

EL SANTUARIO DE TERMO  
Y EL ORIGEN DE ETOLIA\*  
THE SANCTUARY OF THERMOS  
AND THE ORIGINS OF AETOLIA

**IGNACIO JESÚS ÁLVAREZ SORIA**  
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA  
ialvarezsoria@unizar.es

---

**ABSTRACT**

The rural sanctuary of Thermos in Aetolia was the political centre of the Aetolian state and the confederation associated with it. A fact that decisively marked the political structure and the territorial configuration of Aetolia, as well as the nature of the social organization that we find in the area. This paper will analyse the geographical, economic and symbolic factors that led to Thermos becoming a sort of capital of the Aetolians, emphasizing its status as a sacred place.

**RESUMEN**

El santuario rural de Termo, en Etolia, fue el centro político del estado etolio y la confederación a él asociada; un hecho que marcó de manera determinante la estructura política y la configuración territorial etolia, así como el tipo de organización social que encontramos en la zona. En este escrito se analizarán los factores geográficos, económicos y simbólicos que llevaron a que Termo se convirtiera en una suerte de capital de los etolios, haciendo hincapié en su condición de lugar sagrado.

---

\* Esta publicación ha sido posible gracias a una beca de estancia de investigación concedida por la Fundación Bancaria Ibercaja y la Fundación CAI.

---

**KEYWORDS**

Aetolia; Aristocracy; Festival; Husbandry; Megaron; Sanctuary; Thermos

**PALABRAS CLAVE**

Aristocracia; Etolia; Festival; Ganadería; Megaron; Santuario; Termo

---

Fecha de recepción: 04/02/2021

Fecha de aceptación: 01/07/2021

---

## 1. INTRODUCCIÓN

Etolia, como otras muchas entidades políticas de las regiones central y norte de la Península Helénica, ha sido tradicionalmente enmarcada en el plano de los *ethne*. El *ethnos* ha sido considerado habitualmente como una forma de estado primitiva, configurada allí dónde la influencia micénica había sido escasa y cuya génesis se relacionaba con las organizaciones tribales y la época de la migración (basándose en testimonios como Hdt., VIII 45; Thuc., III 92, 5). Así, sus habitantes vivirían en poblaciones pequeñas y sin fortificar, designadas por los autores de la Antigüedad con las palabras *komai* o *demoi*, cuya cohesión interna sería escasa y sus lazos políticos internos casi inexistentes, ya que los potentados locales habrían gozado de una gran autonomía (como muestra la caballería tesalia en la batalla de Tanagra de 457 a.C. de acuerdo con Thuc., I 107, 7; o también los contingentes tesalios enviados en auxilio de Atenas en 431 a.C. según Thuc., II 22, 3). Por tanto, las diferentes comunidades serían independientes casi en cualquier circunstancia, aunque habrían mantenido su unidad gracias a la devoción por una divinidad tribal. De estos *ethne* habrían nacido los *koina*, que habrían mantenido el nombre tribal y los lazos creados a través de la religión y su santuario común, pero añadiendo una organización política común de la que antes carecían.<sup>1</sup> Sin embargo, esta idea esencialista ha sido puesta en cuestión en parte debido a la dificultad de ubicar temporalmente a las tribus, pues en este planteamiento la tribu se considera un continuo inamovible, y por tanto no puede asumirse como un punto de partida válido para una investigación histórica.<sup>2</sup>

---

1. Ehrenberg, 1969, pp. 22-23 y 120; Snodgrass, 1980, pp. 33-34 y 42-44; Daverio Rocchi, 1993, pp. 107-112; Funke, 1998, pp. 59-72. Para el caso de Etolia ver Sordi, 1953, pp. 419-424; Larsen, 1968, pp. xvi y 8; Daverio Rocchi, 1993, pp. 110-114 y 376; Giovannini, 2007, pp. 122-123 y 365; Mackil, 2013, p. 401; Funke, 2015, pp. 86-87. De hecho, Funke, 1993, p. 47 propone el ejemplo etolio para plantear el modelo de tribu de los Siglos Oscuros como sociedad segmentaria y acéfala basándose en la información que proporciona Tucídides (III 93-94; 100; 102).

2. Por ejemplo Morgan, 1997, p. 170.

En ese sentido, cabría analizar el significado de la palabra *ethnos*, ya que en la Antigüedad se utilizaba para referirse a grupos que comparten un elemento identificador común, sin que exista ningún tipo de componente político, por ello Homero utiliza este término para referirse a grupos de guerreros (Hom., *Il.* II 91), o grupos de animales como moscas o pájaros (Hom., *Il.* II 87; 459; 469). Con ese mismo significado la usa Sófocles al hablar de los animales salvajes (Soph., *Ant.* 344; *Phil.* 1147). No obstante, como sostiene Sian Jones,<sup>3</sup> Heródoto utiliza esta locución para hacer referencia a un grupo de descendencia, por lo que establece una separación entre *genos* que usa cuando quiere destacar la unidad por vínculos de sangre (Hdt., V 91, 1), y *ethnos*, reservada a las agrupaciones en sentido geográfico, político o cultural (Hdt., I 57, 3). Por eso, según Jonathan Hall,<sup>4</sup> es significativo que Heródoto se sirviera del vocablo *ethne* para referirse a beocios, arcadios o aqueos en el s. V a.C. (Hdt., V 77, 4; VIII 73, 1-12), antes de que se creasen los estados federales del s. IV a.C., lo que indica que esos nombres se usaban como etnónimos antes de que apareciese un concepto político que vinculase a estas poblaciones como *koinon* o *sympoliteia*. De manera que existía en estas zonas, al menos desde el exterior, la idea de que sus habitantes formaban algún tipo de comunidad, aunque eso no significa que se tratara de una unidad de carácter tribal o cultural, basada en lazos de parentesco y de relación provenientes de la época de las migraciones y la caída del mundo micénico.

En contra de esta idea de los *ethne* como estados tribales (o ancestrales) cuya configuración era el resultado del desarrollo de un grupo biológica o culturalmente conectado, nosotros defendemos la idea del estado regional, que habría aparecido como consecuencia de una serie de condicionantes geográficos, económicos, sociales e históricos.<sup>5</sup> Por ello, en estas páginas trataremos de dilucidar por qué el santuario de Termo fue fundamental para la configuración de Etolia como región, la creación de una identidad común y extendida a toda la zona y, en último término, la formación de un estado regional; convirtiéndose en el centro político de la confederación etolia e influyendo decisivamente en la configuración política y expansión territorial de dicha confederación.

---

3. Jones, 1997, p. 317.

4. Hall, 2015, p. 31.

5. Siguiendo la línea presentada en McInerney, 2000 en relación con Focidia.

## 2. SOBRE LA GEOGRAFÍA DE ETOLIA

Para comprender ese fenómeno debemos tener en cuenta, en primer lugar, la localización geográfica del santuario dentro del conjunto de la región que conocemos por el nombre de Etolia. Los restos del santuario de Termo se hallan en la zona más occidental de la Grecia Central, en la actual región de Etolia-Acarmania, cuyas costas son bañadas por el golfo de Corinto y el mar Jónico. En la Antigüedad se consideraba una zona remota y agreste, en la que las únicas localidades de renombre eran las antiguas Calidón y Pleurón a las que ya mencionaba Homero (*Il.* II 638-644). No obstante, tal y como destaca Estrabón (X 2, 1; 4), la zona denominada Etolia se extendía a lo largo de un territorio mucho más extenso que limitaba al este con los acarnanios en el río Aqueloo, al oeste con el territorio de los locrios ozolas y los eteos en el monte Córax, el Eta y el Parnaso, mientras que al norte sus fronteras llegaban hasta las tierras de los dolopes y los perrebeos en Tesalia y de los atamanes en la cordillera del Pindo.

