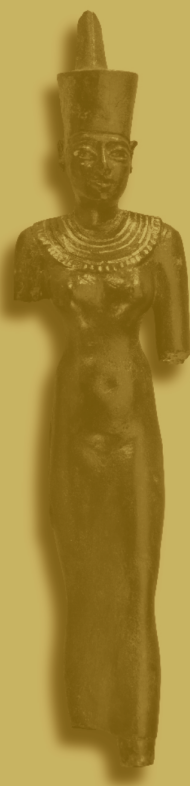


# La primera vegada del món

Relats dels orígens segons les grans cultures antigues  
de la Mediterrània: un diàleg amb Gènesi 1-11

Jordi Cervera i Valls, Elisabeth Garcia Marrasé,  
Sergi Grau Guijarro, Adelina Millet Albà



**La primera vegada del món.  
Relats dels orígens segons les grans  
cultures antigues de la Mediterrània:  
un diàleg amb Gènesi 1-11**

**BARCINO MONOGRAPHICA ORIENTALIA**

**Volum 21  
2023**



Institut del Pròxim Orient Antic (IPOA)  
Facultat de Filologia  
Universitat de Barcelona

**La primera vegada del món.  
Relats dels orígens segons les grans  
cultures antigues de la Mediterrània:  
un diàleg amb Gènesi 1-11**

**Jordi Cervera i Valls, Elisabet Garcia Marrasé,  
Sergi Grau Guijarro, Adelina Millet Albà**



---

Edicions

## Índex

<i>Pòrtic</i> .....	9
Elisabeth Garcia Marrasé, Adelina Millet Albà, Sergi Grau Guijarro, Jordi Cervera i Valls	
<i>Orígens i identitat en la religiositat dels antics egipcis.</i> <i>Una aproximació</i> .....	13
Elisabeth Garcia Marrasé	
<i>Els orígens a Mesopotàmia: Enuma Eliš, Atra-Hasis i altres relats de creació</i> .....	47
Adelina Millet Albà	
<i>Relats dels orígens a la Grècia antiga</i> .....	83
Sergi Grau Guijarro	
<i>El poble d'Israel explica els orígens (Gènesi 1-11)</i> .....	111
Jordi Cervera i Valls	

## Pòrtic

Les preguntes i les respostes sobre els orígens realitzades per les grans cultures del Pròxim Orient Antic i la Mediterrània s'estudien de manera autònoma des de diverses disciplines —Història, Filologia Clàssica i Semítica, Teologia—, però sense oblidar la metodologia actual d'anàlisi de textos antics, que demana la comparació crítica amb relats de les cultures veïnes.

El present volum ofereix, amb convicció, aquest darrer pas, aplegant quatre especialistes que han volgut dialogar de manera interdisciplinària sobre els orígens des de l'antic Egipte (Elisabeth Garcia Marrasé), Canaan i l'antiga Mesopotàmia (Adelina Millet Albà), la Grècia antiga (Sergi Grau Guijarro) i l'antic Israel (Jordi Cervera i Valls). El treball d'aquest quartet paritari de professorat és fruit d'un dilatat periple acadèmic i investigador, la qual cosa es transmet al llarg dels capítols no només en la riquesa de continguts, sinó també en la bona sintonia que es desprèn de les pàgines del volum i que el públic lector sabrà copsar.

Hem de subratllar la consciència i el segell interdisciplinari d'aquesta publicació. Certament, no són massa habituals en llengua catalana els treballs com els que apareixen reunits en el present volum. Per aquesta raó, cal posar en valor i destacar l'esforç de síntesi que ha dut a terme cada professor/a en presentar-hi el més nuclear i significatiu de la seva especialització, a fi de facilitar el diàleg i les connexions amb les disciplines veïnes.

