fija en la inspección del hígado mientras ladea su cabeza hacia su izquierda con la que parece tocar el sombrero del arúspice. Porta un collar y lleva una túnica larga con pliegues que parece cubrirle hasta los tobillos y que pasa por debajo de su brazo izquierdo que está flexionado y al mismo tiempo sostiene con la mano derecha la parte

---

<sup>46</sup> Liv., IV. 25. 7

de la túnica que está sobre su hombro izquierdo. Si se sigue la extensión de su cuerpo, pareciera que con la punta de su pie izquierdo toca la punta de la piedra y que tiene flexionada su pierna derecha que cruza por encima de su pie izquierdo y que al mismo tiempo toca con la planta de su pie derecho el costado de la piedra. Este detalle es muy particular porque la posición la hace inclinar su cuerpo hacia la derecha. Quiero pensar que es la razón por la cual el joven que se encuentra hasta la izquierda del espejo es el único que no observa la inspección del órgano. Es posible que la sostenga con la mano izquierda que no se ve porque está detrás del hombre entre él y ella, lo cual podría suponer que su mirada está concentrada en evitar que se caiga. Es la única de los personajes que parece portar sandalias que tienen una franja de donde sale un adorno doble abierto.

El siguiente personaje a la derecha de *Ucernei* es, por la inscripción, *Avl(e) Tarchunus*, que podría ser Tarconte, quien obtuvo de Tages la disciplina etrusca. Éste observa atentamente la inspección del órgano ladeando ligeramente su cabeza hacia su izquierda y al mismo tiempo apoya su barbilla sobre tres dedos de su mano derecha, extendiendo el pulgar y el índice hacia arriba. El codo de la mano derecha al mismo tiempo está apoyado sobre su muñeca izquierda, con su brazo flexionado, que encuentra soporte, a su vez, sosteniendo un bastón o cayado largo. Este último se extiende por debajo de la planta de su pie derecho, tal vez haciendo alusión a que está clavado en la tierra, con el dedo gordo parece tocar el pie izquierdo de *Ucernei*. Viste un atuendo similar al de Tages de túnica larga que le cubre hasta las pantorrillas y una capa corta sobre su espalda y hombros. Se observan también leves detalles que marcan los músculos de sus brazos y pantorrillas. Está barbado y aunque no lo lleva en la cabeza, porta también el sombrero de arúspice. Su báculo o cayado apunta a la cabeza de un geniecillo alado que está debajo de la escena y que parece sostener el soporte sobre el que ellos están de pie.

El último personaje en el extremo izquierdo lleva la inscripción sobre su cabeza de *raθlθ*, *Rath*, un dios del cual no se sabe mucho y que resulta más intrigante por la forma en la que está escrito el nombre, *Rathlth*, que es un locativo (De Grummond, 30b). Su cuerpo se muestra de frente a nosotros mientras que su rostro está totalmente vuelto a su izquierda y probablemente está mirando a *Ucernei*. También se detallan sus

músculos fornidos en piernas y tórax puesto que está totalmente desnudo a excepción de su clámide que lleva abrochada al cuello con una fíbula y que cubre su espalda y hombros. Su brazo derecho está extendido y lleva en su mano una rama de laurel (Lara, 418) que sostiene con el tallo largo hacia su hombro, hacia arriba, y las hojas hacia el suelo. Su pierna derecha está ligeramente flexionada mostrando hacia nuestro frente la rodilla y la punta del pie con la que toca quizá otra piedra de la que surge una planta. Mientras que la planta de su pie derecho está totalmente apoyada en el suelo, su pierna izquierda está flexionada, cruzando por detrás de la derecha, y rotada hacia la izquierda mostrando hacia el frente la parte interna del tobillo y apoyando solamente su metatarso sobre el suelo.

La figura alada que está por debajo de la escena no tiene nombre, pero es importante su posición porque marca el detalle de los pies de los cuatro personajes inscritos en el cuadro. Sus alas están extendidas hacia los lados mientras que, con las manos alzadas y flexionadas, con las palmas hacia arriba, parece que sostiene la línea baja del cuadro. Su torso está desnudo con las marcas de los músculos, llevando solamente un brazalete en el brazo izquierdo. Aunque no podemos ver la imagen completa de sus pies, se observa que sus piernas están extendidas como si estuviera de pie, convirtiéndose en el mango del espejo, y tiene cubierta su cadera y parte de su pierna izquierda con un manto que cuelga de un nudo a la altura de la cadera.

Ya que los espejos etruscos se caracterizan por mostrar siempre una simetría en sus diseños, este espejo llama primero la atención porque la composición no es simétrica, además de que el cuadro que parece marcarse con las líneas ya descritas no está derecho. Sin embargo, aparte de mostrar el acto de la *extispicina* y confirmar la posición adoptada por el arúspice durante el acto, me llama mucho la atención que tres personajes toquen la piedra, que quizás es un *mundus*, al mismo tiempo, como si eso le aportara más sacralidad al lugar ya de por sí flanqueado por cuatro divinidades. Lo más característico es que marca ahora una resolución de orientación hacia al Oeste, que es la que antes se describió con Frothingham y que atendería a la posición del templo debajo de la tierra.

Este espejo, por tanto, además de presentar el acto de la *extispicina* y su íntima relación con la educación de las siguientes generaciones de arúspices, relaciona dos

personajes de la mitología etrusca implicados en la transmisión de la disciplina Tagética: “Debe tratarse en este caso de un episodio importante de la legendaria tradición etrusca ya que el arúspice opera en presencia de los dioses y del héroe Tarconte, fundador mítico de Tarquinia y quien recibió del genio Tages los secretos de la sabiduría. Bien pudiera ser que el arúspice de nuestra escena fuera el mismo Tages” (Bloch, 75). Lo cual nos llevaría a considerar que cuando la religión fue revelada, también se hizo con un acto adivinatorio como éste para que todos aprendieran. Siguiendo esa misma línea, me parece posible que el lenguaje figurativo, que hablaba acerca de la forma en la que percibían los arúspices las partes del hígado, funcionara también como un sistema mnemotécnico para recordar el lenguaje técnico utilizado durante el acto.

## II.8. El lenguaje figurativo

Había un lenguaje teórico utilizado por los arúspices para referirse a las partes del hígado. Para la descripción se utilizaba un lenguaje metafórico similar al usado en Babilonia y en Asia como “puertas”, “camino”, “cabeza” y “río” (Collins, 322), que probablemente responden a la idea de que el órgano representaba el esquema visual, el microcosmos, el macrocosmos y el mundo sublunar, todo el espacio que está por debajo de la luna.<sup>47</sup> Esta correspondencia determinaba el uso de corderos y chivos porque el temor por la muerte influía en el estado del hígado. Por tanto, se debía utilizar víctimas que no temieran al saber que estaban próximas a morir. Estos animales, por ser inocentes y no estar conscientes de la muerte, no sentían ese temor, según Collins (332).

Una vez sacrificada la víctima, el arúspice debía doblar hacia abajo el lóbulo caudado del hígado, referido como *caput* en lenguaje de adivinación. Tanto la ausencia como la presencia de éste eran de gran importancia. También se observaba la “puerta”, que equivale a la vena cava inferior así como “la puerta de la vena”, que es equivalente al conducto hepático biliar. El augurio provenía a partir del bloqueo o desbloqueo de

---

<sup>47</sup> Este espacio corresponde a la cosmovisión aristotélica que considera a la tierra como centro del universo. Se trazan capas sobre de ella que comienzan con la marca de la luna. En ese sentido, todo lo que está debajo del nivel de la luna es corruptible y mundano, mientras que lo que está por encima es eterno y divino.

esta “puerta”. También se examinaban los pliegues o las fisuras, *fibra*, del hígado, pero no se sabe el significado de éstos.

## II.9. La hegemonía de la interpretación

Entre los griegos y romanos, se retribuía a los arúspices con bienes cuando el augurio era bueno. En caso de no obtenerse buenos augurios, se podía volver a practicar el sacrificio hasta obtener una respuesta favorable y, si ésta no se obtuviera, el sacrificio dejaba de realizarse. Por lo general, el límite de sacrificios era de tres; sin embargo, durante las campañas militares se llegaban a realizar hasta veintiún sacrificios para obtener una buena respuesta. Aunque podría pensarse que repetir el acto es como forzar a la divinidad a dar un sí, en realidad, como se mencionó anteriormente, los muchos sacrificios agradaban al dios a tal punto que decidía dar un beneficio al que consultaba, puesto que la fortuna era algo modificable a partir de las ofrendas.

Cicerón en *De divinatione* habla acerca de todos los vicios a que se prestaba la práctica al considerar que dependía de la percepción humana, y por tanto del error.

Num igitur tot clarissimorum ducum regumque naufragium sustulit artem gubernandi? aut num imperatorum scientia nihil est, quia summus imperator nuper fugit amisso exercitu? aut num propterea nulla est rei publicae gerendae ratio atque prudentia, quia multa Cn. Pompeium, quaedam M. Catonem, non nulla etiam te ipsum fefellerunt? Similis est haruspicum responsio omnisque opinabilis divinatio; coniectura enim nititur, ultra quam progredi non potest. Ea fallit fortasse non numquam, sed tamen ad veritatem saepissime derigit; est enim ab omni aeternitate repetita, in qua cum paene innumerabiliter res eodem modo evenirent isdem signis antegressis, ars est effecta eadem saepe animadvertendo ac notando.<sup>48</sup>

Primero lo consideraba un arte que dependía de la interpretación de una persona que podía malentender todos los signos e incluso manipular: “*Vetus autem illud Catonis*

---

<sup>48</sup> Cic., *Div.*, I. 14: ¿Pues acaso el naufragio de tantos generales y reyes suprimió el arte de gobernar? ¿O acaso el conocimiento de los generales no es nada, porque un sumo general recientemente escapó una vez perdido su ejército? ¿O acaso la razón y la prudencia de conducir a la república son nulas, precisamente porque muchas cosas fallaron a Cneo Pompeyo, ciertas cosas a Marco Catón, e incluso también a ti mismo? Semejante es la respuesta de los arúspices y toda la adivinación conjetural, pues se apoya en la predicción, más allá de lo cual no puede avanzar. Ella quizá siempre engaña, no obstante, muchas veces dirige a la verdad; pues ha sido buscada una y otra vez desde toda la eternidad, en la cual, puesto que las mismas cosas ocurrían casi innumerablemente, antepuestos los mismos signos, se formó un arte para advertir y registrar con frecuencia las mismas cosas.

*admodum scitum est, qui mirari se aiebat quod non rideret haruspex haruspicem cum vidisset. Quota enim quaque res evenit praedicta ab istis?*"<sup>49</sup> La risa incluso provenía de saber que manipulaban las interpretaciones a su beneficio social, religioso y político.

