

AMENAZA, INVERSIÓN Y POLARIDAD: EL DESAFÍO DE TIFÓN A ZEUS

Threat, Inversion and Polarity: Typhoon's Challenge to Zeus

Julio López Saco

Universidade do Minho. Portugal - Universidad Francisco Marroquín. España
julosa.ucv@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5571-2967>

Fecha de recepción: 11/02/2025

Fecha de aceptación: 11/07/2025

Acceso anticipado: 10/10/2026

Resumen: En diversas fuentes griegas y latinas, la primigenia deidad monstruosa Tifón desafía a Zeus como máximo exponente del nuevo y racional orden jerárquico, social y patriarcal imperante. Su derrota es la de un sistema elemental previo, aunque no sea extirpado para siempre, sino que quede relegado, oculto, sometido. Tifón, un representante de la irracionalidad, del fuego devastador, del desorden, del ruido estruendoso y las fuerzas primigenias, es abatido y derrotado, pero pervive sometido bajo tierra. Como exponente de las ardientes fuerzas primigenias en la formación del cosmos, colabora, como otras criaturas, en la formación del universo, de manera que su influencia no es completamente opacada, perviviendo latente, con su desafiante potencial, lo cual alude a una sociedad divina y humana en la que una polaridad contrastante de carácter dinámico permanece presente.

Palabras clave: monstruo; desafío; irracionalidad; ruido; divinidad.

Abstract: In various Greek and Latin sources, the primordial monstrous deity Typhon challenges Zeus as the highest exponent of the new and rational hierarchical, social and patriarchal order. His defeat is the defeat of a previous elemental system, although it is not extirpated forever, but relegated, hidden, subdued. Typhon, a representative of irrationality, disorder, of the devastating fire, thunderous noise and primal forces, is brought down and defeated, but remains subdued underground. As an exponent of the the fiery primal forces in the formation of the cosmos, he collaborates, like other creatures, in the formation of the universe, so that his influence is not completely overshadowed, but

remains latent, with its defiant potential, alluding to a divine and human society in which a contrasting polarity of dynamic character remains present.

Keywords: monster; defiance; irrationality; noise; divinity.

Sumario: 1. Introducción; 2. La monstruosidad; 3. La criatura gigante; 4. Tifón en la épica; 5. Su presencia y acción en la lírica, la filosofía y la mitografía; 6. Conclusión; 7. Referencias bibliográficas; 7.1. Abreviaturas; 7.2. Referencias.

1. INTRODUCCIÓN

El terrible Tifón, monstruo hijo del primordial dios Tártaro y de Gea, es el último y más temible desafiante del ordenado poder establecido por Zeus y los Olímpicos. Representante del caos, la informidad, el ruido ensordecedor e inarmónico, así como de la desorganización, resulta una amenaza que, a pesar de ser derrotada, no desaparece y, por consiguiente, está latente, larvada, encerrada en el subsuelo, como representante de un mundo prístino, primigenio, elemental y de deidades femeninas que constituyen fuerzas de un presunto orden arcaico de tipo matriarcal,¹ que no puede ser completamente destruido, de un modo análogo a cómo el monstruo serpentiforme que amenaza al solar Re egipcio en su viaje nocturno, Apep-Apofis es, una y otra vez, destruido pero vuelve a la vida cada noche. En virtud de esa presencia nunca cercenada del todo, su latente pervivencia en las profundidades recuerda la necesaria y dinámica polaridad de los opuestos, como insistente recuerdo de la posible amenaza de regreso de las fuerzas caóticas.

Ser polimorfo que encarna la violencia, la irracionalidad, la dispersión, las fuerzas telúricas y la informidad caótica, encabeza un ataque contra el poder político del soberano de los dioses olímpicos; por lo tanto, esta suerte de contra-deidad entabla un combate contra la soberanía. Zeus, símbolo de la identidad, lo fulminará, produciéndose en ese instante una efímera vuelta al Caos primordial. De su muerte, emanarán las tempestades y sequías que, de vez en cuando asuelan el orden establecido, recordando así su presencia en este mundo organizado.

A todos estos aspectos responde el título de este artículo que intentará analizar en las siguientes páginas, partiendo de las distintas fuentes griegas, la relación entre estos divinos poderes que se suceden, permitiendo la entronización del nuevo dominio, el nuevo orden (refinado, ordenado, civilizado, jerarquizado y con una

¹ Sobre la teoría de un matriarcado arcaico, con sus deidades femeninas, no existe consenso entre los investigadores. Varios han sido los autores que, desde antiguo, la han defendido con argumentos más o menos sólidos, empezando por el precursor (Bachofen, 1987); y siguiendo por otros investigadores como Gimbutas (2014), Neumann (2009), Baring y Cashford (2005) o Graves (2014), por mencionar algunos ensayos que se pueden encontrar en español. Aquí se presenta como una opción plausible.

justicia no arcaica), del padre de los dioses del Olimpo. Una soberanía que, no obstante, sabe y reconoce que las fuerzas telúricas pueden activarse desencadenando pequeños episodios de caos.

2. LA MONSTRUOSIDAD

Se han delineado diversas características que se asocian directamente a los monstruos, como el hibridismo, la distorsión morfológica o la transgresión de los límites establecidos, sean estos físicos o de comportamiento. Se ha dicho que los monstruos mitológicos expresan simbólicamente las ansiedades de una sociedad. Tanto es así que para las culturas del antiguo Próximo Oriente y del ámbito del Mediterráneo, los monstruos encarnaban un conjunto de genéricos temores inconscientes, como podrían ser una plausible victoria de la naturaleza (salvaje) sobre la civilización humana invasora, la imposición de una poco comprendida naturaleza de lo femenino en contraste con lo masculino, la irracionalidad sobre la razón y el evidente potencial del caos para vencer, eventualmente, al orden (Bremmer, 1997, pp. 2-3; Atherton, 1998, pp. IX-X; Felton, 2021, pp. 103-131; Asma, 2009, pp. 1-15; Gilmore, 2003, p. 9; Cohen, 1996, pp. 3-4; Porada, 1987, p. 1). En todo el conjunto de arcaicos relatos se presentaban con asiduidad monstruos que solían ser vencidos por deidades y mortales, en virtud de que las fuerzas percibidas del orden, la razón, la civilización y hasta el patriarcado, prevalecían en el pensamiento antiguo².

En griego, *teras* se refiere a los presagios de las divinidades, pero también, en un sentido más específico, a la monstruosidad física, la deformidad; a aquellas criaturas físicas inhumanas, maravillosas e inusuales o anómalas. Por su parte, el término latino *monstrum* (monstruo), al que estamos más habituados, se relaciona con *monere*, un verbo que indica advertencia, y con *monstrare* mostrar. En tal sentido, desde la perspectiva romana, un *monstrum* denotaba originalmente cualquier tipo de manifestación de la voluntad de los dioses que fracturaba el orden natural, causando conmoción, asombro, si bien con posterioridad se convirtió en un término que advertía la presencia de una criatura físicamente anómala. Además del término griego *thērion* (bestia), también el vocablo *pelōron* (prodigio), así como el latino *portentum* pueden ser traducidos, asimismo, como monstruo. En muchas ocasiones guardianes protectores, pueden ser agentes perturbadores, aunque ello no significa que monstruosidad equivalga necesariamente a maldad (Lowe, 2015, pp. 8-10; Murgatroyd, 2007, p. 34; Emmrich, 2020, pp. 7-29; Felton, 2021, p. 118). Lo monstruoso puede considerarse la alteridad, representada por cuerpos físicamente

² En relación al ordenamiento social como equivalente al cósmico, Bermejo Barrera (1999, pp. 27-28).

anómalos y comportamientos no normativos; una alteridad rechazada, pero siempre presente y amenazante.