Explicats l'origen, la història, la forma i les intencions d'aquest treball compartit, presentem ara, de forma panoràmica, els continguts de les quatre aportacions, travessades pel denominador comú de tractar els orígens de cada cultura en relació amb les cultures veïnes. En especial, amb els capítols bíblics de Gènesi 1-11 que transcendeixen l'antic Israel per esdevenir patrimoni cultural de la civilització europea que emmarca l'àmbit acadèmic d'aquest treball.

En primer lloc, apreciem que els relats sobre els orígens que presenten les cultures del Pròxim Orient Antic constitueixen —de forma més o menys elaborada i fragmentada— els seus *relats fundacionals*. La pregunta existencial sobre els orígens es respon de manera col·lectiva a través de relats —uns mitològics, d'altres teològics— que identifiquen els seus destinataris i que els aglutinen com a poble al voltant d'un territori, d'uns monarques i d'una divinitat (o divinitats).

Segonament, captem que les *cosmogonies* de l'antic Egipte, Canaan, Mesopotàmia i Grècia es presenten fusionades amb les respectives teogonies: l'origen de les divinitats i de la creació constitueixen, en el si d'aquestes cultures, elements espontàniament entrelaçats i inseparables. Gènesi 1-11 coincideix amb aquest missatge, per bé que convertint el *plural* en *singular*: una única divinitat esdevé la protagonista del procés creador, que transforma les mencionades teogonies en una teodicea.

En tercer lloc, les *antropogonies* es descriuen vinculades directament amb les divinitats (o divinitat), ja sigui amb un accent més determinista i negatiu en les propostes mitològiques, ja sigui amb un de més obert i positiu en la proposta teològica israelita. Al parlar d'antropogonies, s'amplia la procedència divina —a través d'engendraments o de treball artesanal— en la configuració de l'ésser humà; tanmateix, abasta la seva incidència en les relacions humanes i la seva organització, en les relacions humanes amb l'ecosistema, així com en les relacions entre els pobles. Malgrat les diferències d'accent, prou significatives en la concepció última de la condició humana, sempre es determina una relació de procedència i de dependència humana amb la divinitat.

Per últim, i segurament per la datació més tardana i la seva intenció identitària i teològica, els capítols de Gènesi 1-11 presenten un compendi més compacte, més organitzat i més progressiu sobre els orígens que les versions més fragmentades i polièdriques egípcies, mesopotàmiques, cananees i gregues.

La conclusió decisiva a què podem arribar és que la cultura israelita dissenya, en base als capítols bíblics de Gènesi 1-11, una proposta teològica sobre els orígens dirigida per una *única divinitat*. Una divinitat primordial, omnipotent, transcendent i immanent, com altres propostes veïnes, sí, però a raó d'aquesta exclusiva teologia monoteïsta que marcarà el tarannà religiós i cultural del judaisme, del cristianisme i de l'islam.

En suma, desitgem que els lectors i les lectores que decideixin apropar-se a aquest volum perquè vulguin endinsar-se en cadascuna de les respostes sobre els

orígens proposades per les grans cultures del Pròxim Orient Antic i de la Mediterrània, el trobin útil i el gaudeixin tant com, de fet, l'hem gaudit nosaltres a l'hora de fer-ne la confecció.

Els autors

**Dra. Elisabeth Garcia Marrasé (Barcelona, 1976)** és doctora en Història per la Universitat de Barcelona. La seva principal línia de recerca ha versat —i segueix fent-ho— en la recepció cultural de l'antic Egipte dins el context hispànic d'època moderna. Després d'una llarga trajectòria professional al Museu Egipci de Barcelona, generador del seu interès egiptològic, actualment és professora associada de l'Àrea d'Història Moderna de la Universitat de Barcelona i docent-col·laboradora de la Universitat Oberta de Catalunya. A més de la seva pertinença a alguns projectes i grups de recerca, és membre extern de l'Institut de Historiografia Julio Caro Baroja (Universidad Carlos III) i autora de diverses publicacions.