La adivinación estaba directamente relacionada con el prodigio, que era algo inusual y correspondía a algo no solicitado (Belayche, 292). El protocolo a seguir en caso de que ocurriera un prodigio era primero anunciarlo a un *consul*, *praetor* o *nuntiator*, que a su vez lo reportaba (*relatio*) al Senado a veces como testigo. El Senado aceptaba o rechazaba el signo. Si era aceptado era remitido a *susceptio* que consistía en escoger el rito que expiara el prodigio, lo cual quedaba a cargo de los *pontifices*, *decemviri* (que desde Sila constaba de quince sacerdotes) y *haruspices*. Éstos, para interpretar, consultaban sus libros sagrados. El *pontifex* consultaba los *libri pontificum*, los *decemviri* los libros sibilinos y los *haruspices* los libros rituales (Belayche, 293). Finalmente, si el Senado no estaba de acuerdo con la interpretación, podía ampliar o reinterpretar. Todo estaba controlado por el Senado, por lo que se puede considerar una clara manipulación y parcialidad. No era el sistema lo que fallaba, sino la manipulación del ritual o la interpretación. Posteriormente:

Los romanos [...], desconfiaron de todos aquellos, hombres y mujeres, que pretendían entrar en contacto directo con la divinidad y se decían capaces de transmitir sus decisiones. En cambio, el estudio sistemático de ciertas señales les permitió establecer un sistema adivinatorio estatal basado en reglas claras y seguras, fuera de toda fantasía o de cualquier desviación individual (Bloch, 9).

Cicerón lleva esa desconfianza de los *haruspices* más allá de lo que debería, creo, por su situación particular;<sup>50</sup> sin embargo, ante la posibilidad de manipular los auspicios, también existía la conciencia de que eso podía ocurrir y uno acudía a ello a sabiendas:

---

<sup>49</sup> Cic., *Div.*, II. 24: En efecto, es muy conocida aquella antigua máxima de Catón, quien decía que se admiraba de que un arúspice no se riera cuando veía a otro arúspice. ¿Pues cuántas de las cosas predichas por éstos sucedieron?

<sup>50</sup> En un momento de insidias políticas, las propiedades de Cicerón pasaron a ser causa de envidias por parte de la aristocracia senatorial y, encendidos por Clodio, tomaron la resolución de volver a revisar su caso a pesar de que, después de su exilio, se hubiera decidido restituirle sus bienes. Clodio buscó todos los medios para impedir que eso se llevara a cabo y, aliado con Pompeyo y varios senadores, logró que ciertos prodigios se sometieran al juicio de los arúspices, sobre lo cual se anunciaron cinco sacrilegios que mostraban a Cicerón como el causante de la ira de los dioses. Obviamente, Cicerón en *De haruspicum responsis* da a entender que los arúspices están sirviendo a los intereses personales de Clodio y todos sus aliados.

“The Romans were aware of this risk: the haruspex might lie or remain silent, according to his personal interests” (Dumezil, 607), pero, en gran parte, todos estos actos conllevan el engaño. Desde mi punto de vista, queremos y permitimos ser engañados como parte de un proceso de negociación dentro de la religión desde el momento en que consideramos que la voluntad de los dioses es modificable por ciertos actos.

Solamente algunos sacerdotes realizaban la *extispicina*, algunos a cambio de dinero, una forma relativamente fácil de tener favor en la realización de los auspicios. Esto es precisamente lo que Cicerón revela en *De haruspicum responsis* (13-14; 18-19). Horster indica que esto ocurría también porque la profesión de sacerdote no era de tiempo completo. La adivinación entonces se manipulaba con el fin de tener más poder: “By means of divination, militarily and politically ambitious leaders could present themselves as protected by the gods and thus being more qualified than their rivals in politics” (Horster, 337). En ello radicaba el querer ser engañados, el mundo sabía lo que propiamente ocurría, ¿o no?



### III. Implicaciones sociales de la *extispicina*

#### III.1. Comida – banquete

John Scheid en su ensayo “Sacrifices for Gods and Ancestors” trata sobre la íntima relación de un sacrificio con la *extispicina* y en gran medida considera que son prácticas complementarias. Cabe destacar que, para sus aseveraciones, en ningún momento aporta alguna referencia a fuentes clásicas a excepción de una que otra alusión a *De re rustica* de Catón y a Bouché-Leclercq. En primera instancia, estipula que se buscaban lugares solitarios o de entierro porque los sacrificios dedicados a la adivinación, junto con la elaboración de tablas de *defixiones*, debía celebrarse en secreto (Scheid, 263). Su exposición concuerda con la idea de Bloch de que la consulta de los dioses se haría generalmente al principio del día. El *magister* era el que llevaba a cabo el sacrificio en el límite del área de culto.

El ritual romano consideraba que las divinidades masculinas utilizaban animales castrados, excepto Marte, Neptuno, Jano y Genio. Por otro lado, las divinidades femeninas requerían una víctima hembra. Para el acto público se requerían víctimas adultas y, de acuerdo con las jerarquías de las divinidades, a los dioses relacionados con el cielo se les sacrificaban víctimas blancas y a las que eran más afines con la noche y las ctónicas, víctimas oscuras. A Vulcano y a Róbigo<sup>51</sup> se le sacrificaban víctimas rojas. Asimismo, en ocasiones especiales como en el *October equus*, octubre 15, se sacrificaba un caballo; en abril 25, para Róbigo, un perro; y en el culto a Esculapio, un gallo blanco. Y hay restos en los altares de Pompeya que apuntan al sacrificio de peces y pájaros.

Dentro del culto particular se sacrificaba otro tipo de víctimas de acuerdo con las costumbres de la familia. La práctica del sacrificio se complementaba con hechizos rituales, lo cual le daba un aura de exotismo. A la par, se ofrecían frutas, granos, lácteos, canastas, líquidos en receptáculos distintos, incienso en cajas y *far*, *polenta*, *alica* y *mola salsa*<sup>52</sup> que consistía en harina salada.

---

<sup>51</sup> Divinidad cuyo nombre hace referencia al color rojo de la oxidación y el sarro (*robigo*, *robiginis*). Se invocaba para que la roya no invadiera los sembradíos, y ya en la antigüedad se desconocía su género (Ov., *Fast.*, IV. 907).

<sup>52</sup> De este término surge la palabra “inmolación”. Al presentar a las víctimas se ponía la *mola salsa* en la espalda del animal, es decir, *immolatio* – *immolatus*, y se ponía vino en la frente del animal. La parte que correspondía al dios se inmolaba al fuego.

Se llevaba a cabo una procesión hacia el altar con el acompañamiento de música, incienso y un hogar portable y circular. Scheid encuentra en Catón (no precisa el pasaje) las instrucciones para el sacrificio y consisten primero en libar a Júpiter, Jano, Vesta y la divinidad a quien se ofrecía el sacrificio. Esto demostraba la *pietas* del individuo que honraba a la divinidad.<sup>53</sup>

Primero se hacía el ritual introductorio seguido de la inmolación con la espada o un cuchillo. El sacrificio se presentaba de forma vicaria, puesto que el que sacrificaba dejaba actuar al que ejecutaba a la víctima. Los animales grandes se ponían por la fuerza en el suelo y a los pequeños solamente se les cortaba el cuello. La víctima consentía al asentir con la ayuda del que ejecutaba pues, mientras la víctima permanecía atada, se le obligaba a realizar el *acquiescence*.<sup>54</sup> El *haruspex* se cercioraba de que la ofrenda hubiera sido aceptada por la divinidad. Posteriormente se dividía la víctima y los *exta* se cocinaban en un caldero y se rostizaban. Si la divinidad era marina se pasaban los restos por el agua y si era ctónica, o pertenecía al inframundo, se cocinaban en la tierra.

Los restos cocinados se comían en *symposia*. La deidad comía mientras los humanos discutían. Lo consumido por el fuego es lo que comían los humanos y se hacía justamente en forma de banquete porque la víctima se debía quemar completa para no compartir con los muertos. Si el sacrificio era parte de un festival, lo pagaba el erario público. Ejemplos de lo anterior eran los sacrificios a la tríada capitolina el 13 de septiembre y el 13 de noviembre.

Scheid menciona también como augurios la “apariencia normal” de los *exta* y consideraba que la “anormalidad” anulaba el sacrificio. De ahí surgieron los términos *instaurare*, que se refería a comenzar los sacrificios de nuevo con otras víctimas y se hacía *usque ad litationem*, es decir, con repetición hasta obtener la aprobación.

---

<sup>53</sup> La fuente principal para Scheid parece ser Catón en *De re rustica* XCII o LXXXXII, capítulos en los que se describe un voto por los bueyes que forman parte de las faenas del campo. Scheid utiliza libremente esta fuente para determinar que éste era precisamente el sacrificio romano con víctimas quizá por la segunda repetición en el tratado en CXL y CXLI, lo cual atiende a una extrapolación por la historia de su composición. En estos fragmentos, de hecho, no se describe el sacrificio, sino solamente el procedimiento para preparar la ofrenda, la fórmula del rezo para presentarlos y las reglas que deben cumplirse para hacerlo de manera purificada.

<sup>54</sup> Scheid utiliza el término por separado para referirse al asentimiento de la víctima, que con el gesto da el consentimiento para su sacrificio. La palabra proviene del verbo latino *acquiescere* que significa morir o entregarse a la muerte de forma pasiva o, incluso, con complacencia.

Solamente en algunos sacrificios se inspeccionaban los *exta*, siguiendo el ritual etrusco: “in order to make predictions of the future” (Scheid, 266), que por cierto da como significado de la palabra *haruspicio*.

Finalmente, la idea de Scheid es que se realiza el sacrificio de la víctima para compartir con el dios, que rememora una práctica antigua atestiguada en la *Teogonía* (535-569) en la que Prometeo divide lo que le tocaría desde entonces a los dioses y a los hombres al sacrificar una víctima:

To sacrifice was to eat with the gods, conforming with the principles of reciprocity which governed ancient society. To sacrifice was to divide food into two parts, one of which was returned to the gods, the other given to the mortals. A sacrifice established and represented through the sharing of food between gods and men, the superiority and immortality and pious submission of the latter (Scheid, 270).

Por último, el llevar a cabo el sacrificio de los animales junto con el rito de adivinación estaba relacionado con compartir un banquete con los dioses para mantener la comunión con ellos y, al mismo tiempo, con los que concurrían al banquete.

### **III.2. La *extispicina* en la medicina romana**

La medicina en la antigüedad, específicamente entre los romanos, era una disciplina grandemente influida por la religión. A un cuerpo enfermo se le aducía la presencia o la ausencia de los dioses, de la misma manera que se tomaba en cuenta entre los etruscos: “Disease was a force of divine displeasure the Romans experienced from time to time. They based their response to the ravages of plague upon the impersonal concept of wrath from an unknown source for unknown reasons” (Scarborough, 15). La enfermedad finalmente era un mal, resultado de una acción que había atentado contra el orden divino experimentado como una plaga personal y que, al final, debía ser expiada.

La medicina romana estaba muy ligada con ese tipo de creencias etruscas y se asemejaba a las prácticas de magia de culturas primitivas para curar enfermedades o males físicos:

Upon casual reading of Pliny and Cato the Elder, the narrative seems to abound with old wives' tales which might support the assertion that early Roman medicine consisted solely of 'folk' traditions. Yet the modern concept of magic and religion differs markedly from that of the ancient world. Possibly the term 'magical-rational' is suitable for instinctive medicine developed in primitive societies (Scarborough, 17).

Tales prácticas eran llevadas a cabo por parte del *pater familias*, quien dirigía y administraba la casa y por cuyas acciones –mencionadas, por ejemplo, en Catón a través de los remedios y medicinas suministradas a esclavos y animales (Scarborough, 19)— se puede considerar el inicio de la medicina romana.