La monstruosidad se encuentra, en definitiva, en una singular genealogía, en las anomalías anatómicas, como la hibridación o los excesos físicos, y en el comportamiento transgresor y extremo de tales criaturas. Ser un monstruo implica una señal de advertencia, en ocasiones de disgusto divino, así como un presagio de cara al futuro. El monstruo se halla más allá de la cotidianidad, porque reside en lugares apartados, distantes, al margen del mundo conocido y porque ha vivido en un pasado remoto. Se marca con ellos una casi insalvable distancia espacio-temporal.

Tales criaturas resultan inquietantes por ser inesperadas y misteriosas, pero también rezuman una poderosa amenaza para los seres humanos debido a sus intentos de asentarse e imponer el orden en el agreste mundo natural. Como representantes de ese mundo natural, generalmente desprovisto de seres humanos, los seres monstruosos de los mitos habitan en lugares ubicados al margen de las regiones urbanas habitadas y civilizadas, particularmente en cuevas, acantilados o montañas, en lugares liminales no conocidos o habitados por personas, que bordean, amenazantes, los asentamientos humanos (Van Duzer, 2012, pp. 390-393).

Hasta la consolidación de un cosmos ordenado y dividido sobre el que Zeus gobierna, los monstruos desempeñan un destacado rol en la progresión del universo hacia su forma final. Conforme el universo se aleja de sus primeros estadios, caracterizados por la falta de orden, las criaturas que manifiestan físicamente el desorden van a ser paulatinamente eliminadas, bien quitándoles la vida o encarcelándolas. Muchos de tales seres, como ocurre en la Teogonía, configuran un árbol genealógico (West, 1966, pp. 34; 243-244; 1997, pp. 108-109; Clay, 2003, pp. 152-154; acerca del conflicto entre héroes y monstruos, Mitchell, 2021 y López-Ruiz, 2010). Algunos son descendientes de Forcis y Ceto, pareja de figuras divinas asociadas con el mar, y otros son hijos de Gea y Urano, mientras que Tifón lo es de Gea y Tártaro. Si bien los monstruos siguen emparentados con los dioses, se separan de los olímpicos en virtud de su pertenencia a una sección diferente dentro del árbol familiar. Es una distancia genealógica que corresponde con aquella física y social. Por consiguiente, aunque los seres monstruosos están vinculados con los olímpicos, del mismo modo se les mantiene a una cierta distancia, lo que indica que no se encuentran a la altura de la naturaleza idealizada de las deidades que gobiernan. Los hay híbridos, aquellos que son una anormal versión de una simple criatura, los que poseen formas de animales como perros, leones o serpientes, o los que se muestran con multitud de cabezas³.

³ Sobre las peculiaridades del hibridismo, véase Izquierdo y Le Meaux (2003, pp. 31-32). El híbrido, como bestia divina, se sitúa en la alteridad espacial de lo agreste, así como en la alteridad temporal del pasado remoto.

Estas entidades deben ser aniquiladas por héroes, pues son sus principales adversarios⁴. Al matar o encerrar a esos monstruos, los héroes eliminan criaturas que no encajan en el nuevo orden, siendo partícipes de la transformación del universo en su estructura última, bajo el gobierno de Zeus. La inherente violencia de este proceso refuerza la idea de que estos cuerpos anormales se oponen a la naturaleza del universo bajo el dominio de Zeus. Los seres monstruosos deben desaparecer, aunque participen en la explicación de cómo el mundo llegó a ser como es en la actualidad. Sin duda, ayudan a delimitar la progresión de un universo que transita entre un espacio vacío o una masa informe hasta el orden actual. Y también colaboran en la propia definición de tal ordenamiento. Su existencia acontece en una época en la que todavía no se habían establecido los límites que definen el nuevo orden impuesto (Felton, 2016, pp. 108-111; Mitchell, 2024, p. 14 y 23). Y es que «los conceptos de cosmos y caos, más que elementos contradictorios, parecen encontrarse en una mutua relación dialéctica» (Bermejo Barrera, 1999, p. 30).

Los monstruos, por lo tanto, se consideran figuras del desorden cuyas peculiaridades corpóreas, comportamientos revoltosos y extrema alteridad amenazan las estructuras físicas del universo, así como las distinciones conceptuales que sustentan los intentos humanos de conferir sentido al mundo. Las cualidades desordenadas del monstruo resuenan en diversas figuras de diferentes mitologías.

Algunas de ellas son antecedentes, o bien paralelos, del Tifón (Τυφών), *Typhôeus* (Τυφωεύς) o incluso *Typhôs* (Τυφώς), heleno en la tradición griega y romana. Se puede ubicar al prototipo de este monstruo en el contexto del Mediterráneo oriental, en virtud de una serie de relatos próximo-orientales de batallas entre el soberano de los dioses y un retador revoltoso y reivindicativo. Algunos de tales antagonistas exhiben atributos serpentiformes, como es el caso del sumerio Azag. Se han comparado las descripciones griegas de la pugna de Zeus con Tifón con aquellas historias de batallas entre deidades de la tormenta y sus serpentiformes adversarios en otras tradiciones indoeuropeas (West, 1997, pp. 300-305; West, 2007, pp. 256, 259-260), como en la tradición védica India, donde Indra derrota a Vṛtra, en forma de una enorme serpiente, o en la mitología nórdica, en la que Thor somete a la serpiente Miðgarð.

3. LA CRIATURA GIGANTE

Ha sido muy debatido el mito referido a Tifón, no tanto desde la perspectiva de su significación en el pensamiento de la antigua Grecia, como desde su probable génesis. De una parte, se defiende su origen indoeuropeo, mientras que, por

⁴ Perseo acaba con Medusa, Belerofonte con la Quimera o Heracles con la Hidra de Lerna. Cf. Hes., *Teog.*, 280-281; 324; 331-332. Véase también Izquierdo y Le Meaux (2003, p. 25).

el otro, se atribuye su introducción en la mitología griega a través de una serie de influencias orientales, fenicias, principalmente, desde el siglo VII a. e. c. El mito de esta deidad primigenia que conocemos como Tifón parece poseer ciertos paralelos con el mito hitita de Illuyyanka (Vian, 1960, pp. 25-27; Bermejo Barrera, 1999, p. 34; West, 2007, p. 36; Bachvarova, 2016, pp. 249-266; Walcot, 1966, pp. 10-17)⁵. Si bien este hecho no supondría que el mito hubiera llegado directamente desde los hititas hasta los micénicos, sí podría entenderse la existencia de una ascendencia indoeuropea común, en tanto que en la mitología indoeuropea persisten monstruos semejantes a Tifón, como Tricéfalo. Habría sido, inicialmente, un mito independiente, para luego ser incluido en conjuntos míticos de mayor amplitud.