Si atendemos a los pasajes ya citados del geógrafo de Amasia, nos encontramos con una Etolia montañosa, que carece de acceso al mar salvo a través de la estrecha franja de costa que se extiende entre la desembocadura del río Aqueloo y el cabo Antirrion. De hecho, junto a la costa se elevan los montes Araquintos, separando el litoral en el que se levantaban las antiguas ciudades de Calidón y Pleurón del resto de Etolia.<sup>6</sup> Adentrándonos hacia el interior a través de los Araquintos se encuentran

---

6. A este respecto cabe destacar que cuando Estrabón (X 2, 3) nos habla de la división regional en Etolia señala la existencia de dos zonas, la Etolia Antigua y la Etolia Epicteto (“Adquirida”). La Antigua estaba ubicada en la región costera entre la desembocadura del Aqueloo y la ciudad de Calidón, y se extendía hacia el interior hasta la llanura alrededor del lago Triconida y el curso bajo del Aqueloo, una zona que destaca por su fertilidad y la presencia de ciudades como Estrato y Agrinio. Por su parte, la Etolia Epicteto abarcaba el área montañosa que lindaba con los locros al sur y los atamanes al norte, así como con los dólopes y los enianes al este, añadiendo que esta última constituía la demarcación más escarpada y más pobre de Etolia en la Antigüedad. No obstante, cabría establecer otra diferenciación zonal en la región, distinguiendo la Etolia “mítica” de la Etolia “histórica”. Si atendemos a las fuentes que nos hablan de la época heroica empezando por la *Iliada* (II 638-644), el espacio que Homero reconoce como Etolia parece limitarse únicamente a la costa, ya que dice que en el territorio gobernado por Toante se incluían poblaciones como Pleurón, Oleno, Pilene, Cálcide y Calidón, el mismo territorio en el que tiene lugar la historia de Meleagro y la caza del jabalí de Calidón (Apollod., I 8, 1-3). Si bien solo se han identificado con seguridad los yacimientos de Pleurón y Calidón, situados en la costa del Golfo de Patras, la información que nos proporcionan otras fuentes literarias (Pi., O. III 12; 22; Str., VIII 3, 30; 33; IX 3, 12; X 3, 1-4; 6; Apollod., II 8, 3; Paus., V 1, 3; 8; 3, 5; 4, 1; VI 23, 8; Ephor., *FGrHist* 70 F144 = Str., X 3, 6) avala la idea de que la Etolia a la que hacen referencia los mitos estaba situada exclusivamente en la costa y no en el interior montañoso, donde precisamente nosotros hemos situado el nacimiento del estado etolio, región a la que podríamos bautizar como Etolia “histórica”. Esta consideración por nuestra parte no se debe únicamente al papel esencial que defendemos representó el santuario de Termo, situado en

los lagos Triconida y Lisimaquia rodeados por una llanura que pronto empieza a ascender hacia las montañas si seguimos los cursos de los ríos Aqueloo y el Eveno. Es en este punto donde se sitúan los restos del antiguo santuario de Termo, en la zona liminal entre el llano que rodea los lagos y el área montañosa formada por la parte sur de la cordillera del Pindo, de la que destacan los montes Panetolios. Hacia el norte, los límites de la región no están muy claros en los autores de la Antigüedad, pero en el momento de máxima expansión de la confederación etolia, el límite norte de la Etolia propiamente dicha estaría en las estribaciones del monte Timfristo, cerca del nacimiento del río Esperqueo.

La zona que queda delimitada en esta descripción es, por tanto, una zona mayormente montañosa y con un relieve abrupto y accidentado, como ya destacaron autores como el mismo Estrabón (X 2, 3), Éforo de Cime (Ephor., *FGrHist* 70 F 122 = Str., X 3, 2) o Diodoro Sículo (XVIII 24, 1-2; XVIII 25, 1-4). No obstante, como señala Francesco Prontera, el territorio no se puede delimitar sin tener en cuenta los recursos naturales en un sentido amplio, las vías de comunicación y el control de ciertos pasos obligados, por ello debemos conocer la configuración interior de la geografía de Etolia.<sup>7</sup>

Etolia puede dividirse en tres áreas de acuerdo con las cuencas hidrográficas (Fig. 1). De manera que encontramos la del río Mornos/Dafne, la del Eveno y los lagos Triconida y Lisimaquia. No obstante, en el caso del Mornos/Dafne, el ramal de Belesitos y la desembocadura estaba controlado por los locrios en el s. V a.C. Sin embargo, las comunicaciones entre la zona de los lagos y el valle alto del Eveno y desde allí a la cuenca del Mornos/Dafne eran difíciles por lo abrupto del terreno, estando el área de mejor ascenso localizada en la región en la que se ubica el santuario de Termo.<sup>8</sup> Las características morfológicas de la antigua Etolia definieron los ejes de comunicación en la Antigüedad. Por ello, la orientación de las montañas de la región norte

---

el interior, sino también al testimonio de Tucídides, quien al narrar la expedición ateniense de 426 a.C. contra los etolios no nos dice que las ciudades de la costa fueran agredidas (Th., III 94, 3-5), o cuando nos habla de la retirada del ejército peloponesio liderado por Euríloco a la zona de Calidón y Pleurón, tras fracasar en el asalto de Naupacto, dando incluso el nombre de Eólís a la región, diferenciándola del resto de Etolia (Th., III 102, 5). Para ahondar en este aspecto, consultar Bommeljé, 1988; Antonetti, 2005.

7. Prontera, 2003, pp. 114-115.

8. El yacimiento del antiguo santuario de Termo se encuentra a los pies de la colina de Megalakkos, a unos 7 kilómetros de las orillas del lago Triconida y a unos 15 del curso del río Eveno. Quien se acerque hoy en día hasta allí, cerca de una población que también se conoce por el nombre de Termo, tan solo encontrará restos de los cimientos de las antiguas construcciones que, a lo largo de los siglos, se sucedieron en su solar, junto con el edificio que albergaba el antiguo museo arqueológico local, que actualmente ha cambiado sus instalaciones por otras más modernas situadas en las cercanías.

favorecía la comunicación de norte a sur, mientras que los ríos de la zona central y sur llevaron a la circulación de oeste a este. No obstante, hay que tener en cuenta también los caminos y pasos de montaña, que eran auténticas vías de comunicación y transporte de mercancías, por lo que no solo los cursos de los ríos deben considerarse determinantes para la configuración territorial de este espacio.<sup>9</sup> Por consiguiente, las dificultades generales de comunicación y la existencia de un paso relativamente fácil a través de Termo explican que este lugar se convirtiera en el punto central de los etolios, tanto en el ámbito religioso como en el político y comercial. Los restos que conocemos de caminos y calzadas, es decir, de vías de comunicación utilizadas en la Antigüedad muestran que Termo era un punto central también en los trayectos que comunican la costa hacia el interior y también hacia el norte y el oeste, conectando fácilmente con el Aqueloo y Acarnania.<sup>10</sup>

Por lo tanto, como hemos visto, la relevancia del lugar del santuario de Termo se debió en primer lugar a su localización dentro del conjunto de redes de comunicación de Etolia;<sup>11</sup> un aspecto que no debemos considerar menor a tenor de las afirmaciones de Miltiades Hatzopoulos que señaló que, en regiones como la Alta Macedonia, era más probable que existieran formaciones de pequeñas poblaciones de acuerdo con criterios geográficos y no estados tribales o formaciones clánicas basadas en el gentilicio como se había afirmado tradicionalmente.<sup>12</sup>

No obstante, más allá de la situación geográfica de Termo, si queremos averiguar las razones que llevaron a este santuario a convertirse en el centro político de la confederación etolia, debemos remontarnos algún tiempo atrás para investigar también acerca de su historia y de su condición de centro religioso desde una época temprana (Fig. 2).<sup>13</sup>

---

9. Dichos pasos nos permitirían incluir dentro de Etolia a la zona estructurada por el tributario del Aqueloo que nace al sur del Timfristo y al norte de los montes Panetolios, el Krikeliotis, cuya situación era particularmente aislada.

10. Nerantzis, 2001, pp. 26 y 39-45.

11. Deylius, 1987, pp. 32-38.

12. Hatzopoulos, 1996, 103. Cf. Domínguez Monedero, 2018, p. 19

13. No obstante, coincidimos con Malkin, 2011, p. 208 en que destacar el valor de la geografía en el análisis histórico no debe llevarnos a caer en el determinismo geográfico, sino que, como la geografía tiene una influencia evidente en el desarrollo de los fenómenos históricos, los condicionantes espaciales son elementos que se deben tener en cuenta a la hora de estudiar la historia, sin que de la geografía pueda surgir una explicación total.