Entre esas prácticas me centraré en las que se llevaban a cabo para curar los animales, en el entendido de que, ya que las civilizaciones eran primeramente agrícolas, los animales tenían preeminencia cuando se trataba de curarlos. Aunque varios especialistas han discutido el orden de los capítulos del tratado *De re rustica* de Catón, podría decirse que, incluso, éste denota la importancia de la salud de los animales. Dado que la fuerza de la producción agrícola está en arar bien la tierra, como lo dice Catón en LXX, es de gran importancia ver por la salud, especialmente, del ganado bovino, lo cual se engloba de forma sintetizada al inicio del tratado cuando menciona que entre los cuidados principales se debe ver por su alimentación, el cuidado de sus pezuñas, el protegerlos de las inclemencias del clima (Cato, *R. R.*, VII. 7) y que precisamente son los boyeros los que tienen una libertad de comportamiento dentro de la hacienda para cuidar de los animales (Cato, *R. R.*, VII. 6).

Catón menciona cuidados preventivos desde el alimento, plantas medicinales, repelentes de insectos, recetas para prevenir enfermedades, así como el uso de plantas mágicas con conjuros. Como remedios para cuando hay enfermedad aporta ideas que corresponden todavía con fórmulas mágicas en LXXX, pero también prácticas que involucran conocimientos de herbolaria, por ejemplo, contra picaduras de serpientes en CXII. Catón también suministra cuidados de las aves en XCVII y XCIX y las ovejas en CV, pero claramente se nota que los animales más importantes son los bueyes, puesto que de ellos se aprovecha incluso el estiércol como abono. En el caso de los humanos, menciona varios remedios que involucran la magia y la herbolaria, pero Catón se centra más en los dolores de estómago y en las bondades de la col.

Además de los remedios que debía practicar y saber el *pater familias*, como principio de la medicina existía la representación de órganos internos que, más allá de formar parte de lo que Bloch llama “maquetas” para enseñar o recordar una respuesta de los dioses en particular, eran piezas votivas:

Votive remains show heavy Etruscan influence upon early Roman concepts of internal human anatomical features. The rib cage, liver, lower viscera are reproduced in Etruscan and Roman votives with relative fidelity, in the same manner as are votives of animal entrails. They probably represent ‘normal anatomy’ as thought of by the Etrusco-Roman sculptors of the period to 200 BD, and have direct connection with the practice of divination (Scarborough, 21).

Los modelos de los órganos babilónicos, asirios y etruscos atendían a una necesidad didáctica de los colegios sacerdotales y su forma de representación, de corte adivinatorio-religioso, lo cual influyó en la representación de las piezas votivas romanas.

Así como hubo influencia en las prácticas de representación de modelos de órganos y también en el lenguaje utilizado para describirlos, aunque en este caso ya eran humanos: “Such medical concepts, which became fused with Roman ideas, probably had their beginnings in the religious ceremonial surrounding the examination of sacrificed animals. There is, however, some indication that the Etruscans had surgeons and dentists who were well-respected long before the influx of Greek practitioners” (Scarborough, 22). El autor solamente habla de una posible relación entre la práctica de la *extispicina* y la medicina, pero justo la examinación detallada, junto con el dato de que existían cirujanos y dentistas, es tal vez un indicio del origen ritual-religioso de la medicina en general.

Los inicios de la medicina romana, al igual que todas las prácticas religiosas de los etruscos, surgieron de un contexto de agricultura, de ahí la importancia de mencionar a Catón, pero “Early in the third century BC, the Romans adopted Asclepius as one of their gods, [...]” (Scarborough, 38), aunque tiene un origen griego. Quizá para el autor eso también era un indicio de una mezcla de prácticas religiosas porque tanto la agricultura como el sanar por don de Asclepio estaban basadas en creencias principalmente religiosas (Scarborough, 114).

Dentro de las ideas filosóficas del médico aduce que Séneca tenía un ideal de que el doctor también era maestro. Esto enfatiza el papel del *haruspex*, puesto que ha de considerarse que de alguna manera las prácticas de la *extispicina* se relacionan con la observación de órganos para heredar un conocimiento anatómico. Esa herencia pervivía a través de la transmisión educadora de los conocimientos; en efecto, el maestro guarda percepciones del pasado y del presente que puede transmitir a los alumnos.

Galeno, según Scarborough (120), interpretaba los males de las enfermedades humanas de acuerdo con la creencia de la orientación espacial de los astros en la bóveda celeste, pues las posiciones de las constelaciones se relacionaban con los humanos, así como se pensaba en el mundo asirio-babilónico que las estrellas estaban ordenadas siguiendo la figura del cuerpo humano. Tal visión enfatizaba más las correspondencias entre el cuerpo celeste, macrocosmos, y el cuerpo humano, microcosmos:

Diseases were particularly troublesome if the good stars were in Aries, and the bad stars in Taurus, and the moon in Taurus, Leo, Scorpio, or Aquarius, at the birth of a patient. But diseases were mild for the patient who was born when the moon was crossing Aries, Cancer, Libra, or Capricorn. Galen further asserts that someone who 'refused to observe these matters or refused to believe in the observation of others, was an undoubted sophist who noisily shouts down other opinions, and who postulates reasons for the apparent, and who does not attempt to go from known phenomena to hidden things (Scarborough, 120).

El conocimiento, en ese sentido, debía ser integral: el médico debía saber sobre las enfermedades, pero también sobre las estrellas, las constelaciones, la sucesión de las fases de la luna y debía tener la capacidad de encontrar la conexión entre todos los elementos, que muy probablemente estaban ocultos a la vista.

A la idea anterior agrega que el médico y, desde mi punto de vista, también el *haruspex*, debía ser filósofo: “Galen says what Hippocrates had said before him, that the ideal physician must be a philosopher too” (Scarborough, 122), y además debía instruirse en anatomía a través de la disección de animales, lo cual da pie a creer que era una práctica utilizada no con fines religiosos, pero que pudo surgir de ahí (Scarborough, 128).

## IV. El microcosmos hepático

### IV. 1. La conciencia espacial del hígado

Como se mencionó, en la visión cosmogónica de los etruscos se creía que el hígado tenía una correspondencia espacial con nuestro mundo, pero también con el mundo celeste. Esta relación se puede encontrar, y sólo como una referencia, en la filosofía de Cicerón, en particular en los tratados *Tusculanae disputationes*, *De deorum natura* y *De re publica*, como ya se ha tratado.<sup>55</sup>

### IV. 2. Modelos del hígado y su relación con los dioses

Para los etruscos, el hígado era visto como un microcosmos y el ejemplo más representativo de ello es el modelo encontrado en Piacenza, que se cree que fue utilizado para la enseñanza de la interpretación de las manchas y las protuberancias en el órgano. Existen modelos babilónicos con presagios escritos, pero éstos realmente constituían representaciones de mensajes específicos. El hígado de Piacenza precisamente dibuja la relación que tenía el cuerpo en su totalidad con la orientación espacial y la relación que existía entre lo natural y lo sobrenatural, el macrocosmos y el microcosmos, que se corresponden entre sí mediante la idea de un sistema preordenado y unitario.

El hígado de Piacenza se encontró “durante l’aratura di un campo venne alla luce uno stranissimo oggetto bronzeo che asunse, da quel lontano giorno della sua scoperta, un’importanza d’un valore archeologico sempre piú crescenti” (Martino, 127), en 1877 en Gossolengo, Settima, siete kilómetros al Sur de la ciudad de Piacenza, Italia (Bloch, 67). La historia del hallazgo nos remite a ese inicio de agricultura con el que no solamente surgió Etruria, sino también Roma y que se puede observar en la figura 27. No estamos ante una imagen de agricultura, sino ante una ceremonia, quizá de establecimiento de los límites del campo, puesto que la persona es un sacerdote y esto se sabe por su vestimenta. La división del espacio es fundamental, pues equivalía al espacio sagrado del *templum*, el cual, además de ser algo santificado, representaba la bóveda celeste y, por tanto, ésta se dibujaba en el hígado.

---

<sup>55</sup> Cf. Supra, pp. 33-34.

Con la imagen quisiera hacer hincapié en el hecho de una coincidencia de los encuentros. Por un lado, Tarconte, al arar la tierra, encontró una divinidad o la cabeza de una divinidad y, por otro lado, el descubrimiento de un modelo de hígado, parte de la *disciplina etrusca*, ocurrió también al arar la tierra.

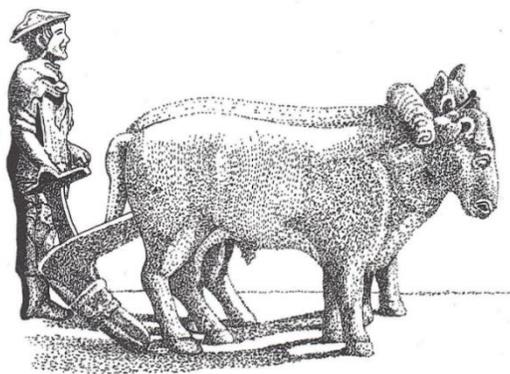


Fig. 27  
El arador (Sassatelli, 120)

#### IV. 3. Descripción del hígado de Piacenza

El hígado de Piacenza (Fig. 28) está fabricado de bronce y pesa 635 gramos (Bloch, 67). Todos los estudiosos concuerdan en que representa un hígado de cordero. Para Martino, es claro que las dieciséis divisiones del cielo corresponden a la distribución representada en las secciones del hígado de Piacenza: “è del tutto simile ad una trentina di fegati in terracotta trovati [...] in Medio Oriente” (Martino, 82). Körte, según Dumezil, lo data entre el siglo II y III a. C., período que llama “renacimiento etrusco”, pero incluso puede ser más reciente, quizá pertenece al final de la República según Deecke (Dumezil, 651). La mayoría de los especialistas cree que era un modelo para enseñar la forma en la que se debía dividir el espacio sagrado en un soporte pequeño que representaba la bóveda celeste.

En la parte convexa<sup>56</sup> del modelo, se observa a veintisiete divinidades repartidas en dieciséis secciones y que se pueden repetir ya que en total corresponden a cuarenta y dos inscripciones. Las secciones son las mismas de la representación de la bóveda celeste (Fig. 14): “We may assume that the nine lightning gods, each of whom was

---

<sup>56</sup> La parte convexa en medicina veterinaria, la zona parietal, es donde no hay vísceras, donde la superficie no tiene excrescencias (Gloobe, 103b). El modelo muestra una inversión de forma cóncava y convexa, es decir, se considera que, lo que está cóncavo en realidad es convexo y lo convexo es cóncavo.

supposed to have his own abode, his own permanent portion of the heaven, were distributed evenly around the edge of the circle in the eight sections evolved from the four quarters of the whole” (Vacano, 23). También se puede observar la vesícula biliar, además de dos excrecencias o prominencias llamadas *processus papillaris* y *processus pyramidalis*. Se cree que este hígado se le perdió a un arúspice durante la batalla de Trebia en el año 218 a. C.



Fig. 28  
Hígado de Piacenza  
Modelo de bronce de hígado de cordero (SCALA, Liver of Piacenza)

En el hígado: “los dos lóbulos están separados entre sí por el *suspensorium hepaticum* y llevan respectivamente cerca de lo que se llama la *porta hepatica* el nombre de Sol (*Usil*) y el de la Luna (*Tiur*)” (Bloch, 67) en la parte cóncava del modelo hepático. Por la grafía de la letra m, Jacques Heurgon lo dataría aproximadamente en el año 150 a. C. o incluso en el siglo I a. C. (Bloch, 69).