Aunque es el hijo menor de los descendientes de Gea y Tártaro, ciertas versiones vinculan a Tifón con Hera y Crono⁶. Gea, muy disgustada por la derrota de los Gigantes, calumnió a Zeus ante su hermana y esposa Hera, y ésta fue a pedir a Crono un medio de vengarse. Crono le entregó un par de huevos impregnados de su propio semen. Una vez enterrados, como si de semillas se tratasen, darían nacimiento a un genio capaz de destronar a Zeus; genio que no sería otro más que fue Tifón. Según la tradición legendaria recogida en el Himno Homérico a Apolo, Tifón era hijo de Hera, engendrado sin elemento masculino, como ya había ocurrido con Hefesto⁷.

Sea cual sea su origen, lo cierto es que era un ser intermedio entre un humano y una fiera, pues de cintura para abajo tenía un aspecto serpentiforme. Además, era alado e infundía un miedo atroz. En el momento en que las deidades vieron que atacaba el cielo, huyeron hasta llegar a Egipto, ocultándose en el desierto y adoptaron formas animales⁸. Solamente Atenea y Zeus le hicieron frente (Ant. Lib., *Met.*, XXVIII, 16). Zeus, en una dura pugna en el monte Casio, en Siria, en los confines de Egipto y en la Arabia Pétreá, logró herirlo. Pero Tifón era un aguerrido oponente. Logró cortar los tendones de Zeus, llevándolo hasta Cilicia, donde lo encerró en una caverna. Ocultos los tendones y músculos de Zeus en una piel de oso, ordenó su custodia al dragón hembra Delfine.

⁵ Al margen de otras criaturas de la mitología griega (los atenienses Cécropé y Erictonio), en la mitología china Fúxī (伏羲), ser mitológico primordial, inventor de cultura, y Nǚwā (女媧), deidad creadora y líder tribal, presentan esta misma forma híbrida zoomorfa, con la parte inferior de sus cuerpos como sierpes. Cf. Birrell (2005, pp. 8-9). En el folclore griego la similitud formal de Tifón con un espectro como Lamia es, asimismo, notable (Dión Crisóstomo, *Or.* V, 12).

⁶ Particularmente el *Him. Hom. Apo.*, 305-350.

⁷ En relación a la concepción, maternidad o paternidad, por separado, sin presencia de los dos elementos (masculino y femenino), puede verse el reciente trabajo de Rebores Morillo (2023, pp. 50-51).

⁸ Pez, ibis, ciervo, milano, buey, macho cabrío, y otros más (Papathomopoulos, 1968, pp. 131-132).

Medio sierpe y medio mujer, Delfine es el nombre de dos dragones, uno de los cuales fue el encargado por Tifón para que vigilase los nervios y músculos de Zeus, que había guardado en una cueva en la región de Cilicia (Apol. *Bibl.*, I, 6, 3-4; cf. Grimal, 1989, p. 131; Ogden, 2013, p. 215; Ogden, 2021, pp. 374-382; Rodríguez Pérez, 2008, pp. 23-69; Molina Marín, 2021, p. 75). El otro era el que guardaba, en Delfos, la fuente en cuya proximidad se hallaba el antiguo oráculo del que Apolo tomaría posesión. No debe ser confundido con la serpiente Pitón.

Sin embargo, Hermes o Cadmo (según las versiones)⁹, robaron los tendones y volvieron a colocarlos en el cuerpo del padre de los dioses olímpicos, de forma que recuperó su perdida fuerza y poderío¹⁰.

Comenzó una muy ardua batalla, en la que Zeus fulminaba con rayos a Tifón, quien se vio obligado a huir (Hig. *Fab.*, 152; Pínd. fragm. 93 en Estr. *Geog.*, XIII, 4,6; Hes., *Teog.*, 868-870; Man., *Astr.*, II, 874-882; Epim., fragm. 45; asimismo, Ogden, 2013, p. 218). Zeus salió en su persecución, llegando hasta Tracia. Tifón, ahora en retirada, continuó su huida y mientras atravesaba el mar de Sicilia, Zeus le lanzó el monte Etna y lo aplastó, terminando así con el desafío más importante al que el padre de los dioses tuvo que enfrentarse para consolidar el nuevo orden social y político establecido.

4. TIFÓN EN LA ÉPICA

Las primeras representaciones griegas de Tifón aparecen ya en textos del periodo arcaico, entre los siglos VIII y VI a. e. c. La *Teogonía* de Hesíodo detalla las generaciones de las divinidades y explica cómo surgió el orden del universo. La derrota que Tifón sufre a manos de Zeus representa el último desafío al dominio político del soberano señor del Olimpo (Ballabriga, 1990, pp. 6-15; Blaise, 1992, pp. 353-354; 370)¹¹. La fulminación de esta criatura en el monte beocio de nombre Tifonio supone, cósmicamente hablando, un retorno temporal y efímero al caos (Hes., *Teog.* 841-856).

Como en otros relatos no griegos, el monstruo hesiódico, cuyo conflicto con Zeus perturba el cosmos, posee características serpentiformes. El tratamiento que Hesíodo le da a Tifón incluye motivos propios de los relatos griegos posteriores sobre el monstruo, como la reproducción irregular o un físico muy desordenado.

⁹ Concretamente Nonno (*Dion.*, II, 165-630), y Apol., *Bibl.*, I, 6, 3.

¹⁰ Cf. acerca de las leyendas relativas a Tifón, Hes., *Teog.*, 820-825.; Pínd., *Pit.*, I, 15-18; Esq., *Prom.*, 351-355; Ant. Lib., *Met.*, 28; Ov., *Met.*, V, 321-324; Hig., *Fab.*, 152; y Apol., *Bibl.*, I, 6, 3. Véanse Grimal (1989, p. 516); Vernant (1974, pp. 101-116).

¹¹ Sobre el monstruo como una creación del Estado, véase Molina Marín (2021, pp. 15 y 19).

Los monstruos de la *Teogonía* revelan sus cualidades desordenadas en parte por mediación de su desordenada fecundidad, incluyendo a Tifón. Se relata cómo se mezcló con Equidna engendrando a Orto, el sabueso de dos cabezas del tricéfalo Gerión, a Cerbero, el célebre perro del Hades y a la serpiente Hidra (Hes. *Teog.*, 269-337; West, 1966, pp. 251-253; Clay, 2003, pp. 12-34; 148-162). El propio Tifón, de hecho, es producto de la reproducción sexual a partir de la unión de sus padres, Gea y Tártaro.

En el texto de Hesíodo es un monstruo de cien cabezas, aunque las representaciones visuales también asocian el cuerpo de Tifón con serpientes, pero a diferencia de la descripción de Hesíodo, algunas de tales representaciones muestran una figura con la mitad inferior de ofidio y una cabeza de aspecto humano (Hes. *Teog.* 824-828; Touchefeu-Meyner, 1997, p. 148). Otras representaciones artísticas también se apartan de la *Teogonía* en la medida en que le otorgan alas, tal vez como un indicativo de su divinidad. Por otra parte, emite una mezcla desorganizada de ruidos horribles. Sus confusas vocalizaciones parecen mezclar lo maduro y lo inmaduro. Así, sus cacofónicas interpretaciones contrastan con la música que el poema asocia con Zeus, concretamente, el ordenado canto de las Musas (Hes. *Teog.* 828-836; Brockliss, 2017-2018, pp. 131-133; Goslin, 2010, p. 12).