### 3. EVOLUCIÓN EN LA OCUPACIÓN DE LA UBICACIÓN DEL SANTUARIO DE TERMO

Los primeros restos de actividad humana en el solar del santuario de Termo han sido datados en el Heládico Medio (2000-1600 a.C.); pero no es hasta el 1500 a.C. cuando encontramos evidencias del desarrollo de una comunidad agrícola con unos contactos comerciales que se extendían más allá de los límites inmediatos del lugar a juzgar por la influencia micénica que muestran algunos restos; si bien es cierto que este emplazamiento no se convirtió en un centro administrativo a imitación de las ciudades micénicas. En su lugar, la construcción más importante de esta época es el Megaron A, que ha sido considerado como el hogar del líder de la comunidad y cuya característica más relevante es su forma alargada (22 x 6 m) y su cabecera absidial. Este edificio fue destruido en el s. XI a.C. y entre sus restos se encontraron vestigios de vasos micénicos de alta calidad e imitaciones locales de sus formas, lo que sugiere que, de algún modo, estaba conectado con las redes comerciales micénicas.<sup>14</sup> Aunque no puede atribuírsele una función exclusivamente religiosa, en el interior de esta estructura se encontraron vasijas invertidas que contenían tierra, carbón y huesos de animales, así como restos de cerámicas micénicas normalmente relacionadas con el mundo religioso; lo que ha llevado a considerar que, si bien quizás comenzó siendo una estancia habitacional, pudo acabar convirtiéndose a comienzos de la Edad de Hierro en un *heroon* al tiempo que se levantaba el Megaron B – del que hablaremos a continuación – como lugar de representación y reunión de la elite de la comunidad.<sup>15</sup>

El colapso de la civilización micénica trae la destrucción del asentamiento del que formó parte el llamado Megaron A; pero inmediatamente después en el lugar se levantó el Megaron B (21,40 x 7,30 m) y el asentamiento asociado al mismo, como muestra el escaso volumen de sedimento entre ambas estructuras. Este Megaron B debió de ser utilizado como lugar de reunión de la comunidad y espacio público del líder de la misma, quien viviría junto a su familia en edificios anexos; a lo que podríamos añadir, quizás, actividades de culto. A pesar de la continuidad en la ocupación, los restos materiales evidencian una decadencia en los contactos con el sur y las influencias en Termo parecen proceder principalmente de territorio septentrional de Grecia. Por consiguiente, deberíamos destacar que, aunque veamos continuidad en la ocupación, también se evidencian cambios en sus pobladores y las influencias que reciben.<sup>16</sup>

---

14. Vikatou, 2015, pp. 7-17.

15. Mazarakis-Ainian, 1997, pp. 133, 310, 353.

16. Papapostolou, 2012, pp. 29, 63-64, 86-87.



La destrucción del Megaron B aconteció a finales del s. IX o comienzos del s. VIII a.C. y fue sustituido por lo que parece ser un lugar de culto que podría asociarse con un acto religioso comunal, aunque no con un asentamiento a su alrededor. En ese sentido, las excavaciones muestran que este espacio nunca fue abandonado y, de hecho, el solar que ocupaba el Megaron B fue cubierto por una gruesa capa de cenizas que se ha asociado con un ritual de cremación y, ciertamente, el lugar sufrió modificaciones como la excavación de hoyos rituales conocidos como *bothroi* o la delimitación de un *temenos* con losas de piedra alrededor del altar ya en el s. VII a.C. Lo que muestra que su actividad continuó hasta la construcción, sobre el mismo lugar, del templo arcaico en el s. VII a.C. y no de manera residual, sino dinámica.<sup>17</sup>

El último de los periodos de ocupación del solar del santuario comienza en el s. VII a.C. con la construcción del conocido como Templo C o Templo Arcaico (38,23 x 12,13 m) hacia 620 a.C. y cuya estructura se levantó sobre los restos del Megaron B y la gran capa de ceniza acumulada sobre los mismos debido al ritual holocaustico ya comentado.<sup>18</sup> El Templo C fue ricamente decorado con terracotas pintadas, las conocidas como “metopas”<sup>19</sup> y un siglo después de su construcción le fue añadida una columnata exterior y frontones, así como ornamentos en los aleros de su techumbre que muestran una clara influencia corintia.<sup>20</sup> Este templo permaneció como el principal lugar de culto del santuario hasta finales del s. III a.C., cuando los ataques de Filipo V de Macedonia afectaron a su estructura y llevaron a su inmediata reconstrucción por parte de los etolios (Plb., V 6, 6 – 9, 5; IX 7, 2).

Poco después de la construcción del templo principal, en los alrededores se erigieron dos templos de menor tamaño, uno de ellos en honor de Apolo Lyseios y el otro dedicado supuestamente a Artemis.<sup>21</sup> Por su parte, el ágora de Termo es un proyecto monumental que se desarrolló entre finales del s. IV y comienzos del s. III a.C., donde encontramos tres pórticos, el conocido como *Bouleuterion* y dos cámaras que posiblemente cubrirían dos fuentes que nacían en el lugar. Estos pórticos delimitaban lo que parece ser una avenida que conducía hacia el templo principal y en su interior se expondrían numerosas ofrendas y trofeos de guerra; asimismo, a lo largo de esta avenida se han encontrado multitud de pedestales y plataformas que seguramente

17. Papapostolou, 2012, pp. 91, 106-107.

18. Papapostolou, 2012, pp. 171-172.

19. Las placas de terracota tradicionalmente denominadas “metopas” se interpretan actualmente como parte de una decoración en forma de friso que recorrería los muros de celda del templo (Vikatou, 2015, p. 25).

20. Vikatou, 2015, p. 25.

21. Vikatou, 2015, p. 29.

habrían estado acompañadas de inscripciones y esculturas de bronce. A ello hay que unir una zona cerca ya de la cella del templo principal en la que se ubicaban un gran número de estelas de piedra de diferentes formas que posiblemente recogían las resoluciones y decretos de los etolios.<sup>22</sup>

#### 4. CONTINUIDAD Y PAPEL DEL PASADO EN LA CONSTRUCCIÓN DE ÉTOLIA

Sin duda hay una relación clara entre el Templo C y el altar de cenizas, así como entre el altar de cenizas y el Megaron B, e incluso podemos pensar que existía cierta continuidad entre el Megaron B y el Megaron A, pero eso no significa que los rituales o su significado en unos y otros fuera ni siquiera similar.<sup>23</sup> Por consiguiente, podemos plantearnos que la continuidad en la ocupación de este emplazamiento como lugar de culto, aunque con diferentes variantes que no necesariamente están conectadas, otorgaron a esta localización de una relevancia simbólica especialmente destacada en un contexto geográfico en el que los restos materiales del pasado capaces de centrar la atención de las comunidades griegas en construcción eran especialmente escasos. En ese sentido, Ioannis Papapostolou indica que, si las comunidades de los alrededores tenían en Termo un lugar de competición, contactos y acuerdos, este espacio, incluso en la época del Altar de Cenizas, con los restos del Megaron B visibles, funcionaba como punto de referencia, de continuidad y de cohesión, quizás con una narración que mantenía la idea de este lugar como antigua sede de una jefatura.<sup>24</sup> Así, en el s. VIII a.C. los cambios en la fase del hogar de los holocaustos, cuando se añadieron un pequeño edificio, los *bothroi* y posiblemente un altar de piedra, indican una posible intensificación y/o variación de la actividad ritual, quizás con el objetivo de ampliar la zona de influencia del santuario o quizás como consecuencia de su mayor ámbito de actuación.