Aunque ya se ha dicho que no hay un consenso, se cree que la división en dieciséis partes del borde externo corresponde con la división de Marciano Capela y con la doctrina de la aruspicina a través de interpretar los rayos; Bloch aduce que son

paralelismos, pero al final todo concuerda (Bloch, 69-70). Según Dumezil, el hecho de que el número sea dieciséis al igual que el de la rueda celeste de Capela es el punto que decide que se trata del mismo sistema de organización. En la teoría de Stevens se muestra que las secciones tanto de la rueda celeste como la del modelo concuerdan y que los que no lo hacen obedecen a los posibles cambios de las estaciones. Al respecto baste decir que en casi todas las representaciones esquemáticas del modelo y en las fotos se muestra el hígado siguiendo la dirección con la que se observa desde la veterinaria y la medicina, con el lóbulo izquierdo hacia la izquierda, siendo diferentes la concepción de Vacano y de Stevens. La de Vacano se muestra en el siguiente esquema:

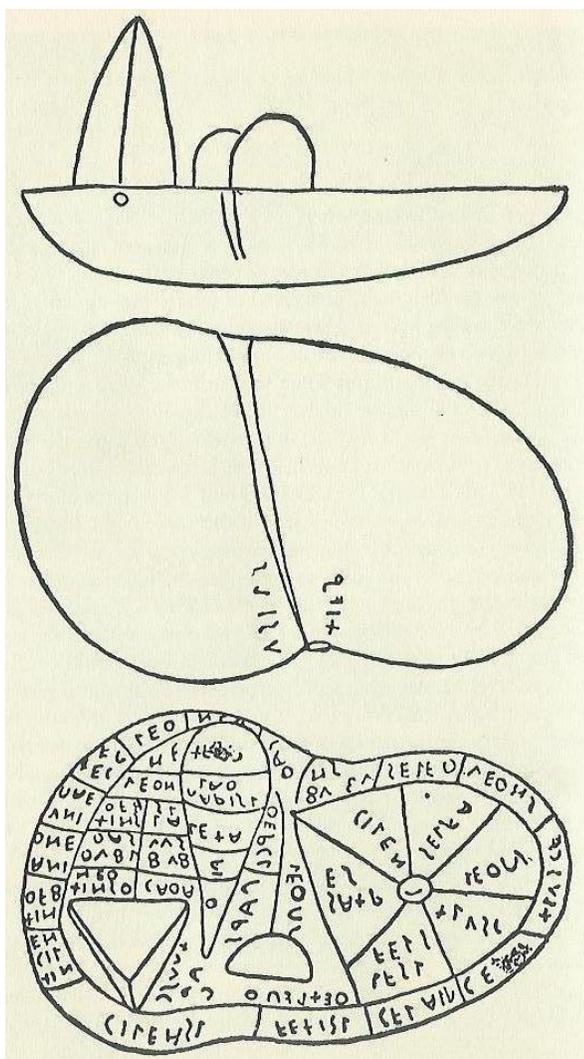


Fig. 29  
Hígado de Piacenza (Vacano, 22)

El esquema de Vacano muestra la dirección del hígado en la mano del arúspice la cual sigue la que anteriormente se ha descrito con la iteración de su representación durante la *extispicina*; por ello, Stevens considera que es la forma en la que debemos analizar y estudiar el modelo, al igual que lo hacían los arúspices en preparación. A continuación (Fig. 30) se muestra la correspondencia de cada inscripción de acuerdo con el sistema de Dumézil, del lado derecho, que complemento con los nombres aportados por Stevens (162b) al lado de cada inscripción:

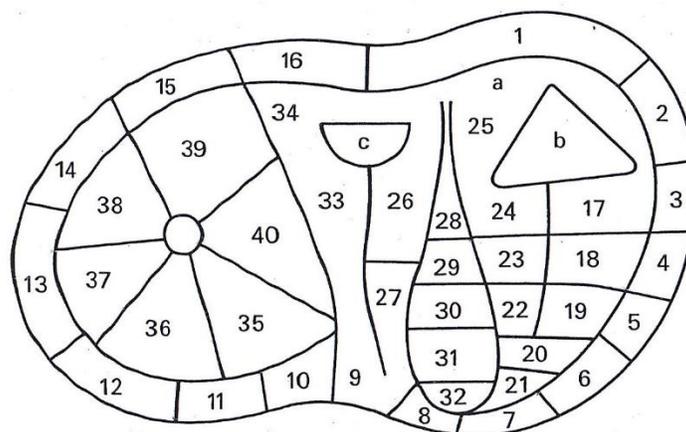


Fig. 30  
Hígado de Piacenza (Dumézil, 653)

- a. vesícula biliar – (que comprende de las secciones 28 a la 32)
- b. *processus caudatus*
- c. *processus pyramidalis*

#### Borde

- |  |   |
|--|---|
| 1. <i>Cilensl</i> – Parte de los <i>Superiores et Involuti</i> o Penates, que según Dumézil forman un consejo del destino más poderoso que <i>Tinia</i> ; según Stevens es el dios de la noche | 9. <i>Caθ</i> – diosa solar   |
| 2. <i>Tin Cilen</i> – <i>Tinia</i> y <i>Nocturnus</i>  | 10. <i>Fufluns</i> – <i>Liber</i>   |
| 3. <i>Tin Θvf</i> – <i>Tinia</i> y <i>Thuflltha</i> (desconocido)  | 11. <i>Selva</i> – <i>Silvanus Veris Fructus</i>  |
| 4. <i>Ani Θne</i> – <i>tins/th ne</i> : <i>Nethuns</i> en la región de <i>Tinia</i>  | 12. <i>Leθns</i> – <i>Lethams</i> (desconocido)   |
| 5. <i>Uni Mae</i> – <i>Uni</i> y tal vez <i>Tinia</i>  | 13. <i>Tluscv</i> – (desconocido)   |
| 6. <i>Tecvm</i> – <i>Menrva</i> (Dumézil) y <i>Aplu</i> (Stevens)  | 14. <i>Cel</i> – <i>cels</i> : ctónico  |
| 7. <i>Leθn</i> – <i>lvsl</i> : <i>Lynsa Silvestris</i> (desconocida)   | 15. <i>Cvllalp</i> - <i>Culśu</i>   |
| 8. <i>Eθ</i> – <i>neth</i> : <i>Nethuns</i>  | 16. <i>Vetisl</i> – <i>Tinia</i> infernal, o <i>Vedius</i> / <i>Veiousis</i> / <i>Veiovis</i> |

## Lóbulo derecho

- |   |                                |
|---|--------------------------------|
| 17. <i>Tinsθ Neθ</i> – <i>Nethuns</i> en región de <i>Tinia</i> | 21. <i>Ne – tul</i> : “límite” |
| 18. <i>Θufθas</i> – <i>Thufθa</i> (desconocido)                 | 22. <i>Lasl</i> – Lasa         |
| 19. <i>Tins Θvf</i> – <i>Thufθa</i> de <i>Tinia</i>             | 23. <i>Fufluns</i> – Baco      |
| 20. <i>Leθn</i> – <i>Lethams</i> (desconocido)                  | 24. <i>Caθa</i> – diosa solar  |

## Alrededor de la vesícula biliar

25. *Mar lusc* – Stevens divide esta inscripción en dos secciones: *Maris* y un dios desconocido
26. *Mari* – Ares (Dumezil), *Maris* (Stevens)
27. *Herc* – *Hercle*

## Sobre la vesícula biliar

28. *Θ – neth*: *Nethuns*
29. *N – neth*: *Nethuns*, Stevens agrupa el 28 y 29 en una sola sección
30. *Leta* - *Lethams*
31. *Marisl Laθ* – ¿dioses marciales?
32. *Tv Θ* – (desconocido)

## Lóbulo izquierdo

33. *Letham* – *Lethams*
34. *Θetlumθ* – (¿en la tierra?)
35. *Cilcen* – dios de la noche
36. *Selva* – Silvanus
37. *Leθms* - *Lethams*
38. *Tlusc* – (desconocido)
39. *Lvsl Vel* – *Sethlans*, por *Velχans* (Dumezil); *Lvsa* (desconocida) y Vulcano
40. *Satres* - Saturno

Dumezil solamente da algunos nombres precisos, en otros da a entender que no se sabe a qué dioses corresponden, por eso he completado su esquema con el esquema estructurado por Stevens. El primero da mucha importancia a las inscripciones de la parte cóncava del modelo: “on the right, *tivr* on the left, which are generally agreed to be the names of the sun and the moon. Thus it must be thought that each of the lobes corresponded to a half of space or of time and that these two halves were regarded respectively as solar and luminous, and lunar and nocturnal” (Dumezil, 651). Esto

podría relacionarse con la *pars hostilis* y la *pars antica*<sup>57</sup> pero no se sabe mucho de los tipos de mensaje que tenían que ver con ellas. Las inscripciones de la parte cóncava del modelo se encuentran a ambos lados del *suspensorium hepaticum*, el ligamento falciforme, cerca de la *incisura umbilicalis*, fisura umbilical (Stevens, 154a). El lado que representa más importancia al arúspice es el visceral porque es donde se observan los mensajes. Stevens propone considerar que probablemente el hígado de Piacenza refleja un panteón regional y universal de toda Etruria.

El hígado de Piacenza ha dado la pauta para seguir estudiando el arte de la *extispicina* incluso a falta de fuentes escritas y se considera que: “The liver thus literally maps the heavens in microcosm” (Collins, 326). Aparentemente el *haruspex*, de acuerdo con las secciones que aparecen en esta “maqueta” tomaba el hígado real y se orientaba al Sur bajo el argumento de que signos desfavorables en la parte familiar eran negativos, y signos favorables en la parte hostil eran algo positivo (Collins, 327).

#### IV.4. Significaciones de las partes y los mensajes

En este apartado, se relacionará lo observado en el hígado con el posible mensaje que tenía en la antigüedad. Es necesario recordar que cada sección del hígado equivalía a la morada o a la presencia de una divinidad.

El buen color del órgano en su totalidad era un buen presagio. En este punto, se considera que la *extispicina* era una verdadera ciencia porque existía una comparación entre el color considerado “bueno” y “malo”. Eso sólo era posible a partir de un conocimiento previo de la anatomía de los animales. En *De divinatione* I. 57, se establece que Demócrito consideraba que el buen color del hígado también significaba que los campos tendrían una buena condición ese año, nótese la estrecha relación entre agricultura y adivinación:

Democritus autem censet sapienter instituisse veteres, ut hostiarum immolatarum inspicerentur exta; quorum ex habitu atque ex colore tum salubritatis, tum pestilentiae signa percipi, non numquam etiam, quae sit vel sterilitas agrorum vel fertilitas futura.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Cf. *Pars antica* y *postica* en Liv., VIII. 9. 1; Cic., *Div.*, II. 28; Luc., I. 621.

<sup>58</sup> Mas Demócrito considera que prudentemente establecieron los antiguos que fueran examinadas las entrañas de las víctimas sacrificadas; que a partir del aspecto y del color de éstas se perciben signos de salud o de enfermedad y a veces si va a haber esterilidad o fertilidad en los campos.

En lo que se refiere al lóbulo caudado, el peor presagio era cuando no aparecía en el órgano porque significaba que el líder de una región sufriría un infortunio. En caso de que existieran dos lóbulos caudados, llamados “cabezas” por los arúspices, eso significaba que dos personajes muy importantes estaban en pugna por el poder. Alguna fisura en esta parte podía significar peligro o que algo bueno ocurriría, aunque esto no está muy claro en los textos. Otros signos se pueden interpretar a partir de Séneca, sobre ello se tratará en el siguiente capítulo.