Aunque Tifón es una divinidad masculina, su asociación con Gea pudiera sugerir un último intento de esa divinidad de promover unas fuerzas femeninas del orden matriarcal en el cosmos, de modo preferente al patriarcado de Zeus. En tal sentido, el poema indicaría así un camino alternativo, plausiblemente matriarcal, que el universo podría haber tomado si Zeus hubiera perdido el combate. En tal orden de cosas, no deja de ser relevante, por tanto, el hecho de que el nacimiento de Tifón sea la consecuencia de una rebelde acción femenina, bien de Gea, deidad primordial, o también de Hera, esposa legítima de Zeus (Bermejo Barrera, 1999, p. 37). Una oposición al orden y una reivindicación del poder maternal que pueden propiciar un temporal retorno al caos frente a las prerrogativas socio-políticas de Zeus.

El relato de la batalla subraya con claridad la distinción entre el desorden (Tifón), y el orden (Zeus). Zeus derrota a Tifón con el trueno y el relámpago; esto es, con fuego, pero un fuego controlado. Suprime a su monstruoso y ruidoso adversario de feroces ojos con armas ruidosas y ardientes que fueron producidas, curiosamente, por el físicamente monstruoso Cíclope. Zeus pone fin al desafío de Tifón al orden cósmico y a su soberanía a costa de perturbar, aunque de manera temporal, la paz en todos los reinos principales del cosmos, pues prende fuego a la tierra, el mar y el cielo, y el ruido de la contienda causa consternación incluso en el mundo inferior (Hes. *Teog.*, 835-837; Blaise, 1992, p. 355; West, 1966, p. 390).

La naturaleza desordenada de Tifón resulta patente en su amenaza duradera para las comunidades humanas después de la lucha. Después de derrotar al monstruo, Zeus lo confina en el Tártaro, una prisión divina. Sin embargo, sigue causando

estrágos en la navegación y la agricultura de los seres humanos, en tanto que mientras otros dioses son fuente de vientos útiles, Tifón es el origen de vientos destructivos que ponen en riesgo a los marineros con tormentas en el mar y arrasan los campos con nubes de polvo.

Otra fuente para Tifón es la *Ilíada*, si bien con referencias indirectas. No obstante, los elementos específicos que caracterizan al hijo de Gea siguen siendo patentes. Mientras que el Tifón hesiódico engendra el desorden terrenal, el poema homérico lo incorpora en un símil que sugiere el desorden de una comunidad humana (Hes. *Teog.*, II, 780 y ss). Se compara el ruido generado por los soldados aqueos reunidos en torno de Troya con el estruendo desatado por el rayo de Zeus (*Il.*, II, 775-785). En el símil de Tifón, Zeus azota a su enemigo en varias ocasiones, un continuo castigo que sugiere que esta arcaica deidad conservaba todavía el potencial de sembrar la confusión. Si es este el caso, la ira de Zeus es comprensible, si bien a diferencia de su equivalente hesiódico, al que Zeus derrota de forma decisiva, el Tifón iliádico invita al castigo de manera repetitiva, claro indicador de su persistente amenaza.

El *Himno Homérico a Apolo*, por su parte, cuenta una historia en la que intervienen Tifón y su monstruosa madre adoptiva, una serpiente gigante, la habitante original de Delfos. Aunque en el himno no se nombra se la conoce como *Delfina*. En este himno se asocia a Tifón con modos inusuales de reproducción, un cuerpo desordenado y la innegable capacidad de causar estrágos (*Himn. Hom. Apo.* 305-352; Ogden, 2013, pp. 41-45)¹². En tal sentido, se afirma que es un ser diferente de las deidades, pero también de los mortales (*Himn. Hom. Apo.* 351).

Tifón surge, en esta oportunidad, de una cadena de nacimientos insólitos producidos antagónicamente, en una contienda entre Hera y Zeus (*Himn. Hom. Apo.* 305-355). Hera, indignada porque Zeus engendró a Atenea sin su participación, da a luz por su cuenta a Hefesto. Sin embargo, decide crear un segundo vástago golpeando la tierra. Este acto de generación es completamente irregular porque representa la unión de dos divinidades femeninas, Hera y Gea; y se logra por medio del contacto físico entre ambas, no a través de la relación sexual. La Tierra queda embarazada a raíz de tal encuentro y da a luz al monstruo Tifón. En por este caso por el que pertenece a una categoría intermedia de seres, pues no es ni como las divinidades ni como los humanos.

Aquí interviene Apolo, que no se encara ni vence a Tifón, sino a su monstruosa madre adoptiva, suprimiendo, por lo tanto, a un ser femenino rebelde, lo que supone el apoyo al régimen instaurado por Zeus. De un modo análogo al relato hesiódico, el *Himno Homérico a Apolo* representa, por consiguiente, la victoria de las fuerzas patriarcales asociadas a Zeus (Clay, 2006, pp. 16-95). En el Himno, Tifón

¹² Sobre los nacimientos monstruosos por la influencia del material proporcionado por la madre, sin ser atemperado por el padre, Arist., *Gen. Anim.*, IV, 767a-769b; Garland (1995, pp. 19-22).

queda con vida, pero pacificado, si bien se sugiere su futura capacidad latente para causar estragos. Esto, tal vez se deba a un factor nada irrelevante, y es que a diferencia de la primitiva deidad hesiódica, ahora el último gran retador a Zeus parece surgir en un momento en que Zeus ya ha establecido el control y el orden sobre el universo. Resulta interesante comprobar como Hera, de alguna forma, espera que su hijo destaque entre los dioses inmortales, sin ser un inferior a Zeus en poder (*Him. Hom. Apo*, 338-340; 355). Siendo un descendiente exclusivo de hembras, Tifón posee la capacidad, como la sierpe, de alterar, aunque no de suplantarlo, el orden patriarcal garantizado por Zeus.

5. SU PRESENCIA Y ACCIÓN EN LA LÍRICA, LA FILOSOFÍA Y LA MITOGRAFÍA

En la primera *Pítica* de Píndaro (I, 14, 17-29), compuesta en honor de Hierón de Siracusa, para celebrar su victoria en una carrera de cuadrigas en 470 a. e. c., el estruendo producido por Tifón (ahora Tifos), contrasta con las armonías ofrecidas por las Musas. Pero mientras que la *Teogonía* asocia las actuaciones de las Musas con el régimen de Zeus, aquí su canto infunde temor a los enemigos de Zeus, incluido el Tifón de cien cabezas (pues la música, asociada con el agua, contrarresta el fuego, el de Zeus y el de Tifón).