**Dra. Adelina Millet Albà (Lleida, 1967)** és doctora en Filologia Semítica; és professora del departament de filologia Clàssica, Romànica i Semítica de la Facultat de Filologia i Comunicació de la Universitat de Barcelona i secretària acadèmica de l'Institut del Pròxim Orient Antic de la Universitat de Barcelona. Imparteix classes d'hebreu, arameu, accadi i ugarític, així com de literatura bíblica, literatura sumero-accàdia i literatura comparada. És la traductora al català, juntament amb el Dr. Lluís Feliu, del *Poema babilònic de la creació-Enuma Elish* i del *Poema de Gilgamesh*, entre altres publicacions.

**Dr. Sergi Grau Guijarro (El Pont de Suert, 1975)** és doctor en Filologia Clàssica per la Universitat de Barcelona. Les seves línies de recerca se centren en els tòpics retòrics de la biografia grega antiga (especialment de la biografia de filòsofs, i en particular, de Diògenes Laerci), en la construcció de la imatge dels autors a través del gènere biogràfic i en les seves relacions amb altres gèneres, sobretot el drama antic i les hagiografies tardoantigues. S'ha dedicat també a estudis de filosofia “presocràtica” i de bizantinística, així com a la traducció de diversos autors grecs antics. Actualment és professor lector de Filologia Grega a la Facultat de Filologia i Comunicació de la Universitat de Barcelona i investigador adscrit a l'Institut Català d'Arqueologia Clàssica (ICAC).

**Dr. Jordi Cervera i Valls (Barcelona, 1961)** és frare caputxí i professor estable del Departament de Bíblia de la Facultat de Teologia de Catalunya. Docent d'Antic Testament, Nou Testament i Literatura intertestamentària. Trobarem la seva recer-



ca —sovint compartida amb altres autors— en les col·leccions Col·lectània Sant Pacià (AUSP), Scripta et Documenta (PAMSA), Literatura Intertestamentària (AUSP), Scripta Bíblica (PAMSA-ABCat-FTC), Saurí (PAMSA), CPL Libri (CPL), Cristianisme i Cultura (FJM), El gra de blat (PAMSA). També en la Revista Catalana de Teologia (AUSP) i el Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya (ABCat). Compagina la docència i la investigació amb exploracions per la geografia bíblica.

# Orígens i identitat en la religiositat dels antics egipcis. Una aproximació

*Elisabeth Garcia Marrasé* – Universitat de Barcelona

## 1. *A mode introductori*

Endinsar-se en la nit dels temps per tal de cercar-hi la pròpia gènesi, abocar llum als foscos moments proemials del món... En situar-nos a l'avantsala de la casella de sortida de qualsevol societat antiga ens disposem a jugar la partida més fascinant i alhora complexa d'una civilització. L'Egipte faraònic no n'és una excepció. D'aquí que la comesa d'aquest capítol no sigui altra que la de presentar, de manera succinta, els trets fonamentals de la religiositat (no pas la religió) dels antics egipcis, en particular aquells que vertebraren les formulacions que havien de bastir una matèria indispensable per a entendre tant l'entorn nilòtic com el propi *jo*: els orígens de *tot*. Formulacions que, en temps faraònics, donaren lloc a les nombroses cosmogonies que avui dia coneixem, encapçalades per les més influents —l'heliopolitana, l'hermopolitana i la memfita—, sense menystenir l'abast de les adscrites a les ciutats de Tebes, d'Amarna i, *in extremis*, d'Esna. Curosament teixides als principals centres teològics de l'antic Egipte, la finalitat de cadascuna de les cosmogonies era explicar mitogràficament en què havien consistit els orígens i com calia ponderar-los, exercici que passava per definir —amb precisió i sense fissures— com s'havien d'entomar les deïtats que nodririen les teogonies i quina interacció haurien de tenir en relació als habitants del país del Nil i, tanmateix, a qui els manava. I és que l'entramat mitogràfic no només hauria de condicionar la religiositat egípcia i donar peu al sorgiment d'una complexa mitologia; també serviria perquè els centres teològics marquessin perfil, estiguessin a mercè del poder i del seu control i, de retruc, contribuïssin a la construcció de la pròpia identitat dels habitants del Nil.