## V. Uso de la *extispicina* en la literatura

### V.1. La *extispicina* en *Edipo* de Séneca

En *Edipo* se describen distintas partes de las prácticas de los arúspices que buscan descubrir por qué el reino de Tebas es azotado por diversas plagas y, después de saber que la causa es el asesinato del rey, se recurre a ellas también para saber el nombre del asesino, y así pagar la pena impuesta. Aunque Séneca describe el rito griego, me parece que se puede considerar la posibilidad de que lo haga ya con una interpretación latina, gracias a la cual los datos proporcionados son más precisos, porque quizás está mezclando lo griego con lo que le era más familiar.

En principio, es importante hablar acerca de los elementos que rodean el rito propiamente de la *extispicina*. Ante la calamidad que acaece al reino, Edipo busca purificar la ciudad con la respuesta de los oráculos, pero éstos solamente añaden ambigüedad al asunto, ya que se ofrecen como un enigma, pero aún no se pueden comprender ni interpretar (*Oedip.*, 212-222). Ante el problema, Edipo invoca la ayuda de los dioses que controlan el firmamento y las estrellas (246-260) y entonces llega Tiresias para completar otra parte del enigma planteado.

El rito de *extispicina* comienza cuando Tiresias pide que se acerque al altar un buey blanco que nunca se hubiera usado para tiro y que Manto, su hija, le refiera todas las cosas que sucedan puesto que él está ciego (299-301), y que invoque a los dioses al poner incienso en los altares (304-305). Entonces se toma en cuenta el aspecto de la llama y el humo, que en este caso anuncia desastres naturales (317) y que la desgracia está enteramente sobre Edipo (323-327).

Después Manto refiere las condiciones de la muerte del toro (337-344). Manto describe la manera en que corre la sangre y entonces Tiresias pide la descripción de las entrañas que en un esquema general muestra que el cuerpo entero está enfermo. Manto sigue un recorrido comenzando por el corazón, marchito y enfermo, las venas pálidas y anuncia que faltan órganos (356-357), posteriormente describe el hígado de forma específica:

magna pars fibris abest  
et felle nigro tabidum spumat iecur,  
ac (semper omen unico imperio grave)

en capita paribus bina consurgunt toris;  
 sed utrumque caesum tenuis abscondit caput  
 membrana: latebram rebus occultis negans  
 hostile valido robore insurgit latus  
 septemque venas tendit; has omnes retro  
 prohibens reverti limes oblicus secat.<sup>59</sup>

Los demás órganos descritos están en desorden, fuera del lugar que les corresponden y parece que las entrañas huyen de las manos del augur (366-380).

A pesar de que es una gran fuente para conocer los mensajes que anunciaba el hígado a través de su aspecto, solamente contamos, a partir de esta descripción, con los signos nefastos. Sin embargo, podemos considerar que, al igual que el resto de los órganos tomados en cuenta, se hacía una observación general para pasar luego a inspeccionar cada una de las partes del hígado. Se considera el aspecto físico del órgano y se toman en cuenta las secreciones, que en este caso anuncian males por tener un color oscuro.

Posteriormente se pone atención en el lóbulo caudado, la cabeza del hígado, que hace referencia, en este caso, a Edipo y, según mi juicio, de alguna manera también a Yocasta, puesto que ambos dirigentes dejarán de ocupar su lugar. Probablemente alguien podría discutir este punto y considerar que la otra cabeza corresponde a Layo, pero mi argumento para justificar la aseveración anterior se enfatiza por el hecho de que, a pesar de que ya se considera que las cabezas han caído, moral y religiosamente todavía continúan en la equivocación que produce el velo de su conocimiento, y al mismo tiempo, el conocimiento del verdadero asesino. Por ello la membrana es *tenuis*, porque, aunque existe, es ligero el efecto que causa y en el fondo ellos sabían la verdad.

Ahora bien, por todo lo expuesto sobre orientación, considero que, cuando se hace referencia a la parte hostil del hígado, después de revisar la parte que hubiera quedado a la izquierda del arúspice, procedería a observar lo que hubiera quedado de su lado derecho. Nuevamente se revisa su aspecto y se nota quizá lo que era una

---

<sup>59</sup> Sen., *Oedip.*, 357-365: Gran parte está ausente de fibras / y el hígado putrefacto echa espuma con bilis negra, / y —siempre presagio penoso para un único poder supremo— / he aquí que dos cabezas se levantan de dos músculos; pero a cada una de las dos cabezas cortadas las esconde una tenue / membrana: negando el escondite a las cosas ocultas / el lado hostil se eleva con dureza robusta / y estira siete venas; / un límite oblicuo atraviesa a todas éstas impidiendo que vuelvan atrás.

inflamación del lóbulo izquierdo. Asimismo, se observa una línea que separa las venas distendidas, a mi parecer anunciando una crisis próxima, algo que marcaría un antes y un después en la vida de todos los involucrados en la historia.

Edipo precisa saber el nombre del asesino porque, aunque está convencido de que la relación entre la desgracia y una falta suya es completamente evidente, quiere asegurar cumplir el mandato de los dioses conocido por él a partir de todas las prácticas de adivinación utilizadas en el proceso. Ya que los oráculos y las entrañas no aportan el nombre del asesino, se recurre a un rito de necromancia en un bosque sagrado descrito por Creonte (548-358) y por el que se consigue el nombre.

## **V.2. La *extispicina* en la vida de Julio César**

La persona de Julio César ha sido construida en torno a mitos y leyendas que se pueden reconocer en el principio de *Caesar* de Plutarco en donde es descrito como un personaje singular desde su juventud cuando cuenta, por ejemplo, las anécdotas con los piratas que se maravillaban de su actitud y sus palabras y, sin embargo, esto va aunado a cómo sin ninguna reserva los crucifica (Plu., *Caes.*, II. 3-4) cuando es liberado, como lo había anticipado mientras estaba con ellos y éstos habían pensado que bromeaba. Esto se relaciona con la perspectiva que tuvo de él Cicerón, quien, según Plutarco, fue el único que pudo ver más allá de la superficie y considerar sus ambiciones tiránicas.

Según Plutarco, Julio César se destacaba por no seguir las reglas al pie de la letra, una afrenta contra el *mos maiorum* y la *virtus romana*. Era pródigo y dado a las deudas, tramposo y, por asociarse, muy convenientemente, a Mario, se mostraba despreocupado de las leyes, con tal de atraerse el agrado de la gente. Asimismo, estuvo a favor de Catilina durante su conjura, aunque Plutarco establece que nadie estaba tan seguro de que hubiera participado en la revuelta. Sin embargo, se abogó por su muerte, pero éste se defendió hasta convencer a los senadores de discutir el castigo para los coludidos después de que la insurrección se hubiera aplacado (Plu., *Caes.*, VI. 3-5) y justo, ante el intento de matarlos, es Cicerón quien no lo permite.

Además de todas las singularidades de su carácter, se sabe por distintas fuentes que era simpatizante de la causa etrusca, uno de los pueblos que estaba más presto a

ir en contra de los romanos durante la conjura de Catilina. La forma más clara en la que reconocía el valor del conocimiento de los etruscos fue a través de su confianza en los augurios y portentos. Plutarco narra, por ejemplo, los sacrificios que lleva a cabo durante la pugna contra Pompeyo y antes de la batalla. César mismo es el que lleva a cabo el sacrificio y el augur es el que lee el mensaje en la víctima y anuncia algo muy funesto, lo cual está aunado a otros prodigios (Plu., *Caes.*, XLIII. 2). A pesar de actuar con cautela ante las predicciones, encuentra un fin favorable que termina en victoria que igualmente estuvo marcado por un portentoso: una palma surgió de la base de la estatua de César en el templo de Victoria en Tralles.

Plutarco aduce un descontento social generalizado en su contra justo después de la guerra contra los hijos de Pompeyo en Hispania, por lo cual obtuvo el cargo de dictador de por vida, que, según el biógrafo, era tiranía disfrazada. Sus triunfos se celebraban con honores tan excesivos que parecía que sus enemigos los propiciaban quizá para tener una excusa de atentar en su contra (Plu., *Caes.*, LVII. 1-3), lo cual derivó en su muerte. Desde el punto de vista de Plutarco, César, en todo momento, desdeñó esas muestras de honor, pero ni eso doblegó el deseo de los dioses.

El relato de Shakespeare en *Julius Caesar* precisamente comienza en el festejo de las Lupercales (Shakespeare, 1. 2) que une a la celebración del triunfo de la guerra en Hispania. Shakespeare se apega al relato de Plutarco casi por completo, especialmente en lo que se refiere a los portentos registrados antes y después de la muerte de Julio César, a mi parecer, para no restarle importancia a los sacrificios ya que, a diferencia de Cicerón, solamente refiere el primer sacrificio en el que no se encuentra el corazón de la víctima, pero no menciona el segundo, que se centra en el mensaje que da el hígado y que, de hecho, es el más importante.

Plutarco explica las apariciones y los portentos en el marco del destino inexorable a través de las tormentas eléctricas y la aparición de aves de augurio en el foro (Plu., *Caes.*, LXIII. 1). Shakespeare sacará el mayor provecho de las tormentas eléctricas, lo cual David Daniell llama su “first extended thunder” (Daniell, 3), porque en otras tragedias también utiliza el portentoso del rayo. La tormenta en que se planea su muerte revela la lucha de emociones de diversos personajes y ubica el estruendo de los rayos y truenos en los inicios de escena como en el acto 1. 3 cuando Casca lo describe

por el efecto personal que causa en él: "Are you not moved, when all the Sway of earth / Shakes like a thing unfirm?" (Shakespeare, 1. 3. 3-4) sugiriendo así que los portentos no están dirigidos solamente a César, sino a todas las personas que pueden percibirlos.

Posteriormente describe sus experiencias en distintas tormentas hasta que dice:

But never till tonight, never till now  
Did I go through a tempest dropping fire.  
Either there is a civil strife in heaven,  
Or else the world, too saucy with the gods,  
Incenses them to send destruction (Shakespeare, 1. 3. 9-13).

Creo que con esto se marca el comienzo de las luchas y las insidias como un castigo que baja del cielo a la tierra en forma de trueno, lo cual necesariamente debe relacionarse con las divinidades etruscas que desde sus sedes celestes mandan los rayos. Casca en esta cita describe algo más que una tormenta dirigiendo la atención a la posibilidad de que ya no se trata de algo normal sino de algo completamente sobrenatural: el prodigio obedece a un mandato divino.

Como portento, Shakespeare también toma en cuenta su caída en público durante la celebración de su triunfo (Shakespeare, 1. 2. 251). Posteriormente describe otros prodigios que concuerdan con lo rescatado por Ovidio y Plutarco, a lo largo del acto 1.3: un esclavo puso su mano en el fuego, pero no se quemó; Casca describe un encuentro con un león en el Capitolio, pero que no le hizo daño; además se vio una turba de mujeres gritando que observaron a un hombre en llamas pasar por las calles o que se escuchó a un ave nocturna gritando a medio día en el mercado. Termina con una interpretación lógica: "For I believe they are portentous things / Unto the climate that they point upon" (Shakespeare, 1. 3. 31-32), pero desde el punto de vista de Casio todo era parte de una noche placentera para los hombres honestos. Menciona más portentos como incendios, apariciones fantasmales y tumbas vacías, mas Casio utiliza todos esos portentos para su causa, puesto que para él significan que el estado de la República corre peligro y que el clima es perfecto para salir a cumplir el cometido; con esto aduce que al hacer César un sacrificio de una víctima tuvo miedo del portento porque no se halló el corazón y los animales no pueden vivir sin éste (Plu., *Caes.*, LXIII. 2).