La oda establece un paralelismo entre la realeza del mencionado tirano de Siracusa y la de Zeus, de forma que se podría comparar la victoria de Zeus sobre Tifón con la de Hierón sobre sus propios enemigos (Meister, 2019, p. 369; Silván Rodríguez, 2002, pp. 152-153). No obstante, se puede apreciar un retrato algo más matizado de la supremacía de Zeus. Ahora, el dios primigenio ya no desafía a Zeus; mientras la música de la lira adormece a sus compañeros olímpicos, Zeus parece inmune a sus efectos soporíferos (Passmore, 2018, pp. 735-737). No obstante, la lira, propiedad de Apolo y las Musas, adormece al águila de Zeus, apagando su ardiente rayo.

Hay también ahora otro relevante matiz, puesto que, en Píndaro, el derrotado Tifón es la fuente del humo y de las llamas del Etna en Sicilia, bajo el cual se encuentra prisionero (de hecho, Tifos puede significar humo). Tales actuaciones volcánicas no suponen, en cualquier caso, una mayor amenaza para Zeus que los destructivos vientos de la *Teogonía*, un problema serio únicamente para los mortales.

La presencia del arcaico y primigenio dios en el poema de Píndaro va acompañada de ligeras sugerencias de ciertas limitaciones a la supremacía de Zeus, de un modo parecido a lo que ocurre en un relato de Epiménides (Langlois, 1851, *FGrH* 457 F8), que cuenta cómo Tifón aprovecha el sueño de Zeus para organizar una suerte de asalto al Olimpo.

En el *Fedro* (230a) de Platón, diálogo sobre las formas del deseo y la locura, escrito en torno a 370 a. e. c., Tifón reaparece como una criatura humeante y

ardiente. Aunque Sócrates en el diálogo expresa desinterés por explicar las historias de monstruos, menciona a Tifón como la encarnación del desorden monstruoso con la intención de plantear un interrogante acerca de su propia naturaleza.

En el diálogo, Sócrates rechaza dar explicaciones racionalizadoras a los relatos sobre monstruos, ofreciendo únicamente una alegoría propia. En consecuencia, en los poemas homéricos Tifón era una imagen del desorden en una comunidad de seres humanos, en tanto que aquí la figura de Tifón ilustra el desorden, pero en el seno de un alma humana individual. Su relación en el *Fedro* con el humo y el fuego, se halla en consonancia con el monstruo hesiódico, al que no solamente se asocia con el fuego, sino que también posee la arrogancia de desafiar el gobierno del universo por Zeus.

Aunque no hay referencias explícitas al físico desorganizado y a los extraños comportamientos tradicionalmente asociados a Tifón, el lenguaje socrático los insinúa. Incluso sus palabras ofrecen una explicación para el nombre de Tifón, que coincide con los comunes vínculos del monstruo; específicamente con el término *epitethymmenon*, crea un vínculo etimológico, muy probablemente correcto (Beekes, 2010, p. 87; cf. Chantraine, 1968-1980, p. 189), entre Tifón y un verbo asociado con las llamas del fuego y el humo (*epityphomai*). Tales significados están en consonancia con el Tifón hesiódico, quien está asociado con el fuego, y con la arrogancia, cualidad que le lleva a desafiar el gobierno de Zeus sobre el mundo.

Se sugiere que este plan arrogante de Tifón para conquistar el orden universal es el de un ser de apetitos ilimitados (Griswold, 1986, pp. 40-42). Debe entenderse, en tal sentido, que cuando Sócrates procede a discutir el deseo y el alma, apoyará la razón y la moderación, aspectos nada propios de Tifón. Fedro recita un discurso en el que alaba el autocontrol del no amante frente al deseo del amante, y Sócrates responde criticando al amante como un ser entregado al placer, si bien después defiende al amor recomendando la locura divinamente inspirada del amante frente al autocontrol (*sōphrosynē*), que tiene origen humano (Plat., *Fedro*, 244d). Así pues, en la naturaleza humana pueden, y deben, pervivir ambos comportamientos, claramente opuestos. Un contraste entre cualidades que corrobora la influencia de los dioses en los mortales. Naturalmente, la locura del amante es acorde con el ambicioso y ardiente Tifón.

En las fuentes griegas del período romano, las alusiones a Tifón se centran en las dicotomías de la razón y la sinrazón del desorden, de la armonía y la desarmonía. Plutarco, por ejemplo (*De Is. et Osi.* 367d, 371b), emplea el nombre de Tifón en lugar del de la deidad egipcia Set. Tal tratamiento de una deidad extranjera es coherente con la costumbre del sincretismo bajo el Imperio romano, pero también lo es con la práctica establecida de utilizar elementos de la cultura griega como medio de interpretar religiones extranjeras (Griffiths, 1970, p. 26; Richter, 2001, pp. 199-202).

En su tratado, en el que desarrolla paralelismos entre figuras y motivos de fuentes egipcias y elementos de la mitología griega, Plutarco señala que la naturaleza

desordenada de Tifón supone una amenaza constante para sus compañeros dioses, ya que representa las fuerzas negativas esenciales, siempre en conflicto con las positivas de Osiris e Isis¹³. Plutarco incorpora de este modo a Tifón a una concepción dualista de las fuerzas cósmicas.

Plutarco asocia el nombre del monstruo con el verbo *typhoō*, empleado en sentido metafórico para denotar confusión mental. Desde esta perspectiva, Tifón es un demente por culpa de la ignorancia y del engaño, siendo el responsable del elemento emocional, impulsivo e irracional del alma del universo (*De Is. et Os.* 351s; 369a; 371b; Brenk, 1999, pp. 231-233; Brockliss, 2024, pp. 63-64; Petrucci, 2016, pp. 336-340). Las ya referidas cualidades ardientes de Tifón se manifiestan en el calor y las sequías que provoca, aunque es el responsable directo de todas las fuerzas destructivas del ámbito natural, incluyendo los nocivos vientos producidos por la criatura hesiódica.

En este caso específico, mientras Isis se asocia con la sabiduría y Osiris con las aguas que otorgan vida, Tifón fomenta la confusión, el fuego y la destrucción. Es el responsable del elemento emocional, titánico, impulsivo e irracional del alma cósmica. Se asocia con la separación y la ruptura, en tanto que Isis y Osiris, con la reintegración y la combinación, con lo que deshacen el daño causado por el monstruo.

En vengativa réplica por la agresión a Osiris, los enemigos de Tifón lo mutilan, de tal manera que Horus le priva de fuerza, de energía (*De Is. et Os.* 373c-373d). La mutilación será respondida por la recombinación, en el sentido de que la razón armoniza los elementos discordantes, ordenándolos, sin anular de modo definitivo el poder de destrucción.

En cualquier caso, hay que recordar, por consiguiente, que fuerzas rebeldes o desorganizadas de Tifón nunca son desterradas por completo del universo. Su poder destructivo se matiza, pero no se aniquila. A través de la propia paternidad de Tifón, Plutarco enfatiza el eterno desafío de este dios primigenio a las divinidades más constructivas. Ello implica que el último oponente de Zeus en la *Teogonía* se convierte en una fuerza destructiva que está presente en el nacimiento del universo.