D'aquí el títol del capítol, que conté una intencionada picada d'ullet a la disciplina de la Història Social: tot i que sentenciada de mort (si més no, per autors com

J.-P. Dedieu o P. Joyce), alguns dels seus paràmetres ens segueixen essent útils a l'hora de plantejar qüestions com la que ens ocupa, en el benentès que, dins la maquinària faraònica —on la religiositat hi actuà a mode de versàtil engranatge i, ja des d'estadis ben primerencs de la història d'Egipte, on el pensament espiritual i mito-poètic hi esdevingué tangible a través de la cultura simbòlic-política—, l'alternança entre successió/coexistència de cosmogonies va anar modelant la identitat egípcia en el decurs d'un llarg procés secular debatut entre l'homogeneïtzació (pretesa per l'Estat faraònic) i la diferenciació (atesa la variabilitat de mites que, això sí, coincidien en l'objectiu de recompondre el trencaclosques dels temps primigenis). Degut, precisament, a aquest versàtil engranatge que facilitava —en teoria— el bon funcionament de la maquinària faraònica, un nombre gens menyspreable de qüestions (conceptuals, mitològiques, iconogràfiques) que partien d'aquestes cosmogonies i, per extensió, de la religiositat egípcia (juntament amb la religiositat procedent d'altres indrets del Mediterrani oriental), veurem que varen traspasar al cristianisme, ja fos d'una manera diàfana i evident, ja fos a través d'una *translatio* més velada i latent.

Per tot plegat, a l'encetar aquestes línies introductòries s'ha posat en valor que som davant un assumpte fascinant, per bé que summament complex perquè sota el focus d'anàlisi hi situem l'Egipte faraònic. Un bon grapat de fitxes, doncs, sobre el tauler, és a dir, del tronc central del capítol se'n desprenen un feix de branques. Per això es reitera l'anhel merament aproximatiu que s'assenyala al subtítol; de fet, l'agilitat es trasllueix en la quasi absència de notes a peu de pàgina, tret de les estrictament necessàries, la qual cosa el lector interessat en aprofundir en la matèria tindrà ocasió de compensar amb l'aparat bibliogràfic que, a mode de tast, s'ofereix al final i que podrà complementar en funció del seu criteri i llurs preferències amb les incomputables contribucions al tema. Sense més dilacions, i amb el tauler a punt, que comenci la partida.

## 2. Generalitats: interrogants i obstacles

Al postillar que parlàriem de *religiositat*, no pas de *religió*, hem posat damunt la taula quelcom que ve a tomb: l'enorme pes i la màxima transcendència que té el llenguatge en tant que capacitat comunicativa del gènere humà que ens faculta a expressar pensaments i a fer comprensibles els sentiments mitjançant paraules. En base a aquesta premissa, ¿què passa quan es tracta del llenguatge que concerneix a una societat antiga? Les dificultats, els dubtes i les incerteses que generen una llengua morta insten a plantejar-nos, en el cas que ens ocupa, fins a quin punt hom pot establir una correspondència del lèxic egípcia amb el nostre, més encara al situar-nos al bell mig d'una dimensió humana directament vinculada amb la immateriali-

tat i, tal com deia encertadament H. Frankfort, a l'examinar idees amb implicacions tant ètiques com metafísiques. Ergo, ¿podem “traduir” de forma fidedigna —si més no, sense massa marge d’error— conceptes genuïns del pensament espiritual egipci? Conceptes referits a nocions de naturalesa abstracta, tals com *Maat* (‘ordre’, ‘justícia’); *isbit* (‘caos’); *ib* (‘cor’, la seu del pensament, la consciència i la saviesa); *ba* (‘ànima’); o *ka* (‘alè vital’), entre tants altres. De fet, ni tan sols podem establir una correspondència egípcia del terme grec al voltant del qual gira aquest text, el de «cosmogonia» (*κόσμος* ‘món’ + *γένεσις* ‘néixer’), quedant consegüentment orfe dins el lèxic faraònic.