Esto no significa, por supuesto, que existiera una relación verdadera entre los ocupantes del solar del santuario en época del Megaron A, el Megaron B o incluso el altar de ceniza con los etolios de época arcaica, clásica y helenística, pero sí que indica que, a partir de los restos materiales encontrados en el santuario, los etolios pudieron establecer una relación tangible con el pasado, aunque fuera un pasado idealizado

---

22. Vikatou, 2015, p. 39. Más información en Papapostolou, 2014, pp. 160-186.

23. Papapostolou, 2012, pp. 106-107.

24. Papapostolou, 2012, p. 171.

o, incluso, completamente ficticio.<sup>25</sup> Así, de acuerdo con Morgan, estos lugares ancestrales se utilizaron para establecer conexiones con el pasado de forma deliberada, buscando captar parte de la autoridad y el prestigio que los restos pudieran inspirar, lo que seguramente afectó a las estructuras sociales basadas en el parentesco que se construyen en esta época, aunque se tratara de un parentesco social y no biológico.<sup>26</sup>

Por consiguiente, la idealización y reconstrucción del pasado de la comunidad no es cuestión baladí cuando hablamos de la construcción de una identidad común, especialmente en el caso de la Antigua Grecia. Por ejemplo, los elementos más relacionados con las identidades étnicas entre los griegos hacen referencia a la existencia de un antepasado común, aunque sea ficticio, junto con el hecho de habitar un territorio determinado y compartir una historia, por ello, además, esas identidades deben considerarse como algo dinámico y maleable que se configura para justificar las nuevas relaciones sociales y políticas.<sup>27</sup> Esto se muestra claramente en muchos actos diplomáticos, en los que se atendía a la idea de la *syngeneia* para establecer una relación espiritual y emocional entre comunidades a través de antepasados habitualmente legendarios, de manera que se establecía una diplomacia de parentesco que buscaba beneficiarse de las características de las relaciones familiares en el contexto interestatal.<sup>28</sup> A esto hay que unir que las actividades religiosas representaron un papel esencial en la creación, el mantenimiento y la reproducción de la memoria cultural de las comunidades griegas. No solo a través de sacrificios se creaban lazos comunitarios, sino también mediante la creación de festivales y procesiones con motivo de importantes eventos históricos, la construcción de estatuas en contextos religiosos, así como el mantenimiento o la invención de rituales.<sup>29</sup>

## 5. LA NEUTRALIDAD DEL SANTUARIO DE TERMO

A este aspecto de la continuidad temporal y la importancia simbólica habría que unir otro elemento de especial relevancia para que el santuario de Termo se convirtiera

---

25. En este sentido, Mazarakis-Ainian 1997, p. 348 consideró que los restos de Termo, junto con los de, por ejemplo, Tirinto o Eleusis, eran de especial relevancia para entender la transformación de viviendas de la élite en estructuras religiosas, a pesar de que no existiera una continuidad estructural clara; reflejando una conciencia simbólica que marca tanto el fin del antiguo sistema político-religioso como la continuidad de algunos elementos del sistema de creencias previo.

26. Morgan, 2009, pp. 43-44, 54.

27. Hall, 2015, pp. 34-39.

28. Jones, 1999, pp. 9, 35, 133-134.

29. Chaniotis, 1991 y 1995. Cf. Vlassopoulos, 2015, p. 265.

en la capital política de los etolios y que ya se ha nombrado, pero sobre el que no se ha incidido lo suficiente, la ausencia de un asentamiento que lo administrase. Entre el arcaísmo y el helenismo no hubo una población estable habitando el santuario o sus alrededores más inmediatos, al menos de acuerdo con las investigaciones hasta el momento, lo que implicaba que no existía una comunidad capaz de controlarlo y beneficiarse del capital simbólico, social y económico del santuario.

A este respecto, han sido numerosos los investigadores que han señalado recientemente la característica neutralidad de los santuarios que no dependían de ninguna comunidad en particular o cuyo control estaba en manos de una comunidad tan débil que no era capaz de capitalizar el control de un santuario de importancia regional. Por consiguiente, los santuarios interurbanos que no estaban bajo el control de grandes *poleis* gozaban de un aura de neutralidad que los convertía en lugares ideales para la interacción política entre comunidades griegas, pudiendo encontrarse en pie de igualdad para llegar a acuerdos y al mismo tiempo para establecer su superioridad mediante competiciones.<sup>30</sup> Aunque muchas veces estas afirmaciones se han centrado en Olimpia y en Delfos,<sup>31</sup> haciendo hincapié especialmente en este último por la existencia de la anficiónía.<sup>32</sup> Así, ya Anthony Snodgrass enfatizó el papel vital de los santuarios interestatales como nodos neutrales de comunicación dentro de un sistema político caracterizado por una fragmentación que dificultaba las comunicaciones directas.<sup>33</sup> A ese respecto, los estudios sobre las diferentes regiones de Grecia han arrojado luz más allá de los grandes santuarios panhelénicos, mostrando que, a una escala inferior, el fenómeno no era diferente.<sup>34</sup>

En este sentido, los santuarios regionales representaban un papel esencial en la creación de comunidades de culto, contribuyendo a la construcción de identidades más allá de la comunidad inmediata o de la *polis*.<sup>35</sup> Este fenómeno era especialmente importante en las regiones en las que no existía un asentamiento grande y dominante capaz de ejercer un papel centralizador, de manera que era el santuario el que tomaba el papel de lugar de agregación y asociación en áreas relativamente amplias, en parte gracias también a que en su solar se llevaban a cabo actividades de intercambio de mercancías y servicios, particularmente durante la celebración de festivales (Paus., X 32, 9);<sup>36</sup> a lo que

---

30. Marinatos, 1993, p. 180.

31. Por ejemplo: Ager, 2005, pp. 415-422; Scott, 2010.

32. Scott, 2015.

33. Snodgrass, 1986, p. 54.

34. Funke, 2013a, p. 11.

35. Constantakopoulou, 2015, p. 285.

36. McInerney, 2000, p. 102; Morgan, 2003, p. 149; de Polignac, 2009, pp. 429-435.

habría que sumar su participación en la delimitación de un territorio concreto marcado por las comunidades de aquellos que acudían a los festivales y en el simbolismo asociado con ciertas prácticas votivas.<sup>37</sup> Además, la existencia de treguas sagradas y la protección de la *asylia* convertían a los santuarios en lugares de contacto y encuentro amigable entre griegos; al tiempo que servían como lugares de almacenamiento de grandes riquezas, muchas de ellas en forma de ofrendas votivas.<sup>38</sup> En ese contexto, la práctica ritual conjunta funcionaba como expresión de la cohesión de la comunidad y de su identidad a cualquier nivel, propiciando las convergencias identitarias y políticas extensas y heterogéneas en los santuarios neutrales, en los que era difícil establecer una preminencia; por ello, en ausencia de un centro político, el potencial inherente a la religión era explotado en favor de la identidad comunitaria, puesto que habitualmente no había diferencias entre el tesoro de la divinidad y el de la federación y era la autoridad del santuario la encargada de imponer las multas y organizar y protagonizar todos los actos simbólicos relevantes que tenían lugar en el santuario.<sup>39</sup> De esa forma, los santuarios suprarregionales fueron capaces de desarrollar un poder integrador en lo político, creando o preservando una identidad entre aquellas gentes que tomaban parte en las celebraciones. Así, la cooperación en estos santuarios pudo llegar a generar un estado propio o una identidad étnica, y las instituciones involucradas en los santuarios se acercaron a la esfera política, pues allí donde santuarios centrales de asociaciones tribales o estatales generaron formaciones federales, los lugares de culto se convirtieron en focos en los que culminó este desarrollo.<sup>40</sup>

Sin embargo, todos estos condicionantes no son suficientes para explicar el origen del estado etolio, su estructura socio-económica y la posición del santuario de Termo dentro del mismo, por lo que a continuación pasaremos a analizar las cuestiones económicas y sociales que determinaron el desarrollo del estado etolio alrededor de un centro religioso como Termo.