En la *Biblioteca* de Apolodoro (I, 6, 3-4), al igual que acontecía en la *Teogonía*, Tifón es producto de Gea y el Tártaro, pero su físico desordenado se hace eco de retratos del monstruo procedentes de múltiples fuentes. Sus cien cabezas de serpiente recuerdan las versiones hesiódica y pindárica, si bien su torso humano, alas y su parte inferior serpentiforme se asemejan a las representaciones del arte visual (Touchefeu-Meyner, 1997, pp. 148-149; en un *alabastron*, Arvanitaki, 2012, p. 173). En esta obra Tifón desafía a Zeus con más ambición que en la *Teogonía*. Su asalto causa tal alarma entre las deidades inmortales que deciden escapar hacia Egipto, en

¹³ Ya en *Il.* II, 775-785 se insinuaba que el monstruo podría desestabilizar repetidamente el universo. Véase Petrucci (2016, pp. 336-337).

donde se ocultan en forma de animales¹⁴. Del mismo modo que su equivalente hesiódico, el Zeus de la *Biblioteca* azota a Tifón con rayos y truenos, aunque también ataca a su oponente cuerpo a cuerpo con una hoz, haciéndose así más vulnerable a la monstruosa forma de Tifón. Este consigue incapacitar a Zeus y se apodera de la hoz, con la que despoja al dios de sus tendones, fuente de su fuerza, infligiéndole así a Zeus el mismo castigo que recibe a manos de Hermes en el comentado tratado de Plutarco (Fontenrose, 1980, pp. 75-77; Ogden, 2013, p. 216).

La *Teogonía* describe la victoria de un Zeus antropoformizado sobre un oponente desordenado, en apariencia y en comportamiento. La versión de la *Biblioteca* incluye más personajes físicamente monstruosos en cada uno de los dos bandos, con la peculiaridad, una vez más, de que el hijo de Gea se alía con divinidades femeninas mientras que Zeus lo hace con masculinas. Después de recuperar sus tendones, el Crónida vuelve a atacar a Tifón con rayos y, como ocurría en la *Pítica* de Píndaro, lo atrapa y recluye bajo el Etna¹⁵.

Como ocurre en Píndaro, en el poeta trágico Esquilo (*Prom.*, 351-372), Tifón es también un hijo de la Tierra dotado de cien cabezas, que vive en las grutas de Cilicia, y termina siendo sepultado y dominado por el enorme peso del monte Etna¹⁶.

El poema épico de Nonno, la *Dionysiaca* (obra tardía, del siglo V), que describe las campañas militares del dios Dioniso en India, es el último texto griego antiguo que describe a Tifón.

Al igual que ocurría con el monstruo hesiódico, el Tifón de Nonno destaca por la caótica mezcla de ensordecedores ruidos que genera (*Dion. Or.*, I.155-157; II, 250). En Nonno, posee cabezas de toros, leones y serpientes, y emite sonidos característicos de estos animales (*Dion. Or.*, II, 380; III, 610-615; West, 1966, p. 389). No obstante, Hesíodo no describe a Tifón con partes corporales que se correspondan con los sonidos que produce. La batalla de Zeus con el Tifón hesiódico llenaba el cosmos de ruido, mientras que la criatura de Nonno supone una amenaza para la música asociada al tejido del universo. El asalto de Tifón a los olímpicos es un mecanismo que disuelve los lazos que unen a los cuatro elementos (*Dion. Or.*, II., 215-217), así como desestabiliza los vínculos de la armonía cósmica.

Tifón roba las armas y los tendones de Zeus. Para recuperar ambos objetos, Zeus urde un plan con el mortal Cadmo, a quien promete la mano de Harmonía (*Dion. Or.*, I, 395-397). Cadmo intenta alejar a la criatura monstruosa de las armas de Zeus con una melodía de su flauta (Shorrock, 2001, pp. 122-123; Hardie, 2005, pp.

¹⁴ Vid *supra*. Ibis, macho cabrío, cuervo, gata, vaca, musaraña, ciervo, buey o pez (*Ov., Met.* V, 321-332; *Ant. Lib., Met.* XXVIII, 2-3; 16-18; citado asimismo en *Hig., Fab.*, 169; *Porf., De Abs.*, 111, 15).

¹⁵ Encélado, el rey de los Gigantes, cuyo nombre significa estruendo, alboroto o clamor, también yace encerrado aquí (*Virg. En.* III, 577-582; *Sid. Apol., Carm.* VI, .27-29).

¹⁶ Asimismo, en *Ovid., Met.* V, 346-357.

117-119). Tifón abandona la cueva donde guarda las armas de Zeus siguiendo la música de Cadmo. Este le engaña diciéndole que le de los tendones para fabricar una lira con la que celebrar su victoria. Cadmo toca otra melodía con su flauta y Tifón se embriaga de armonía (*Dion., Or. I*, 520-535).

Las vocalizaciones de Tifón tienen algo en común, desde luego, con su carácter de agente del desorden, si bien parece haber una conexión con Proteo, que también imitaba las formas de múltiples animales, hecho que destaca en Nonno la idea de la multiplicidad y de la variedad (*Dion. Or.*, I, 12-34; Maciver, 2016, pp. 531-538; Hardie, 2005, pp. 120-123); Shorrock, 2001, pp. 18-23). El poema no implica, por consiguiente, una directa disyunción entre el ruido (de Tifón) y la armonía poética (de Cadmo), sino que podría alinearse con una estética de carácter polifacético e ingobernable, dando así a entender la pervivencia de ambos tipos de sonidos. En última instancia, por lo tanto, no tiene necesariamente que verse esta batalla en Nonno como una directa oposición entre sonidos.

Finalmente, Opiano de Cilicia (*Halie.*, 111, 1-30), narra esta misma versión, si bien añadiendo algunas pequeñas variaciones. La pugna entre Zeus y el monstruoso Tifón fue mediada por la intervención de Hermes que engaña al monstruo prometiéndole un banquete de pescado. Bajo tal succulento pretexto, le conduce hasta las proximidades de un precipicio en la orilla del mar, en donde Zeus lo fulmina cayendo muerto. Como en el caso de Nonno y Apolodoro, el engaño se lleva a cabo por mediación de *metis*, una fundamental cualidad que desempeñó un relevante papel en los mitos del combate por la soberanía (Detienne y Vernant, 1974, pp. 111-119).

6. CONCLUSIÓN

En las diferentes fuentes se caracteriza al monstruoso Tifón como el más grande y decidido opositor de la estructura y el sentido, bien en la forma del orden divino que sustenta el cosmos, o bien en el tipo de armonías establecidos en los poemas y tratados filosóficos. Tifón amenaza con instaurar un régimen caótico en lugar de la ordenada reglamentación de Zeus. También parece factible que se pueda asociar el caos del primigenio dios con inquietas y arcaicas fuerzas femeninas de un posible, aunque debatible, orden matriarcal (Gea, Hera o la Pitia délfica), que se oponen a Zeus y a sus compañeros masculinos (Apolo, Hermes), pero que han de acatar, sometidas, pero no definitivamente derrotadas, el nuevo orden.

En los poemas homéricos, Hesíodo y Píndaro, Tifón representa un estridente paisaje sonoro, ajeno y perturbador en relación al tipo de armonía musical asociada a la poesía en el mundo antiguo. Asimismo, en las obras de Platón y Plutarco, simboliza el opuesto de la razón, la irracionalidad.