Els interrogants, però, no només recauen en el *seu* llenguatge, també ho fan en el nostre. Amb l’egípcia ¿som davant una religió plena *de iure* i *de facto*? ¿O és millor parlar de *creences*? I, si és així, ¿podem assegurar en què creien els antics egipcis? Perquè, tot i el sistema de creences d’ultratomba teixit en base a una vida eterna després de la mort, passatges dels *Cants d’Arpista*, gènere literari cultivat a partir del I Període Intermediari, fan que la fermesa de la idea d’eternitat trontolli a l’advertir-nos que «ningú ve d’allà per a dir-nos què és d’ells» i aconsellar-nos «viu la vida, doncs veritablement no mors la mort». Aleshores, potser *pensament espiritual* —expressió que portem emprada en un parell d’ocasions— ¿vindria a ser una expressió més encertada? O bé, tal com suggereix S. Alegre García i altres especialistes en la mateixa línia, ¿ens veiem abocats a conformar-nos a parlar de *religiositat*, terme més ajustat als paràmetres de la mentalitat egípcia? Dissipar aquests interrogants no és una empresa baladí ni gens fàcil d’afrontar. Tampoc ho és resoldre d’una plomada, en mires a dirimir en quina doctrina cal acomodar la religiositat egípcia, la idoneïtat del politeisme o l’henoteisme, per bé que la segona sembla ser l’opció més acurada. O simplement és la més còmoda i resolutive. I és que tendim a traçar esquemes d’organització el més senzills i clarificadors possibles; no endebades, aquest politeisme organitzat l’encapçala Ra al Regne Antic, mentre que Amon-Ra ho farà al Nou. Més senzill i clarificador... impossible! Però quan els esquemes d’organització semblen encaixar al mil·límetre, autors com H. Bonnet s’han apressat a matisar que els vincles sincrètics entre deïtats no tenen per què ser diàfans, de tal forma que, reprenent l’exemple d’Amon-Ra, aquesta fusió aparentment inconfusible no implica forçosament que un déu es trobi inclòs en l’altre (ni Amon dins Ra, ni tampoc a la inversa).

La mateixa fallera per simplificar al màxim es detecta al traçar la seqüència evolutiva diguem-ne que “lògica i de manual” d’una societat antiga: a l’assolir la seva plenitud en tant que civilització *avançada*, teòricament *supera* l’estadi politeïsta/henoteïsta incipient per a esdevenir monoteïsta. Ara bé, la seqüència egípcia se’n desmarca: del politeïsm/henoteïsm inicial es passa al monoteïsm acotat al període amarnià (del qual en parlarem en breu), per després “recluar” i retornar a

l'estadi anterior. ¿Què vol dir això? ¿És aleshores l'egípcia una civilització que, incomprendible, involuciona? Aquesta pregunta desconcertava, de bat a bat, els primerencs egipcòlegs. El seu predeterminisme els condicionava a aplicar la seqüència evolutiva a què ens referíem més amunt i, com que no quadrava en el cas egipci, difícilment era explicable la presència d'un monoteisme efímer que acabava desapareixent. Jean-François Champollion com a nom més destacat de la jove disciplina egipcològica del XIX, juntament amb els de fornades posteriors (Paul Pierret, per citar-ne un), deixaven notar llur presentisme en els seus postulats en matèria religiosa i s'acuitaven a resoldre'n les incomoditats conclouent que l'egípcia fou una religió en essència monoteista, alhora que politeista quant a les seves manifestacions.