## **6. RELACIÓN ENTRE LOS FESTIVALES DE TERMO, LA GANADERÍA Y EL SISTEMA POLÍTICO ETOLIO.**

Como se ha señalado anteriormente, los festivales religiosos eran importantes en zonas carentes de un centro urbano dominante debido a que, entre otras cosas, era el momento aprovechado para los intercambios y el comercio. En el caso de Etolia, este

---

37. Morgan, 2003, p. 113.

38. Larsen, 1944, p. 147; Delcourt, 1982, p. 36; Sinn, 2000, p. 158.

39. Funke, 2013a, p. 12.

40. Funke, 2012, p. 56.

aspecto era especialmente importante para el desarrollo económico de la región, ya que, al ser una región mayormente montañosa, la ganadería trashumante habría sido uno de los principales medios de subsistencia para la población. No obstante, en la Antigüedad solo habría sido posible realizar una trashumancia de corta distancia y no una de larga distancia como la constatada en épocas recientes en las montañas noroccidentales de Grecia;<sup>41</sup> ya que esta solo pudo desarrollarse en momentos posteriores, cuando existían grandes dominios monacales o latifundios y/o la unificación política o legal bajo autoridades como la romana, la otomana o la del estado griego contemporáneo.<sup>42</sup> A ello hay que unir que el pastoreo no era habitualmente un sistema de producción de subsistencia, sino que estaba dirigido en buena medida al intercambio, de ahí la importancia de las ferias de ganado, que en muchas ocasiones coincidían con festividades religiosas;<sup>43</sup> en esos momentos, los ganaderos descendían de las montañas para comerciar con sus productos con los granjeros del llano y adquirir suministros para todo el año, de manera que esos festivales se convertían en nodos centrales de los mecanismos de redistribución de la región.

En las fuentes literarias, las referencias al pastoreo y a la actividad ganadera suelen estar relacionadas con la aristocracia y las formaciones políticas no poliadas. De hecho, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* son frecuentes las alusiones a la posesión de ganado por parte de los *basileis* y héroes que aparecen en ambos relatos; al igual que la equivalencia entre ganado y riqueza y el recuento de cabezas de ganado como medida de valor.<sup>44</sup> La búsqueda de referencias acerca de la actividad ganadera en estos textos se debe a que estas obras, que nos hablan del pasado de los griegos, en ciertos pasajes parecen reflejar una sociedad que puede considerarse similar a la que existía en Etolia de acuerdo con Tucídides (I 5, 1-3). Para no ahondar en este asunto, ya que es *communis opinio* entre los investigadores, citaremos solo algunos ejemplos relevantes que nos muestran a la aristocracia como poseedora de grandes cantidades de cabezas de ganado, como la riqueza de Alcínoo, rey de los feacios, quien ofrece a Odiseo y a los notables del lugar un banquete para el que sacrifica doce ovejas, ocho

---

41. Doorn, Bommeljé y Fagel, 1987, pp. 57-58.

42. Hodkinson, 1988, pp. 53-58. Chandezon, 2006, pp. 62-64 destaca el papel, en el contexto de la economía de la *polis*, del *estivage* (también conocido pequeña trashumancia, trashumancia vertical o trashumancia intrarregional); desplazamientos de corta distancia entre diferentes zonas de pasto que habrían permitido la existencia de pequeños rebaños en territorios tan limitados como el de las *poleis* griegas. No obstante, este mismo autor señala que en las federaciones y los reinos las dinámicas podrían ser diferentes por los privilegios y los permisos de paso más allá de los ámbitos locales.

43. Forbes, 1995, p. 326.

44. Ulf, 2009, p. 87.

cerdos y dos bueyes (Hom., *Od.* VIII 59-61); o también la referencia a la riqueza de Odiseo, quien poseían unas 600 cerdas y alrededor de 360 cerdos adultos (Hom., *Od.* XIV 13-20), doce vacadas, doce rebaños de cabras y doce de ovejas en tierra firme, así como otros once rebaños de cabras que habitaban en la isla de Ítaca junto con los cerdos que se han nombrado antes (Hom., *Od.* XIV 100-108). Además, en otro pasaje se nos dice que sus cerdos se contaban por miles (Hom., *Od.* XV 555-557).<sup>45</sup>

Por consiguiente, si consideramos que el interior de Etolia era un territorio óptimo para el desarrollo de una económica ganadera y en la que no tenemos constancia de la existencia de estructuras urbanas, es posible que su organización sociopolítica fuera de carácter aristocrático.<sup>46</sup> Así, a pesar de que la antigüedad y los problemas de interpretación de los poemas homéricos nos obligan a ser cautelosos a la hora de establecer paralelismos con épocas históricas, al intentar comprender cómo sería la sociedad del interior de Etolia, son referencias necesarias y útiles porque se trata de una región en la que los cambios entre los siglos VIII y V a.C. habrían sido mínimos a juzgar por la ausencia casi completa de fuentes literarias y arqueológicas propias y en relación con las pocas referencias que contamos desde el exterior (Thuc., III 94, 4-5), en las que se presenta a los etolios con atributos primitivos habitualmente reservados a los bárbaros.<sup>47</sup>

No obstante, Papapostolou señala que en el área de Etolia no hay signos de la existencia de un estado tribal primitivo en tiempos micénicos o en la Edad del Hierro temprana;<sup>48</sup>

---

45. Foxhall, 1998, pp. 245-249 señala que no se puede hablar de una degeneración de la economía en sentido pastoral en época posmicénica; por el contrario, las elites locales, que seguían en el poder gracias a sus relaciones de patronazgo y parentela con el resto de la población y que dejaron de ser controladas desde los palacios, pudieron tener interés en potenciar la ganadería debido a su mayor rentabilidad económica, complementándola únicamente con cultivos de subsistencia. Además, tal y como señala Rougier-Blanc, 2004, pp. 115-127, la *Odisea* evidencia un mundo en transición, donde la ganadería tiene un lugar central en la organización económica y social, si no en la realidad, al menos en el imaginario colectivo. Para más información acerca del cambio de la economía y la sociedad en el paso de la época micénica a la Edad del Hierro Temprana consultar Snodgrass, 1971, pp. 378-380; Halstead, 1987; Snodgrass, 1987, pp. 193-210; Cherry, 1988; Snodgrass, 1989, p. 26; Hurwitt, 1993, p. 21; Palmer, 2001. En cuanto al sistema pastoral mixto, hay autores que apuntan a su desarrollo durante la Edad de Bronce en zonas como el valle del Aqueronte en Epiro de acuerdo con Bintiff, 1982, p. 107 y Tartaron, 2004, p. 14.

46. McInerney, 2000, p. 99 señala que las condiciones ecológicas de Focidia (similares en cierta medida a las de Etolia) favorecieron la adopción de una estrategia de subsistencia basada en la coexistencia de una trashumancia de corta distancia y el asentamiento disperso, explotando así tanto los pastos altos como las tierras bajas; de manera que las condiciones naturales y la mejor forma de explotar el territorio tuvieron como consecuencia política el mantenimiento de las pequeñas comunidades de habitación y el desánimo del sinecismo. Acerca de la ganadería en Etolia: Kirsten, 1983, pp. 361-363; Antonetti, 1990, pp. 25-27; Bommeljé y Doorn, 1987, pp. 36, 58, figs. 5-7; Funke, 1993, p. 34, n. 11.

47. Antonetti, 1990, pp. 71-83.

48. Papapostolou, 2012, pp. 155-156.



de hecho, ni siquiera puede asegurarse que los grupos que diferencia Tucídides fueran en realidad entidades tribales, ya que carecemos de referencias a ellos o a héroes epónimos en las genealogías míticas relacionadas con Etolia. No podemos olvidar que no sabemos la naturaleza de la organización que los agrupó en época del autor ateniense, ya que no tendría que corresponderse necesariamente con un *ethnos* tribal ni ser una entidad política o cultural diferenciada, pudiendo tratarse de una simple alianza entre cuyos miembros no se había desarrollado una conciencia de identidad común.