Zeus es, ciertamente, superior a Tifón por ser más astuto, justo y fuerte, de forma que el orden social y cósmico que encabeza es asimismo superior al caos

encarnado por Tifón. Pero a pesar de su derrota, Tifón y las deidades procedentes de las primeras fases cosmogónicas no pierden su poder por completo. Se conjura el peligro caótico, pero no desaparece, siguiendo latente en la forma de los fenómenos telúricos y atmosféricos. El equilibrio de la esfera física es inestable, como el del orden social, que es fruto de poderes contrapuestos. Así pues, ni el universo ni el orden político es estático, sino inestable; una inestabilidad que aportan criaturas como Tifón.

La derrota de Tifón no es entonces, en ningún caso, definitiva. En Hesíodo y en Píndaro, seguirá perturbando a los mortales por mediación del fuego salvaje o el viento indomable; además, en la poesía homérica y en Plutarco, seguirá conservando la posibilidad de desafiar a sus antagonistas divinos, aunque caiga vencido. Desde una perspectiva filosófica, se sostiene el necesario rol de las pasiones al lado de la razón, de tal manera que las fuerzas de Tifón, como sus contrarias, persisten. Mientras que las actuaciones cacofónicas del antiguo dios no consiguen acallar el canto poético, el Zeus hesiódico crea un estruendo monstruoso en respuesta a Tifón adoptando de este modo el lenguaje salvaje de su adversario. Son los contrastes polarizantes presentes en la multiplicidad.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

7.1. Abreviaturas

Ant. Lib., *Met.* = Calderón Dorda, E. (ed.) (2016). *Antonino Liberal*, Metamorfosis y *Heráclito*, Alegorías Homéricas. Madrid: Gredos.

Apol. *Bibl.* = Apolodoro (1985). *Biblioteca* (M. Rodríguez de Sepúlveda, Trad.). Madrid: Gredos.

Arist., *Gen. Anim.* = Aristóteles (2008). *Reproducción de los animales* (E. Sánchez, Trad.). Madrid: Gredos.

De Is. et Osí. = Plutarco (2006). *Isis y Osiris* (M. Meunier, Trad.). Barcelona: Obelisco.

Dión Crisóstomo, *Or.* = Dión Crisóstomo (2019). *Dionis Chrysostomi Orationes*, Vol. 1. Londres: Forgotten Books.

Epim., fragm. = Langlois, V. (1851). *Fragmenta historicorum graecorum*. Vol IV. París: Editore Ambrosio Firmin Didot.

Esq., *Prom.* = Esquilo (1993). *Tragedias* (B. Perea Morales, Trad.). Madrid: Gredos.

Estr. *Geog.* = Estrabón (2003). *Geografía*. Libros XI-XIV (Trad. M.^a P. de la Hoz García-bellido). Madrid: Gredos.

Halie. = Opiano (1990). *De la caza. De la pesca*. Anónimo. *Lapidario órfico* (C. Calvo Delcán, Trad.). Madrid: Gredos.

Hes., *Teog.* = Hesíodo (2021). *Obras y Fragmentos* (A. Pérez Jiménez, A. Martínez Díez, Trads.). Madrid: Gredos.

Hig., *Fab.* = Higino (2009). *Fábulas* (J. del Hoyo, J. M. García Ruiz, Trad.), Madrid: Gredos.

Him. Hom. Apo. = Homero (1978). *Himnos homéricos. La Batracomiomaquia* (A. Bernabé Pajares, Trad.). Madrid: Gredos.

Il. = Homero (2019). *Ilíada* (E. Crespo Güemes, Trad.). Madrid: Gredos.

Man., Astr. = Manilio (1996). *Astrología* (F. Calero, J. M.^a Eds.). Madrid: Gredos.

Ov., Met. = Ovidio (1995). *Metamorfosis* (C. Álvarez, R. M.^a Iglesias, Trad.). Madrid: Cátedra.

Pínd. fragm. = Píndaro (1984). *Odas y fragmentos* (A. Ortega, Trad.). Madrid: Gredos.

Pínd., Pit. = Píndaro (2011). *Píticas* (Trad. A. Ortega Carmona). Madrid: Gredos.

Plat., Fedro = Platón (1988). *Diálogos* (III) (C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Trads.). Madrid: Gredos.

Porf., De Abs. = Porfirio (2016). *Sobre la abstinencia* (M. Periago Lorente, Trad.). Madrid: Gredos.

Sid. Apol., Carm. = Sidonio Apolinar (2005). *Poemas* (A. López Kindler, Trad.). Madrid: Gredos.

Virg. En. = Virgilio (2014). *Eneida* (J. de Echave Sustaeta, Trad.). Madrid: Gredos.

7.2. Referencias

- Arvanitaki, A. (2012). Ο Δίας εναντίον ενός δράκοντα: μια διαφορετική απεικόνιση του μύθου της αναμέτρησης του Δία με τον Τυφώνα στην Κόρινθο. En E. Kephaliidou, D. Tsiaphaki (eds.), *Κεραμέως παίδες. Αντίδωρο στον Καθηγητή Μιχάλη Τιβέριο από τους μαθητές του* (pp. 171-178). Tesalónica: Universidad de Tesalónica.
- Asma, S. T. (2009). *On Monsters: An Unnatural History of Our Worst Fears*. Oxford: Oxford University Press.
- Atherton, C. (ed.). (1998). *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture*. Bari: Levante.
- Bachofen, J. J. (1987). *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Madrid: Akal.
- Bachvarova, M. R. (2016). *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*. Oxford: Cambridge University Press.
- Ballabriga, A. (1990). Le Dernier adversaire de Zeus: Le Mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque. *Revue de l'histoire des religions*, 207(1), pp. 3-30. <https://doi.org/10.3406/rhr.1990.1756>
- Baring, A., Cashford, J. (2005). *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*. Madrid: Siruela.
- Beekes, R. S. P. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: E.J. Brill.
- Bermejo Barrera, J. C. (1999). Del Cosmos al Caos en la mitología griega: Tifón. *Minus*, 7, pp. 27-38.
- Birrell, A. (2005). *Mitos chinos*. Madrid: Akal.
- Blaise, F. (1992). L'Episode de Typhée dans la *Theogonie* d'Hésiode (v. 820-885): La Stabilisation du monde. *Revue des études grecques*, 105, pp. 349-370. <https://doi.org/10.3406/reg.1992.2553>
- Bremmer, J. (1997). Monsters en fabeldieren in de Griekse cultuur. *Vereniging van Vrienden Allard Pierson Museum: Mededelingenblad*, 68, pp. 2-5.