Aquesta ambigüitat tingué certa repercussió en disciplines alienes a l'Egiptologia, cas de la Filosofia, la Sociologia i la Teologia. En aquest sentit, al defensar que la religió egípcia havia estat en essència monoteista, es posaren damunt la taula qüestions satèl·lit que venien preocupant almenys des del segle XVIII; la més flagrant era esbrinar si tindria raó de ser una teodicea que fos aplicable a Egipte. Des que G. W. Leibniz publicqués *Assaig de Teodicea* (Amsterdam, 1710), aquest vocable grec (*θεός* 'déu' + *δίκη* 'justícia'), encunyat pel filòsof germànic a col·lació d'aquest assaig, féu fortuna com a cultisme modern i propicià la branca del pensament teològic encaminada a provar l'existència raonada de Déu i a preguntar-se per què permet volgudament el Mal si llur bondat i misericòrdia són infinites. En aquests postulats hi sobresurt Max Weber (1864-1920); en els estudis de rerefons religiós elaborats a partir de 1903 i prosseguits fins al final de la seva vida, Weber vindicà que calia posar la religió a mercè de la teodicea; només així es podria comprendre-la i treure l'entrellat de com el suprem poder de Déu es concilia amb la *imperfecció* de la qual Ell n'és l'únic responsable. I, segons Weber, els primers senyals d'aquest entrellat són detectables en textos literaris faraònics:

Cuanto más se avanza en la dirección de la concepción de un Dios único, universal y trascendente, con tanta mayor fuerza surge el problema: cómo puede ser compatible el gigantesco crecimiento del poder de un Dios de ese tipo con la imperfección del mundo que ha creado y rige. El problema de teodicea así originado está vivo en la literatura del antiguo Egipto [...].<sup>1</sup>

Ara bé, la qüestió de fons és si el monoteisme egipci entès pels intel·lectuals i els acadèmics del segle XIX i principis del XX s'ajusta *stricto sensu* a l'etiqueta

1. WEBER 2012: 198.

monoteïsta. Dit de forma planera, el monoteïsmegipci fou veritablement monoteïsta? La resposta passa irremeiablement per situar el cursor cronològic en el regnat d'Amenhotep IV/Akhenaton (1353-1335 aC), durant el qual se succeïren en poc temps un cúmul d'esdeveniments que, per la seva singularitat dins la dilatada història faraònica, criden poderosament l'atenció. Un breu i convuls període, l'amarnià, en què es duqué a terme una reforma polític-religiosa interpretada tradicionalment a mode de ruptura i traslluïda en un munt de derivades, atapeïdes en aquests disset anys comptats de regnat. Derivades que, tot i ser de diversa consideració, estan íntimament interconnectades. Una ràpida ullada ens permet veure com un fet en concatenà un altre, i aquest conduí al següent. El primer d'aquests fets, el detonant, podem reular-lo fins als temps del pare d'Akhenaton i denota un primer símptoma d'allunyament del poderós clergat d'Amon de Karnak. Així, en la línia encetada per Amenhotep III, qui havia construït a Tebes Oest el complex urbanístic-palatí de Malkata, el nom antic del qual («el Palau del Resplendent Aton») ja presagiava el que vindria després: l'abandó de Waset com a capital de l'Estat faraònic i el trasllat del rei i la seva Cort a un indret prou allunyat on poder-hi erigir una urbs de nova fundació, Akhetaton («la Ciutat de l'Horitzó d'Aton»), finalment facilità la distància suficient amb el clergat d'Amon. Suficient perquè permetia passar pàgina de la teologia amoniana i, de retruc, encoratjava a desplegar l'atoniana en la seva totalitat; en ella, Aton hi rebia bé l'imperatiu de ser deïtat única (Hornung ja ens adverteix dels intents d'Akhenaton d'esborrar la forma plural «déus»),<sup>2</sup> bé la categorització de divinitat de màxim rang dins la nova concepció de la religiositat egípcia. Religiositat de la qual l'Ocult en quedava exclòs perquè, l'ascens que Amon havia anat adquirint dins el panteó egipci des d'inicis del Regne Nou i els llaços que havia anat nuant amb la monarquia es tallarien d'arrel en el nou panorama amarnià. Panorama on Aton hi seria omnipresent mitjançant una fisonomia que, transcorregut el primer lustre d'Akhenaton al tron i un cop deixat enrere l'aspecte antropomorf amb cap de falcó (a raó dels seus vincles amb Ra-Horakhty), esdevindria la més minimalista del panteó egipci: el disc solar del qual, emulant-ne els rajos de llum, hi pengen línies rectes, en realitat bracetats per mans petites que sostenen, amb fermesa, l'*ankh*. I tot això acompanyat dels profunds canvis experimentats en el terreny arquitectònic (re-definició del temple per tal de que fos un espai obert on la irradiació solar hi fos directa), i en l'artístic (en base a cànons estètics fortament contrastats respecte dels previs, no sols els concernents al regnat precedent d'Amenhotep III, sinó a tot el recorregut històric fins aquell punt de la dinastia XVIII).