De acuerdo con Peter Funke,<sup>49</sup> no puede negarse la posible existencia de grupos tribales en algunas áreas de Etolia tras la caída del sistema micénico, asignándoles un modelo sociológico de grupos segmentados y acéfalos, siendo las referencias de Tucídides el último ejemplo registrado. Sin embargo, Papapostolou señaló que la inestabilidad de los asentamientos, así como la mezcla y la fragmentación de las gentes, condujeron a la cohabitación de poblaciones de diverso origen, tal y como reflejan las fuentes de la Antigüedad (Strab., X 3, 4-6);<sup>50</sup> a las que se conseguía cohesionar a través de la religión y los mitos.<sup>51</sup> De acuerdo con este mismo autor, no existen evidencias arqueológicas que permitan hablar de población diferenciada según áreas geográficas; incluso en el s. V a.C. es imposible definir la distribución geográfica y la organización política de las subdivisiones etolias salvo las vagas referencias de Tucídides (III 94, 4-5; 95, 3; 96, 3), Estrabón (X 2, 5) y Arriano (*Anab.* I 10, 2). De acuerdo con estos autores, Etolia habría estado dividida en tres grupos (Euritanes, Ofioneos, Apodotos; estos últimos localizados junto a la Lócride Ozolia y divididos entre los Bomieos y Callieos); aunque en realidad no eran necesariamente uniones de naturaleza tribal, sino agrupaciones de asentamientos vecinos.<sup>52</sup> Además, Papapostolou señala que los descubrimientos arqueológicos no muestran cambios radicales acerca de la estructura social de Etolia desde el Heládico Final, de hecho, añade, casi podría hablarse de lo contrario a pesar de los sucesivos niveles de construcción y destrucción en Termo.<sup>53</sup>

---

49. Funke, 1993, pp. 45-48; 1997, p. 152.

50. Papapostolou, 2012, pp. 156, n. 400 y 157.

51. Para más información consultar: Ulf, 1990, p. 215; Ulf, 1996; Gehrke, 2000, pp. 160-161, 165, 167.

52. Estos asentamientos, ubicados en las colinas ya desde el s. VIII a.C., han sido considerados como posibles precedentes de un proceso de urbanización (Houby-Nielsen, 2001). En ese sentido, Papapostolou (2012, pp. 165-166) apunta que no puede descartarse que hubiese pequeñas aldeas cerca del santuario de Termo; estos asentamientos de la Etolia Central posiblemente se encontraban alrededor del Lago Triconida, en las colinas costeras y en las cercanías de los santuarios de Taxiarchis y Chrysovitsa, pero quizás no quedan restos por la fragilidad de los materiales utilizados o quizás aún no hayan sido encontrados.

53. Papapostolou, 2012, p. 158.



La ausencia de ciudades de la que nos habla el autor ateniense en el pasaje antes citado es un elemento que apoya nuestra idea de una organización aristocrática, marcada por el ejercicio del poder por parte de unos pocos individuos en cada una de las comunidades, los cuales serían al mismo tiempo los propietarios del ganado, como los héroes de los poemas homéricos.<sup>54</sup>

Entre los elementos que nos permiten hablar también de una influencia especialmente importante de la aristocracia en Termo, al menos durante los Siglos Oscuros, son los restos que se han conservado de exvotos, ya que se han encontrado restos de ofrendas votivas de bronce con forma de jinetes, de al menos un trípode y una figura que se cree representa al dios sirio Reshef.<sup>55</sup> En todos los casos, estos restos muestran la existencia de una elite y su interés en el santuario; aunque también es cierto que encontramos junto a estas ofrendas otras de carácter más humilde, por lo que también existiría un interés popular por el santuario.<sup>56</sup> No obstante, ambos fenómenos, el interés de la elite y el popular por el santuario no son incompatibles, pero nos sirven para evidenciar la existencia de esa elite en la región que más adelante sería conocida como Etolia y su implicación con el santuario, que seguramente influyó en la forma en la que se configuró el estado regional etolio.

En fuentes posteriores también encontramos indicios que parecen indicar la preeminencia de las elites sobre el resto de grupos sociales en la organización socio-política etolia en época helenística y, posiblemente también en la arcaica; unas elites que seguirían las costumbres que aparecen en los poemas homéricos. Si analizamos la primera organización política del estado etolio que aparece en las fuentes (aunque para encontrarla haya que avanzar hasta el s. III a.C.), vemos que en la base de la estructura política se encontraba la asamblea. Esta institución que

---

54. Blaineau, 2014, pp. 256-257 destaca que, en el caso de Tesalia y Acarnania, el cuidado del ganado era una labor protagonizada por esclavos o por la población dependiente, lo cual refuerza nuestra propuesta de la aristocracia etolia como principal propietaria de los rebaños. Lo mismo cabría decir de las conclusiones de Foxhall (1998, pp. 245-249), a pesar de que el contexto analizado es algo diferente, pues se refiere principalmente al ámbito peloponesio que había estado bajo el control de las ciudades micénicas.

55. Papapostolou, 2012, pp. 78-79, 137-139, 147. La aparición de una figura como esta en Termo no debería extrañarnos, ya que esta divinidad levantina habría sido asociada en Chipre con el dios micénico Paiawon y desde allí habría sido asimilada con Apolo en el Peloponeso (Burkert, 1975, pp. 72-77). No obstante, la presencia de esta figura en Termo no indica que existiera un contacto directo con Oriente Próximo, sino que fue a través de otros griegos como llegó al santuario etolio, como parecen indicar el hallazgo de figuras de este tipo en los yacimientos como Micenas, Tirinto, Phylakopi en Melos, Nezero en Tesalia, el Heraion de Samos o el santuario de Poseidón en Calauria entre otros. Más información en Papapostolou, 2012, pp. 73, 137-140, con referencias.

56. Papapostolou, 2012, p. 149.

clasificada por investigadores como Jakob A.O. Larsen como una asamblea primaria, es decir, una en la que no existiría el principio de representación, sino que solo sería posible el voto personal, lo que influiría enormemente en la configuración y funcionamiento del estado regional etolio.<sup>57</sup>

Estrabón (X 3, 2) nos dice que los etolios elegían a sus magistrados en el santuario de Termo, algo que seguramente harían con ocasión de las asambleas que coincidían con el festival. En ese sentido, Polibio (IV 37, 2) nos informa de que las elecciones se celebraban poco después o durante el equinoccio de otoño y más adelante este mismo autor nos señala que las votaciones, junto con los festivales y el mercado, tenían lugar en Termo (Plb., V 8, 5). Ese momento seguramente coincidía con el traslado del ganado desde los pastos de verano en las montañas a los de invierno en el llano; por consiguiente, la asamblea ordinaria general etolia se celebraba en el santuario de Termo en el equinoccio de otoño, coincidiendo con el festival de los *Thermika*, aunque no podemos precisar en qué momento comenzó esta práctica. Entre las atribuciones de esta asamblea estaba la elección de los magistrados (Plb., IV 37, 2; V 8, 5; Str., X 3, 2), así como la sanción o no de las principales decisiones diplomáticas, como las declaraciones de guerra o la firma de un tratado (Plb., XVIII 48, 5-10). De manera que la asamblea aparenta ser el organismo supremo en la toma de decisiones, pero carecía de autonomía política o capacidad de iniciativa legislativa, siendo solamente relevante a la hora de las elecciones o de la ratificación de la política exterior, en parte debido a que se reunía únicamente durante unos pocos días al año.<sup>58</sup>

Junto a la asamblea plenaria encontramos un consejo de tamaño más reducido que recibía el nombre de *Boula* o *Synedrion* en las fuentes del s. III a.C. (IG 9, 1<sup>2</sup>, 1, 15) y cuyo origen quizás se encontraba en la institución que originalmente gestionaba el santuario, aunque carecemos de referencias a esta en las fuentes que han llegado hasta nosotros. Este consejo se reuniría con mayor frecuencia que la asamblea y to-

---

57. Larsen, 1952, p. 1.

58. Grainger, 1999, pp. 182-183. A esto debemos añadir que, siguiendo a Funke (2013b, pp. 58, n. 39 y 59), en el momento de máxima extensión de Etolia, y posiblemente en algún momento posterior al 246/245 a.C., se creó o adaptó otro festival dotándolo de un componente político, se trata de los *Panetolika*, que no se celebraban en Termo, sino en cualquiera de las ciudades exteriores al núcleo original de Etolia (como Naupacto), y en las que no se elegían a los magistrados, aunque seguramente se celebraba una asamblea. Vemos, de acuerdo con este autor, como entre los etolios, incluso en el contexto de la expansión territorial helenística, la religión seguía teniendo un papel esencial en su idea de comunidad, ya que, con esta celebración se buscaba crear una identidad compartida al tiempo que se involucraba a los habitantes del resto de la confederación en la gestión de los asuntos comunes (que a su vez se habrían hecho más complejos y requerían de mayor atención como consecuencia del estatus de potencia regional alcanzado por la confederación etolia en el s. III a.C.).