- Brenk, F. E. (1999). «Isis Is a Greek Word»: Plutarch's Allegorization of Egypt. En A. Pérez Jiménez, J. García López, R. M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles* (pp. 227-238). Madrid: Ediciones Clásicas.
- Brockliss, W. (2017-2018). Olympian Sound in the Hesiodic *Theogony* and *Catalogue of Women*: Sweet Music and Disorderly Noise. *Classical Journal*, 113(2), pp. 129-149. <https://doi.org/10.1353/tcj.2017.0018>
- Brockliss, W. (2024). Typhoeus, Agent of Disorder. En D. Felton (ed.), *The Oxford Handbook of Monsters in Classical Myth* (pp. 55-69). Oxford: Oxford University Press.
- Chantraine, P. (1968-1980). *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. París: Les Éditions Klincksieck.
- Clay, J. S. (2003). *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clay, J. S. (2006). *The Politics of Olympus: Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Cohen, J. J. (1996). Monster Culture (Seven Theses). En J. J. Cohen (ed.), *Monster Theory: Reading Culture* (pp. 3-25). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Detienne, M., Vernant, J.-P. (1974). *Les ruses de l'intelligence. La metis des grecs*. París: Flammarion.
- Emmrich, T. (2020). *Asthetische Monsterpolitiken: Das Monstrose als Figuration des eingeschlossenen Ausgeschlossenen*. Heidelberg: Universitäts verlag Winter.
- Felton, D. (2021). Monsters and the Monstrous: Ancient Expressions of Cultural Anxieties. En D. Felton (ed.), *A Cultural History of Fairy Tales in Antiquity* (pp. 109-130). Londres: Bloomsbury Academic.
- Felton, D., (2016). Rejecting and Embracing the Monstrous in Ancient Greece and Rome. En A. S. Mittman, P. J. Dendle (eds.), *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous* (pp. 103-131). Farnham: Routledge.
- Fontenrose, J. E. (1980). *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley: University of California Press.

- Garland, R. (1995). *The Eye of the Beholder: Deformity and Disability in the Greco-Roman World*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.
- Gilmore, D. (2003). *Monsters: Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Gimbutas, M. (2014). *Diosas y dioses de la vieja Europa, 7000-3500 a.C.* Madrid: Siruela.
- Goslin, O. (2010). Hesiod's Typhonomachy and the Ordering of Sound. *Transactions of the American Philological Association*, 140(2), pp. 351-373. <https://doi.org/10.1353/apa.2010.a402237>
- Graves, R. (2014). *La Diosa Blanca*. Madrid: Alianza.
- Griffiths, J. G. (1970). *Plutarch's De Iside et Osiride*. Cardiff: University of Wales Press.
- Grimal, P. (1989). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.
- Griswold, C. L., Jr. (1986). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press.
- Hardie, P. R. (2005). Nonnus Typhon: The Musical Giant. En M. Paschalis (ed.), *Roman and Greek Imperial Epic* (pp. 117-130). Herakleion: Crete University Press.
- Izquierdo, I., Le Meaux, H. (eds.). (2003). *Seres híbridos. Apropiación de motivos míticos mediterráneos. Actas del seminario-exposición Casa de Velázquez y Museo Arqueológico Nacional, 7-8 de marzo, de 2002*. Madrid: Ministerio de Educación Cultura y Deporte.
- López-Ruiz, C. (2010). *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lowe, D. (2015). *Monsters and Monstrosity in Augustan Poetry*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Maciver, C. A. (2016). Nonnus and Imperial Greek Poetry. En D. Accorinti (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis* (pp. 529-548). Leiden: Brill.
- Meister, F. J. (2019). Hieron and Zeus in Pindar. *Classical Philology*, 114(3), pp. 366-382. <https://doi.org/10.1086/703830>

- Mitchell, F. (2021). *Monsters in Greek Literature: Aberrant Bodies in Ancient Greek Cosmogony, Ethnography, and Biology*. Abingdon: Routledge.
- Mitchell, F. (2024). Monsters in Creation Narratives of Ancient Greece and Rome. En D. Felton (ed), *The Oxford Handbook of Monsters in Classical Myth* (pp. 11-25). Oxford: Oxford University Press.
- Molina Marín, A. I. (2021). *El orden y el caos. El monstruo y el héroe*. Madrid: Dilema.
- Murgatroyd, P. (2007). *Mythical Monsters in Classical Literature*. Londres: Bristol Classical Press.
- Neumann, E. (2009). *La Gran Madre. Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*. Madrid: Trotta.
- Nono de Panópolis (1995). *Las dionisíacas*. Volumen I. Cantos I-XII (ed. Manterola, M., Pinkler, L. M.). Madrid: Editorial Gredos.
- Ogden, D. (2013). *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- Ogden, D. (2021). *The Dragon in the West*. Oxford: Oxford University Press.
- Papathomopoulos, M. (1968). *Antonínus Liberalis: Métemorphoses*. París: CUF.
- Passmore, O. (2018). Typhoeus and «Ty-phonics» in Pindar, *Pythian* 1.26 and Hesiod, *Theogony* 834. *Mnemosyne*, 71(5), pp. 733-749. <https://doi.org/10.1163/1568525X-12342444>
- Petrucci, F. M. (2016). Plutarch's Theory of Cosmological Powers in *De Iside et Osiride*. *Apeiron*, 49(3), pp. 329-367. <https://doi.org/10.1515/apeiron-2015-0047>
- Porada, E. (1987). Introduction. En A. E. Farkas (ed.), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds: Papers Presented in Honor of Edith Porada* (pp. 1-11). Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- Reboreda Morillo, S. (2023). El monoparentalismo en el Olimpo. En L. González Estrada, J. Guantes García (eds.), *Familias monoparentales en la Antigüedad: Construcciones culturales y realidad social* (pp. 47-66). Gijón: Editorial Trea.

- Richter, D. S. (2001). Plutarch on Isis and Osiris: Text, Cult, and Cultural Appropriation. *Transactions of the American Philological Association*, 131, pp. 191-216. <https://doi.org/10.1353/apa.2001.0017>
- Rodríguez Pérez, D. (2008). *Serpientes, dioses y héroes: el combate contra el monstruo en el arte y la literatura griega antigua*. León: Universidad de León.
- Shorrock, R. (2001). *The Challenge of Epic: Allusive Engagement in the Dionysiaca of Nonnus*. Leiden: E.J. Brill.
- Silván Rodríguez, A. (2002). El mito de Tifón y su recepción en Píndaro. *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 12, pp. 145-161.
- Touchefeu-Meyner, O. (1981-1999 y 2009). Typhon. En *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, Artemis & Winkler Verlag, Zürich, München & Düsseldorf (Disponible en Weblimc, <https://weblimc.org/>), VIII, Thespiades-Zodiacus y Supplementum, 1997, pp. 147-150.
- Van Duzer, C. (2012). *Hic Sunt Dracones: The Geography and Cartography of Monsters*. En A. S. Mittman, P. J- Dendle (eds.), *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous* (pp. 387-435). Farnham: Routledge.
- Vernant, J.-P. (1974). *L'union avec Métis et la royauté du ciel. Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech*. París: Presse Universitaires de France.
- Vian, F. (1960). Le mythe de Typhée et le problème des ses origines orientales. En *Elements orientales dans la religion de la religion grecque ancienne. Colloque des Strasbourg, 22-24 mai 1958* (pp. 17-37). París: P.U.F.
- Walcot, P. (1966). *Hesiod and the Near East*. Cardiff: University of Wales Press.
- West, M. L. (1997). *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- West, M. L. (2007). *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.