Plutarco menciona el aviso del augur (Plu., *Caes.*, LXIII. 3) que Shakespeare muestra a través de una sola frase: “Beware the Ides of March” (Shakespeare, 1. 2. 18) a lo cual César no responde. Narra además que la noche anterior al asesinato la luna brillaba sobre él, las ventanas y las puertas se abrieron a una y que Calpurnia en sueños gemía y lloraba porque soñaba que sostenía a César muerto en sus brazos; en este caso, Plutarco provee una variación de Livio que dice que en la pesadilla Calpurnia no sostenía a César mismo, sino una vestimenta hecha pedazos (Plu., *Caes.*, LXIII.4-5) y después de ello, ya que no sólo Calpurnia le pedía que no fuera a la reunión con el Senado, sino mucha gente, pidió que se consultara a los augures. Tras muchos sacrificios, los adivinos anunciaron que los augurios eran desfavorables y entonces César anuncia que mandará a Antonio en su lugar. Los portentos que relata Plutarco se dan incluso después de su muerte como el cometa que se vio por siete días y el oscurecimiento de los rayos del sol (Plu., *Caes.*, LXIX. 3) que trajo oscuridad al aire por la luz pálida.

La tormenta que enmarca la conjuración llega hasta la aparición de César en el acto 2. 2 acompañado de la premonición en forma de pesadilla de Calpurnia que más adelante César describe a Decio: que de su estatua parecida a una fuente corría la sangre y muchos romanos sonrientes venían a teñir sus manos, lo cual es una gran variación de lo narrado por Plutarco. Justo esta escena es la más importante porque, después de todos los mensajes obtenidos, César decide ofrecer un sacrificio para aplacar a los dioses e indagar sobre la naturaleza de los portentos (Shakespeare, 2. 2. 4-5). Sin embargo, Calpurnia considera que lo hace con la determinación de salir, aunque su muerte ha sido ya anunciada a través de varias formas, y completa su argumento con otros portentos que han tenido lugar: una leonesa había dado a luz en las calles, las tumbas estaban vacías y además describe una guerra en los cielos de donde cayó sangre sobre el Capitolio.

Me parece que con tantos portentos era muy probable que César supiera exactamente lo que iba a pasar, sobre todo porque creía en la fuerza de los diferentes tipos de adivinación; pero quizá su acción se vio ofuscada precisamente por lo que plantea Cicerón: le fue dado saber que sucedería su muerte, pero no cómo evitarla. Shakespeare muestra a César entregándose a su destino consciente de que no puede

hacer que los dioses cambien de parecer (Shakespeare, 2. 2. 26-29). El enfoque en este caso más bien se inclina a la seguridad de la muerte anunciada por los augures:

CAESAR

[...] What say the augurers?

SERVANT

They would not have you to stir forth today.

Plucking the entrails of an offering forth,

They could not find a heart within the beast (Shakespeare, 2. 2. 37-40).

César considera que, si no saliera ese día de su casa, los dioses juzgarían que es un cobarde, puesto que, para él, el corazón es sinónimo de valentía. Por tanto, saldrá, aparecerá en público para que no se piense que tiene miedo. Calpurnia le ruega que no vaya al Senado y que mande a Marco Antonio en su lugar, pero ante las razones de Decio, decide ir. Al inicio de la escena tres se ve a varios personajes tratando de anunciar a César que todavía es momento de cambiar de decisión: Artemidoro con su carta y el adivino con sus palabras.

Shakespeare, se muestra preocupado por las emociones humanas con las que se puedan identificar los espectadores, aduce que la abundancia de los portentos obedece al destino particular de César, lo cual delimita en la voz de Calpurnia: “When beggars die there are no comets seen; / The heavens themselves blaze forth the death of princes” (Shakespeare, 2. 2. 30-31). Sin embargo, creo que justamente la muerte de César compete a todo el universo porque no sólo es un momento de tensión política y el destino de Roma depende de ello, sino que el momento estacional relacionado con la convergencia de la luna y las constelaciones marcan una intersección de tiempos, lo cual va más allá de sólo César. Quizá por eso hay alusiones al conflicto de los calendarios que, como gran obra suya, habían sido ajustados para que no hubiera confusión en la correlación del calendario lunar y solar.

Ante la precisión con la que Shakespeare maneja los datos acerca de esta historia, resulta interesante considerar la supresión del segundo sacrificio en la tragedia que, a mi juicio, obedece a un recurso inscrito en la retórica del silencio que se puede completar con otra fuente. Sabemos del segundo sacrificio por Cicerón, quien se centra en el mensaje del hígado. Cicerón está preocupado en enfatizar la ausencia o

presencia del hígado para hablar sobre la lógica implicada en todo el proceso de adivinación, es decir, de un procedimiento cognitivo creado a partir del análisis de todo el contexto en el que se presenta el mensaje obtenido de las entrañas. De la misma manera que “mágicamente” desaparece o aparece un órgano de la víctima sacrificada, así sucedió “de repente” el asesinato de César:

Nam et ad hostiam deligendam potest dux esse vis quaedam sentiens, quae est toto confusa mundo, et tum ipsam, cum immolare velis, extorum fieri mutatio potest, ut aut absit aliquid aut supersit; parvis enim momentis multa natura aut affingit aut mutat aut detrahit. Quod ne dubitare possimus, maximo est argumento quod paulo ante interitum Caesaris contigit. Qui cum immolaret illo die quo primum in sella aurea sedit et cum purpurea veste processit, in extis bovis opimi cor non fuit. Num igitur censes ullum animal, quod sanguinem habeat, sine corde esse posse? Qua ille rei novitate non percussus cum Spurinna diceret timendum esse ne et consilium et vita deficeret; earum enim rerum utramque a corde proficisci. Postero die caput in iecore non fuit. Quae quidem illi portendebantur a dis immortalibus ut videret interitum, non ut caveret. Cum igitur eae partes in extis non reperiuntur sine quibus victima illa vivere nequisset, intellegendum est in ipso immolationis tempore eas partes quae absint interisse.<sup>60</sup>

Las aseveraciones de Cicerón atienden a una lógica del funcionamiento y comportamiento de las víctimas sacrificiales. El argumento está centrado en considerar la imposibilidad de que un animal sobreviva sin órganos que regulan el funcionamiento completo del cuerpo, por eso, es más significativo el hecho de que falten órganos al momento de hacer la observación de las entrañas. En este caso me parece que Cicerón plantea la situación de una forma relajada porque considera el que una fuerza superior haya tenido el poder de controlar la presencia o falta de esos órganos en el momento justo. Por otra parte, hay una estrecha correlación entre el hecho de que Julio César hubiera tomado símbolos de su poder cuando faltaba el corazón en la víctima.

---

<sup>60</sup> Cic., *Div.*, I. 52-56: Pues para elegir a la víctima puede ser la guía cierta fuerza sensible, que está difundida por todo el mundo, y entonces, cuando quieras sacrificarla, puede ocurrir el cambio de las entrañas, de manera que o algo falta o sobra; en efecto, en breves momentos la naturaleza o añade o modifica o extrae muchas cosas. Para que no podamos dudarlo, sirve de mayor argumento lo que ocurrió poco antes del asesinato de César. Cuando éste sacrificaba en aquel día en el que se sentó por primera vez en la silla áurea y se presentó con vestido púrpura, no hubo corazón en las entrañas de un corpulento buey. ¿Acaso consideras que algún animal, que tenga sangre, puede existir sin corazón? Aquél no se conmovió con aquella cosa insólita, aunque Espurina le decía que debía temerse que le faltara la prudencia y la vida, pues cada una de estas dos cosas emana del corazón. Al día siguiente no hubo cabeza en el hígado. Estas cosas ciertamente le eran presagiadas por los dioses inmortales para que viera su asesinato, no para que lo evitara. Por consiguiente, cuando no son encontradas en las entrañas esas partes, sin las que aquella víctima no hubiera podido vivir, debe entenderse que las partes que faltan desaparecieron en el momento mismo del sacrificio.

La descripción de Cicerón sigue un movimiento descendente en el que se observa la preeminencia del corazón como órgano vital y explica las razones en boca de Espurina. Sin embargo el hígado no es mencionado porque quizá el significado es tan conocido que no hace falta, pero así como en Séneca se considera una lucha de poderes el que se encuentren dos cabezas en el hígado, es obvio que al faltar el corazón resulte lógico que falte la cabeza en el hígado también porque indica que así faltará quien en ese momento dirija a la República. A pesar de que sabemos de este segundo sacrificio por Cicerón, sigue siendo escueto y se puede completar con la versión de Ovidio: "*Victima nulla litat magnosque instare tumultus / Fibra monet caesumque caput reperitur in extis*",<sup>61</sup> que es su descripción del segundo sacrificio.

Esta última señal rememora la lectura del hígado en términos de conciencia histórica puesto que en su *Farsalia* Lucano registra un portentoso que se enmarca en las mismas condiciones en las que se dan los portentos en el reinado de Edipo, descrito por Séneca. En Lucano, después de recibir la señal de los rayos: "*Haec propter placuit Tuscos de more vetusto / acciri vates*"<sup>62</sup> acude el adivino Arrunte entendido en la adivinación a través de los rayos y, para poder leer los signos, pide que se realicen diversas cosas, entre ellas: que se robaran los monstruos que hubieran aparecido (Luc., l. 587-590); que se quemaran los fetos funestos y que se purificara la ciudad con una procesión en las murallas con cada uno de los que formaban el pueblo llevando a cabo su parte al mismo tiempo (Luc., l. 590-604). Antes de sacrificar al animal, mientras la ciudad entera está en la procesión, Arrunte esconde en la tierra los fuegos causados por el rayo y da el *numen* al lugar (Luc., l. 606-608); acerca al altar, para el sacrificio, un toro blanco descrito solamente como macho elegido y lo sacrifican mientras los ministros lo toman por los cuernos; y desde ese momento lo llama un rito no agradable a los dioses porque no hay un flujo usual: no brota sangre, sino un veneno (Luc., l. 608-615).

Después de todo lo que antecede a la lectura de entrañas, Lucano describe lo observado en ellas:

---

<sup>61</sup> Ov., *Met.*, XV. 794-795: Ninguna víctima obtiene buenos presagios y el hígado advierte que grandes perturbaciones son inminentes y en las entrañas se encuentra la cabeza cortada.

<sup>62</sup> Luc., l. 584: A causa de estas cosas plació que adivinos etruscos fueran traídos conforme a costumbre antigua.

Palluit attonitus sacris feralibus Arruns  
 atque iram superum raptis quaesivit in extis.  
 Terruit ipse color vatem; nam pallida taetris  
 viscera tincta notis gelidoque infecta cruore  
 plurimus asperso variabat sanguine livor.  
 Cernit tabe iecur madidum venasque minaces  
 hostili de parte videt. Pulmonis anhelii  
 fibra latet parvusque secat vitalia limes.  
 Cor iacet et saniem per hiantis viscera rimas  
 emittunt produntque suas omenta latebras.  
 Quodque nefas nullis impune apparuit extis,  
 ecce videt capiti fibrarum increscere molem  
 alterius capitis; pars aegra et marcida pendet,  
 pars micat et celeri venas movet improba pulsu.<sup>63</sup>

Los signos para Arrunte, a pesar de la descripción de Lucano, solamente anunciaron temor, pero Fígulo lo interpreta como que viene confusión y guerra (Luc., I. 666) y reprocha a los dioses que los mensajes sean ocultos. Lo más importante, es que se marca un precedente en la secuencia que muy probablemente Shakespeare conocía por su formación. Considero que no habla acerca del segundo sacrificio precisamente porque eso daría un significado completamente distinto a las entrañas del animal sacrificado ante el reflejo irónico de un prodigio anterior que involucraba la cabeza del hígado de la víctima que habla sobre las intenciones de César y su trágico fin.