maría seguramente algunas decisiones por delegación, además de realizar las labores de pre-deliberación; además, aunque no tengamos referencias anteriores a 333-332 a.C., es posible que existiera antes, puesto que, habitualmente, en el proceso de constitución de un estado griego, el consejo es una institución que surge en los primeros estadios.<sup>59</sup> En cuanto a su número, Funke indica que parece que todas las comunidades del estado, al menos a partir del s. III a.C., estaban representados por un miembro en el consejo, lo que arroja una proyección de 1.500 miembros del consejo en el momento de máxima expansión de la confederación etolia entre 230 y 189 a.C.<sup>60</sup> Estos consejeros eran elegidos anualmente en sus comunidades de origen (*IG* 9.1<sup>2</sup>.1.190, línea 10; *IG* 9.1<sup>2</sup>.1.192, línea 13), pero no sabemos cuál era el proceso de selección o si existía la posibilidad de disfrutar del cargo sin límite temporal, elección tras elección. En cualquier caso, esa cifra muestra la existencia de una aristocracia muy amplia, acorde, eso sí, a la gran extensión territorial que alcanzó la confederación.

Esta dinámica de elección a nivel local y el gran número de presentantes en el consejo, siendo estos permanentes o semipermanentes en el ejercicio de sus funciones, nos habla de la existencia de una aristocracia que controlaba las comunidades de las que procedía, bien personalmente o bien a través de redes familiares y clientelares, y se perpetuaba en la toma de decisiones en el marco regional. No obstante, no solo el consejo era la herramienta a través de la cual la aristocracia controlaba el destino del estado, sino que los estudios realizados sobre las magistraturas etolias y las personas que las ocuparon prueban también el control que ejercían las familias aristocráticas sobre el devenir del estado etolio.<sup>61</sup>

## 7. CONCLUSIONES. EL PAPEL DE TERMO EN EL ORIGEN DE ETOLIA

Tal y como hemos visto a lo largo de este análisis, hubo al menos dos factores que llevaron a que el santuario de Termo se convirtiera en el centro político del santuario etolio. Entre ellos destacan su posición geográfica, que lo convertía en un centro de especial relevancia en las redes de comunicación, de intercambio y de traslado de ganado de Etolia, y el valor simbólico del que gozaba gracias a la larga tradición de ocupación del lugar. Ambos factores, unidos al hecho de que Termo era un santuario que no dependía de ninguna comunidad, y por tanto podría considerarse un espacio neutral, lo convirtieron, en ausencia de una comunidad dominante, en el lugar en el

---

59. Grainger, 1999, pp. 173-174.

60. Funke, 2015, p. 112.

61. O'Neil, 1986, p. 53; Grainger, 2000.

que se reunían las instituciones etolias y se exponían las decisiones conjuntas. Así, de acuerdo con Papapostolou, Termo, que empezó a constituirse como centro comunal y religioso de forma clara a finales del s. VII a.C. marcó el proceso de creación y desarrollo de una comunidad que en muchos aspectos parece equivalente a la *polis* y que al mismo tiempo era diferente en sus prerequisites y consecuencias.<sup>62</sup>

En cuanto al momento en que se originó el estado etolio, no tenemos tampoco referencias en nuestras fuentes, pero parece claro que en el momento de la expedición ateniense de 426 a.C. dirigida por Demóstenes, existía algún tipo de capacidad de coordinación entre los habitantes de la zona, que fueron capaces de organizarse y resistir el ataque (Th., III 94, 3-5). No obstante, este no es el primer indicio de algún tipo de institución a escala regional en Etolia, ya que para la construcción del conocido como Templo C en el s. VII a.C. y la organización de los festivales tuvo que existir alguna estructura, aunque fuera informal y dependería de la coordinación y colaboración entre las comunidades de los alrededores. Otro paso indicativo del comienzo de la interrelación entre la comunidad que se estaba creando y el surgimiento de un estado, como ha destacado Funke,<sup>63</sup> es la dedicación de una estatua a Etolo a finales del s. V a.C. y su relación con la genealogía de Endimión de Elis (Ephor., *FGrH* 70 F 122 = Strab., X 3, 2).

Antes de terminar, debemos señalar que en el presente artículo hemos trabajado acerca del origen del estado regional etolio destacando las condiciones y circunstancias que hicieron del santuario de Termo un lugar de reunión esencial para la construcción de la identidad etolia y las que llevaron al santuario a convertirse en el centro político de dicho estado regional.<sup>64</sup> Sin embargo, y aunque no han sido objeto de estudio en este ensayo, no podemos olvidar la contribución de otros santuarios de la región a la construcción de la identidad y la estructura política etolia. En ese sentido, debemos subrayar el papel representado por el santuario de Lafria en Calidón,<sup>65</sup> que tiene una relación destacada con los mitos etolios, pero también hay que

---

62. Papapostolou, 2012, p. 176.

63. Funke, 2013b, p. 51.

64. No obstante, hemos de tener en cuenta que este proceso no puede entenderse por completo sin atender también a los beneficios e incentivos que hubo para la unión, pero consideramos que esos aspectos, mayormente relacionados con la paz interna y el aumento del control sobre la población y el territorio, exceden los límites adecuados para un artículo centrado en el santuario de Termo, por lo que incluirlos podría desvirtuar la línea argumental que hemos pretendido seguir en este escrito.

65. En relación con Calidón, Antonetti (2012, pp. 193-194; 2019, pp. 158-162) señala que, a juzgar por los símbolos reproducidos en las monedas de la confederación a partir del s. III a.C., esta población ocupaba un lugar especial en la autorrepresentación colectiva de los etolios; a lo que debe sumarse su proyección exterior superior a la de Termo gracias a su incontestable pasado mítico, que permitía a los

señalar al santuario de Delfos, que cobró especial protagonismo en el proceso de construcción de la confederación y fue un instrumento de especial relevancia en la relación entre los etolios y el resto del mundo griego en época helenística.<sup>66</sup> Por consiguiente, Peter Funke apunta que los santuarios suprarregionales recién adquiridos se integraron progresivamente en el paisaje sagrado, poniéndose a disposición de los intereses ideológicos etolios; no obstante, este mismo autor indica que, incluso en momentos de mayor expansión, ni el santuario de Lafria de Calidon, ni el de Delfos se convirtieron en competidores de Termo, ya que no podía sustituirlo como creador de cohesión interna dentro de las fronteras tradicionales de Etolia.<sup>67</sup>

Por todo ello vemos que, aunque Termo comenzase siendo un santuario rural que dependía de varias comunidades y que no tendría por qué haber experimentado un desarrollo diferente al de cualquier otro santuario de Grecia en sus mismas circunstancias, acabó convirtiéndose en el centro religioso y político de un estado regional en un primer momento y de la confederación etolia posteriormente. Todo lo cual llevó a Polibio a considerar que Termo era la “acrópolis de Etolia” (Plb., V 7-8), equiparando al conjunto de la región con una *polis* y a este santuario como el centro simbólico de la misma.

---

etolios establecer un vehículo de comunicación religiosa con el resto de griegos. No obstante, el estudio de Jördens y Becht-Jördens (1994) planteó que la caza del Jabalí de Calidón no se convirtió en una parte del mito fundacional etolio hasta el s. IV a.C., y que a partir de entonces la mandíbula inferior de jabalí y la punta de la lanza de Meleagro se acabaron adoptaron como símbolos oficiales del estado, mostrándose en relieves, sellos y monedas originales del período helenístico; unos objetos que, de acuerdo con la tesis de estos autores, se conservarían como reliquias en el santuario de Calidon. Para un estudio monográfico de las acuñaciones etolias ver Tsangari, 2007.