2. HORNUNG 1999: 43.

Amb tot, n'hi ha prou amb gratar una mica el gruix de capes de naturalesa distinta (política, social, religiosa, artística) que embolcallen la concatenació vertiginosa de fets durant el període amarnià per adonar-nos de que l'entestament per la forma singular «déu» (*ntr*) no eximí que la presència d'Aton fos compatible amb la d'altres deïtats amb què coexistí, registrant-se en paral·lel una convivència amb referents simbòlic-iconogràfics que no eren genuïns de la teologia atoniana al provenir de ben lluny dins la història faraònica. Les escenes votives on Akhenaton apareix oferint-li la Maat a Aton, o les representacions en què el faraó es mostra abillat a la manera tradicional, lluint el *nemes* i l'*ureus*, ambdós existents des d'antuvi i associats a les dees Nekhbet i Uadjet (les implicacions solars de la segona n'asseguraren un lloc preeminent), són un parell d'exemples del context amarnià que, units tant a la permissivitat que hi hagué a certes divinitats de caire solar, com a la subsistència de cultes populars ben arrelats entre els habitants del Nil al donar-los resposta a les seves inquietuds quotidianes sobretot referides a l'infantament i les criatures (cultes a Tauret i Bes), desvirtuen en aquesta etapa la idea d'advocació a una única deïtat perquè, amb independència de la doctrina atoniana imposada des de dalt, no n'hi hagué una de sola. Per tot plegat, és versemblant cloure al respecte que el monoteisme amarnià no fou monoteista *ad hoc*, descartant-se, doncs, la idoneïtat de plantejar una hipotètica teodicea en el cas egipci puix que, per definició, es tracta d'una matèria indestruable de les religions monoteistes.

Deixant de banda aquest tipus d'apreciacions formals, i havent calibrat fins on arriben els entrebancs lèxics que palesen *per se* la distància lingüística que ens separa de la llengua dels antics egipcis, sobretot dels constructes conceptuals relatius a nocions de naturalesa no-material, també cal posar damunt la taula altres premisses que ens condicionen per igual i que, quan fem un exercici d'apropament a la religiositat egípcia, sovint hi actuen d'obstacles. Ja per començar, l'abast incommensurable del fet religiós a l'impregnar totes i cadascuna de les manifestacions de l'Egipte faraònic; una absoluta impregnació transversal i vertical que no és equiparable a cap altre vessant, almenys d'una manera tan intensa, extensa i expressament volguda. Per continuar, la dificultat de comprensió que l'ancestral religiositat egípcia començà a dur implícita al tombant de l'Era i a manifestar obertament durant les primeres quatre centúries, fruit de l'estranyesa que bona part de les seves deïtats suscitaven per l'aspecte i la fisonomia que mostraven. Això implicava que, per bé que algunes d'elles haguessin creuat les fronteres del país del Nil a través del procés d'aculturació grecoromana i cristiana, la religiositat egípcia acabés enclosa en una paradoxa, en un *sí però no*, ja que passà a percebre's en alguns sectors com a quelcom absurd, fins al punt de convertir-se en objecte de burla i xanxa. És sota aquest prisma d'escarni on s'insereix, al tombant del segle I a II, la poesia llatina de Juvenal; el to crític i ridiculitzant que abocà en llurs *Sàtires* envers