Considero que, ante la supresión deliberada del segundo sacrificio, Shakespeare arroja luz sobre la importancia de las entrañas en el mundo aunada a la concepción de Cicerón en *De re publica*, puesto que en todos los sacrificios se supone la lectura inmediata de "*Venasque calentes / fibrarum*"<sup>64</sup> (Luc., I. 587-588) porque, aunque algunas personas no lo quieran reconocer, las víctimas tienen el mismo impulso divino

---

<sup>63</sup> Luc., I. 616-629: Arrunte palideció aturdido por los sacrificios sangrientos y buscó la ira de los dioses superiores en las entrañas arrancadas. El color mismo aterrizó al adivino; pues la palidez abundante, con la sangre esparcida, transformó las pálidas vísceras teñidas de signos horribles y manchadas de flujo de sangre helada. Observa el hígado corrompido por la putrefacción y mira las venas amenazantes de la parte hostil. La fibra del pulmón jadeante se esconde y un sendero pequeño corta las partes vitales. El corazón está inmóvil y las vísceras arrojan pus a través de grietas abiertas y los intestinos muestran sus escondites. Y he aquí que ve la infamia que apareció impunemente en todas las entrañas; que la masa enorme de otra cabeza crece en la cabeza del hígado; una parte enferma y marchita cuelga, otra parte brilla e indomable mueve las venas con rápido impulso.

<sup>64</sup> Las venas calientes de las fibras.

que mueve el universo y reflejan, por ello, el estado de todo el cosmos concentrado en un microcosmos que funciona como el espejo donde se puede leer la verdad.

Para Shakespeare la cabeza del hígado, lo más divino que existe en el humano, claramente es César, pero deliberadamente arrebatada de nuestro alcance el asiento de las emociones para enfatizar la correspondencia entre los diferentes espejos planteados en la tragedia. César ve su reflejo al incitar la guerra intestina en Pompeyo y, aunque sus razones para hacerlo no se exponen en la tragedia, se suponen a través del otro espejo en el que Bruto ve su reflejo en César al incitar todavía otra revuelta. Todo lo que nos dirige al problema inicial: al ver su reflejo en el espejo la persona pasa por tres etapas que determinan un problema de alteridad, correspondencia y confusión, que en Shakespeare se plantea en principio de la siguiente manera:

CASSIUS

Tell me, good Brutus, can you see your face?

BRUTUS

No Cassius; for the eye sees not itself  
But by reflection, by some other things.

CASSIUS 'Tis just,

And it is very much lamented, Brutus,  
That you have no such mirrors as will turn  
Your hidden worthiness into your eye,  
That you might see your shadow (Shakespeare, 1. 2. 51-53).

El meollo de los signos está en la interpretación que de ellos se hace, lo cual finalmente depende de la percepción de quien lee. Me parece que cuando Bruto consigue verse en el espejo de César comienza la confusión porque creemos que el peso de la tragedia está sobre este último, pero en realidad Bruto es el protagonista cuyo fin trágico debemos observar hasta el final. Su lucha interna refleja su necesidad de diferenciarse de los crímenes de César contra la paz de la República, alteridad que observa con la ayuda de la visión <<de la enorme cabeza que ha caído. Sin embargo, quizá como parte de la confusión, el reflejo solamente asegura que esa cabeza que ha caído en el microcosmos divino, Roma, corresponde completamente a él y así anuncia su propio fin.



## Conclusiones

Con la presente tesis he intentado mostrar la forma en la que la adivinación se puede utilizar como un proceso de interpretación de diferentes textos, siendo lo más importante para el mundo clásico la prosa histórica y la poesía, al tomar como punto de partida lo que supone ver el reflejo de uno mismo en un espejo preternatural. Los tres problemas que surgen del acto de ponerse frente a una superficie que conjure la verdadera imagen son la alteridad, la correspondencia y la confusión, que no concibo necesariamente como secuenciales. Utilizar la adivinación en estos términos permite hacer de ella una ciencia, un arte y una práctica seria y pertinente a los estudios clásicos.

Por todas las razones que se han expuesto, el hígado era un órgano que reflejaba fielmente la realidad y que en un espacio pequeño contenía el universo entero y como dádiva divina nos permite considerar los signos que hablan de nuestra persona, del orden del mundo, la naturaleza y de otras personas. Además, hace que perviva en los humanos la necesidad de darle continuidad al proceso cognitivo de la interpretación a partir de encontrar una relación fehaciente entre elementos dispares. Esto plantea una reflexión más allá de lo que implica el fin práctico de conocer la vida cotidiana del mundo antiguo y la importancia que la religión, como algo serio confrontado con los avances científicos del mundo moderno, puede aportarnos para conducirnos de cierta manera. En ese sentido, considero que tratar de acercarnos más a las concepciones religiosas y rituales de las civilizaciones antiguas puede aportarnos mucho más de lo que los ateos radicalistas de este tiempo consideran. Ver hacia el pasado en busca de todos esos datos también es una forma de posicionarnos frente a un espejo que nos dice más acerca de nosotros mismos que de nuestro tema de estudio.

Con esto abogo por la riqueza cognitiva que se encuentra en las implicaciones de la religión etrusca en torno a la concepción del *mundus* y del *templum*, la *compositio oppositorum*, el *axis mundi* y el alma. Ante la percepción del vasto universo, el humano fue capaz de concebir una verdad que la ciencia solamente vino a confirmar y que para los tiempos de Cicerón era más que conocida: que existe una estrecha relación entre los elementos del universo porque todos estamos hechos del mismo material. Esto me llevó en esta tesis a considerar el desarrollo histórico de diferentes materias de estudio

y que están en una constante lucha tratando de determinar quién verdaderamente tiene la razón. De la misma manera en que hay una tensión entre el pasado y el presente, entre la religión y la ciencia, en la antigüedad se planteó un constante vaivén entre lo divino y lo mundano, y, más importante para mí, entre el mundo etrusco y el romano. A pesar de que la lucha entre esas dos ideologías trajo el fin de toda la disciplina etrusca, los romanos reconocieron en su momento la necesidad de rescatar ese conocimiento, mantenerlo vivo al transmitirlo y practicarlo porque, así como el que rapta a un adivino cree que adquiere el poder y el favor de los dioses, tener el conocimiento de la adivinación etrusca aseguró la permanencia del imperio romano en el poder.

La asimilación de esos saberes, a pesar de todo lo que está verdaderamente perdido y velado para nosotros, ha permitido que se estudie la adivinación con lo que está a la mano para mostrar que, contrariamente a lo que creía Cicerón, era una ciencia compleja que requería el conocimiento universal de saberes sobre anatomía, etología, matemáticas, orientación, astrología, retórica, geografía, arquitectura, agricultura, historia, filosofía, mitología, filología, veterinaria y, quizá, hasta medicina. De esa manera, ¿cómo podríamos desdeñar el conocimiento del pasado? Tristemente, este comentario no solamente va dirigido al rechazo de la religión, la magia, la adivinación y todo aquello que pueda ser cancelado por la ciencia. Sin embargo, en esa lucha constante aludida se podría traer a cuento la relación directa entre la proliferación de guerras e insurrecciones que atendían a crisis agrarias. Si algo práctico nos enseña la *extispicina* no es a sacrificar a animales a diestra y a siniestra —que es precisamente lo que hacemos cotidianamente en la época contemporánea— para buscar manipular la verdad a nuestro favor, sino a cuidar a los animales, a considerar en todo momento el seguir de forma organizada una serie de preceptos para conservar el orden del cosmos porque cuando las puertas del templo de Jano están cerradas, la tierra se trabaja con los bueyes.

Actualmente sufrimos una crisis agraria que no alcanzamos a comprender del todo, mientras el avance científico nos amenaza con modificaciones genéticas que predicen un futuro incierto; la adivinación antigua aunada a la agricultura precisamente se centraba en hacer que perviviera la salud de animales, hombres y plantas para tener un porvenir seguro. En ese sentido, podríamos retomar los principios de Cicerón que

reprueban la proliferación de supersticiones materializadas en los diferentes tipos de adivinación que consultaban los antiguos. Siguiendo su lógica, en esencia no habría por qué consultar las entrañas de un buey insertado dentro de una atmósfera azotada por plagas y enfermedades diversas en Tebas. Es lógico que el hígado no le aportaría signos favorables a Edipo y, sin embargo, se asegura la indagación a través de la práctica porque los signos vistos en su mínima expresión hablan de la generalidad. Siguiendo esa misma línea, ¿qué dirían los hígados de víctimas sacrificadas de nuestro tiempo? ¿Qué dirían los rayos lanzados por Júpiter en nuestra contra?

No hace falta volver a los sacrificios e indagar, cuando tenemos a la mano recursos y técnicas suficientes para ser adivinos nosotros mismos de todos los signos y portentos a nuestro alcance y que se resumen en llevar a sus últimas consecuencias el planteamiento pitagórico y estoico inmerso en Cicerón y que podemos observar en Bruto. Si en todo momento consideramos que los signos son un reflejo de nosotros mismos, podríamos cometer menos errores en esta vida al tener en mente que nos vemos en varios espejos y al entender que somos diferentes al otro, que, al mismo tiempo, somos iguales y que, finalmente, de tan iguales, probablemente sacaríamos más provecho de cuestionar constantemente nuestra realidad que de darla por sentado.



## Bibliografía

### A. Fuentes

- Catón, *De l'agriculture*, trad. Raoul Goujard, París: Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1975.
- Cicerón, Marco Tulio, *De Divinatione*, trad. Wm. Armistead Falconer, Cambridge: Harvard University Press (The Loeb Classical Library 154), 1971, pp. 222-539.
- \_\_\_\_\_, *Del hado*, trad. Julio Pimentel Álvarez, México: UNAM (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), 2005.
- \_\_\_\_\_, *La república*, trad. Julio Pimentel Álvarez, 2da ed., México: UNAM (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), 2010.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la adivinación*, trad. Ángel Escobar, Madrid: Gredos (Biblioteca clásica Gredos 271), 1999, pp. 33-270.
- \_\_\_\_\_, "Sobre la respuesta de los arúspices", *Discursos IV*, trad. José Miguel Baños Baños, Madrid: Gredos (Biblioteca clásica Gredos 195), 1994, pp. 215-266.
- Lucano, *Farsalia, De la guerra civil*, trad. Rubén Bonifaz Nuño y Amparo Gaos Schmidt, México: UNAM (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), 2004.
- \_\_\_\_\_, *Farsalia*, trad. Antonio Holgado Redondo, Madrid: Gredos (Biblioteca clásica Gredos 71), 2002.
- Ovidio, *Metamorfosis, Libros VIII-XV*, trad. Rubén Bonifaz Nuño, México: UNAM (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), 2008.
- Plinio, *Natural History I*, trad. H. Rackman, Cambridge: Harvard University Press (The Loeb Classical Library 18), 1967.
- Plutarco, *Caesar*, *Perseus Digital Library*, ed. Gregory Crane, Tufts University.  
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0007.tlg048.perseus-grc1:1.1>, consultado el 6 de junio de 2017.
- \_\_\_\_\_, *Romulus*, *Perseus Digital Library*, ed. Gregory Crane, Tufts University.  
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0007.tlg002.perseus-grc1:1.1>, consultado el 6 de junio de 2017.
- Séneca, "Oedipe", *Sénèque, Tragédies, Tome II*, trad. León Herrmann, París: Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1967.
- \_\_\_\_\_, "Edipo", *Tragedias II*, trad. Germán Viveros, México: UNAM (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), 2001, pp. 2-47.
- Varrón, *De Lingua Latina*, <http://www.thelatinlibrary.com/varro.html>, consultada el 28 de mayo de 2017.
- Virgilio, *Eneida*, trad. Rubén Bonifaz Nuño, México: UNAM (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), 2006.



## B. Bibliografía especializada

- Belayche, Nicole, "Religious Actors in Daily Life: Practices and Related Beliefs", Jörg Rüpke (ed), *A Companion to Roman Religion*, Singapur: Blackwell Publishing (Blackwell Companions to the Ancient World), 2007, pp. 275-291.
- Bloch, Raymond, *La adivinación en la antigüedad*, trad. Víctor Manuel Suárez Molino, México: FCE (Breviarios, 391), 2002.
- Bonfante, Larissa, "Etruscan Inscriptions and Etruscan Religion", Nancy Thomson De Grummond y Erika Simon (eds), *The Religion of the Etruscans*, Texas: University of Texas Press, 2006, pp. 9-27.
- Bonfante, Larissa y Judith Swaddling, *Mitos etruscos*, trad. Melina Grinberg Almirón, Madrid: Akal (El pasado legendario), 2009.
- Colonna, Giovanni, "Sacred Architecture and the Religion of the Etruscans", *The Religion of the Etruscans*, Nancy Thomson De Grummond y Erika Simon (eds), Texas: University of Texas Press, 2006, pp. 132-169.
- Collins, Derek, "Mapping the Entrails: The Practice of Greek Hepatoscopy", *American Journal of Philology*, vol. 129, no. 3 (2009), pp. 319-345, <http://www.jstor.org/stable/27566714>, consultado el 6 de noviembre de 2017.
- Camera Sepolcrale*, Piccoli Grandi Musei, 2014. [https://www.piccoligrandimusei.it/blog/portfolio\\_page/tomba-della-montagnola/](https://www.piccoligrandimusei.it/blog/portfolio_page/tomba-della-montagnola/), consultado el 28 de mayo de 2017.
- Cupola*, Piccoli Grandi Musei, 2014. <https://www.piccoligrandimusei.it/wp-content/uploads/2014/06/1cupola.jpg>, consultada el 28 de mayo de 2017.
- Daniell, David, "Introduction", David Daniell (ed), *Julius Caesar*, Londres: Thompson Learning (The Arden Shakespeare), 1998. pp. 1-147.
- De Grummond, Nancy Thomson, "Prophets and Priests", Nancy Thomson De Grummond y Erika Simon (eds), *The Religion of the Etruscans*, Texas: University of Texas Press, 2006, pp. 27-44.
- Dumezil, Georges, "The Religion of the Etruscans", *Archaic Roman Religion*, trad. Philip Krapp, Londres: University of Chicago Press (Colección Arch vol. 11), 1970, pp. 625-696.
- \_\_\_\_\_, "Signa and Portenta", *Archaic Roman Religion*, trad. Philip Krapp, Londres: University of Chicago Press (Colección Arch vol. 11), 1970, pp. 594-610.
- Elvira, Miguel Ángel, *El enigma etrusco*, Madrid: Historia 16 (Historias del viejo mundo 11), 1994.
- Frazer, George, *La rama dorada, Magia y religión*, trad. Elizabeth, Tadeo I. Campuzano y Óscar Figueroa Castro, 3ra edición, México: FCE (Sección de obras de antropología), 2014.
- Frothingham, A. L., "Orientation Unveiled I", *American Journal of Archaeology*, vol. 21, no. 1 (Enero-Marzo, 1917), pp. 55-76,

- <http://www.jstor.org/stable/497158>, consultado el 6 de noviembre de 2017.
- \_\_\_\_\_, "Orientation Unveiled II", *American Journal of Archaeology*, vol. 21, no. 2 (Abril-Junio, 1917), pp. 187-201, <http://www.jstor.org/stable/497123>, consultado el 6 de noviembre de 2017.
- Gloobe, Hanan, *Anatomía aplicada del bovino*, San José: Servicio Editorial del Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura, IICA, 1989.
- The Holy Bible, New International Version*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1986.
- Horster, Marietta, "Living on Religion: Professionals and Personnel", Jörg Rüpke (ed), *A Companion to Roman Religion*, Singapur: Blackwell Publishing (Blackwell Companions to the Ancient World), 2007, pp. 332-341.
- Hus, Alain, *Los etruscos*, trad. Joaquín Gutiérrez Heras, México: FCE (Breviarios 167), 1996.
- Jastrow, Morris, "Hepatoscopy and Astrology in Babylonia and Assiria", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 47, no. 190 (Sep.–Dec. 1908), pp. 646-676,  
<http://www.jstor.org/stable/983836>, consultado el 6 de noviembre de 2017.
- Kompasroos*, Amsterdam: Rijksmuseum, s/f, 368706.  
<https://www.rijksmuseum.nl/>, consultado el 28 de mayo de 2017.
- Lara Peinado, Federico, *Los etruscos, Pórtico de la historia de Roma*, Madrid: Cátedra, (Historia, Serie Mayor), 2007.
- Leppin, Hartmut, "Old Religions Transformed: Religions and Religious Policy from Decius to Constantine", Jörg Rüpke (ed), *A Companion to Roman Religion*, Singapur: Blackwell Publishing, (Blackwell Companions to the Ancient World), 2007, pp. 96- 108.
- Liver of Piacenza*, SCALA, Florence: Art Resource, 2006,  
<http://www.artres.com/c/htm/Home.aspx>, consultado el 28 de mayo de 2017.
- Martino, Ugo di, *Gli Etruschi, Storia, Civiltà, Cultura*, Milán: Mursia editore, 1982.
- Noegel, Scott y Joel Walker, *Prayer, Magic and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, (Magic in History Series), 2003.
- Pallottino, Massimo, *Etruscologia*, Milán: Hoepli, 1968.
- Pimentel Álvarez, Julio, "Introducción", *La república*, 2da ed., México: UNAM (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), 2010, pp. V-LXXIV.
- Rodríguez López, María Isabel, "Dioses y demonios marinos en el mundo etrusco; creencias, espacios, significación e iconografía", *Akros*, no. 5, 2006, pp. 1-17.
- Rüpke, Jörg, "Roman Religion - Religions of Rome", Jörg Rüpke (ed), *A Companion to Roman Religion*, Singapur: Blackwell Publishing (Blackwell Companions to the Ancient World), 2007, pp. 1-9.
- Sassatelli, Giuseppe, "El área septentrional", Angelo Bottini y Elisabetta Setari (coords), *Los etruscos*, Catálogo Coedición Ministerio para los Bienes y las Actividades

- Culturales de la República Italiana, septiembre a diciembre 1999. Museo Nacional de Antropología, México: Conaculta-INAH, 1999, pp. 115 - 131.
- Saunders, Nicholas J., "Creations and Cataclysms, The Myth of the Suns", Roy Willis (ed), *World Mythology, The Illustrated Guide*, Nueva York: Oxford University Press, 2006, pp. 237-238.
- Scarborough, John, *Roman Medicine: Aspects of Greek and Roman Life*, Nueva York: Cornell University Press, 1976.
- Scheid, John, "Sacrifices for Gods and Ancestors", Jörg Rüpke (ed), *A Companion to Roman Religion*, Singapur: Blackwell Publishing (Blackwell Companions to the Ancient World), 2007, pp. 263-271.
- Scullard, H. H., *The Etruscan Cities and Rome*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1998.
- Shakespeare, William, *Julius Caesar*, David Daniell (ed), Londres: Thompson Learning (The Arden Shakespeare), 1998.
- Schwabe, Calvin, *Cattle, Priests, and Progress in Medicine*, Minneapolis: University of Minnesota Press (The Wesley W. Spink Lectures on Comparative Medicine, vol. 4), 1978.
- Simon, Erika, "Gods in Harmony: The Etruscan Pantheon", Nancy Thomson De Grummond y Erika Simon (eds), *The Religion of the Etruscans*, Texas: University of Texas Press), 2006, pp. 45-65.
- Stevens, Natalie, "A New Reconstruction of the Etruscan Heaven", *American Journal of Archaeology*, vol. 113, no. 2 (abril, 2009), pp. 153-164, <http://www.jstor.org/stable/20627565>, consultado el 8 de mayo de 2017.
- Thompson, J. Eric S., *Maya History and Religion*, Oklahoma: University of Oklahoma Press (The Civilization of the American Seres), 1970.
- Vacano, Otto-Wilhelm von, *The Etruscans in the Ancient World*, trad. Sheila Ann Bigilne, Bloomington: Indiana University Press, 1965.
- Weinstock, Stefan, "Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans", *The Journal of Roman Studies*, vol. 36, 1 y 2 (1946), pp. 101-129, <http://www.jstor.org/stable/298044>, consultado el 8 de mayo de 2017.



### C. Recursos de internet

Crane, Gregory R., *Perseus Digital Library*, Tufts University.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. consultada el 28 de mayo de 2017.

*GrabCad Community*, Stratasys, 2017,

<https://grabcad.com/library/tag/human>. consultado el 28 de mayo de 2017.

*Etymonline*, <http://www.etymonline.com/index.php>, consultado el 28 de mayo de 2017.

*The Purdue OWL*. Purdue U Writing Lab, 2016.

<https://owl.english.purdue.edu/owl/resource/747/1/>. consultada el 28 de mayo de 2017.

*The Latin Library*.

<http://www.thelatinlibrary.com/>. consultada el 28 de mayo de 2017.

Cic., *Cat.*, III. 19:

<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/cat3.shtml>. consultada el 28 de mayo de 2017.

Hor., *Car.*, I. 34. 16-20:

<http://www.thelatinlibrary.com/horace/carm1.shtml>. consultada el 27 de mayo de 2017.

Liv., I. 6-7:

<http://www.thelatinlibrary.com/livy/liv.1.shtml#6>. consultada el 12 de mayo de 2017.

Liv., V. 33:

<http://www.thelatinlibrary.com/livy/liv.5.shtml#33>. consultada el 28 de mayo de 2017.

Ov., *Fast.*, IV. 907:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0547%3ABook%3D4>

Plin., *H. N.*, II. 59:

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi0978.phi001.perseus-lat1:2.59>.  
consultada el 24 de mayo de 2017.

Plu., *Rom.*, XI. 1-3:

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0007.tlg002.perseus-grc1:11.1>.  
consultada el 28 de mayo de 2017.

Serv., VII. 516:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0053%3ABook%3D7%3Acommline%3D516>  
consultada el 31 de julio de 2017

Val. Max., I. 1.1:

<http://www.thelatinlibrary.com/valmax1.html>. consultada el 8 de mayo de 2017.

Varr., *L. L.*, VII. 2:

<http://www.thelatinlibrary.com/varro.II7.html>. consultada el 27 de mayo de 2017.