66. Sobre Delfos y la presencia etolia: Flacelière, 1937; Lefèvre, 1998; Scholten, 2000, pp. 240-252; Sánchez, 2001.

67. Funke, 2012, p. 65; 2013b, pp. 59-60.

# IMÁGENES

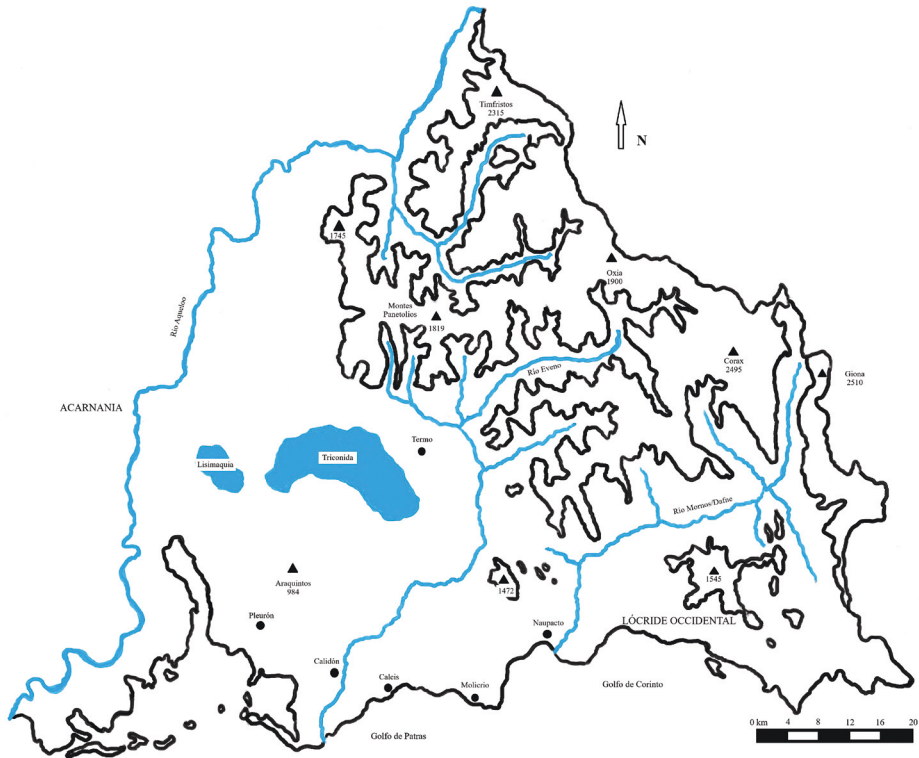


Fig. 1: Mapa de Etolia.

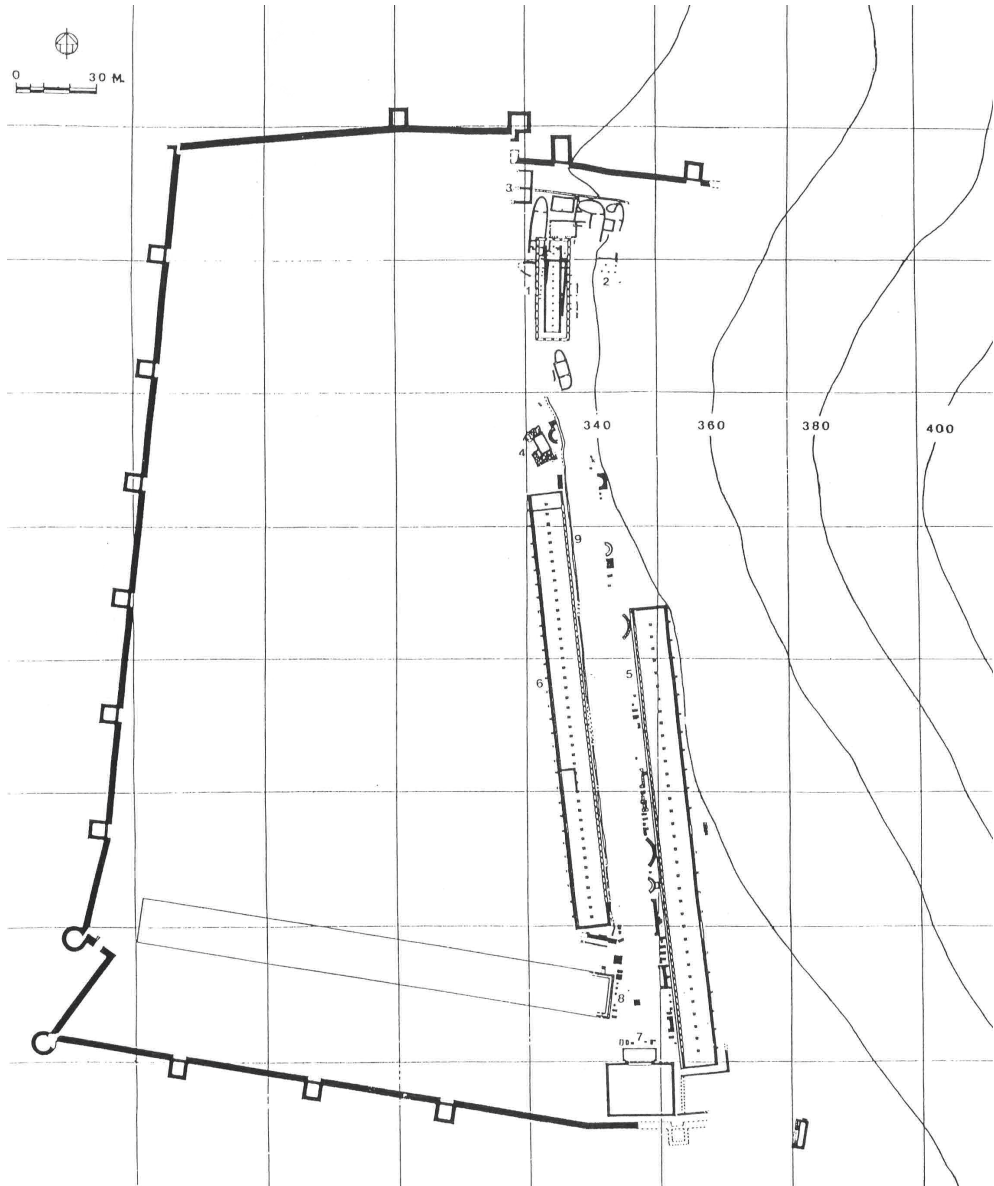


Fig. 2: Plano del santuario de Termo según Papapostolou, 1993. Cf. Nerantzis, 2001, p. 287.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ager, Sheila L. (2005). Sacred Settlements. The Role of the Gods in the Resolution of Interstate Disputes. En Bertrand, 2005, pp. 413-429.
- Antonetti, Claudia (1990). *Les Étoliens. Image et Religion*. Centre de Recherches d'Histoire Ancienne 92. Besançon: Les Belles Lettres.
- Antonetti, Claudia (2005). La tradizione eolica in Etolia. En Mele, Napolitano y Visconti, 2005, pp. 55-70.
- Antonetti, Claudia (2012). Aitolos and Aitolia. Ethnic Identity *per Imagines*. En Offenmüller, 2012, pp. 183-200.
- Antonetti, Claudia (2019). Spearhead and Boar Jawbone. An Invitation to Hunt in Aitolia: “Foreign Policy” within the Aitolian League. En Beck, Buraselis y McAuley, 2019, pp. 149-168.
- Assmann, Jan (ed.) (1991). *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*. Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus Mohn.
- Beck, Hans, Buraselis, Kostas y McAuley, Alex (eds.) (2019). *Ethnos and Koinon, Studies in Ancient Greek Ethnicity and Federalism*. Heidelberger Althistorische Beiträge 61. Stuttgart: Franz Steiner.
- Beck, Hans y Funke, Peter (eds.) (2015). *Federalism in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bertrand, Jean-Marie (ed.) (2005). *La violence dans les mondes grec et romain*. Paris: Publication de la Sorbone.
- Bintiff, John (1982). Settlement Patterns, Land Tenure and Social Structure. A Diachronic Model. En Renfrew y Shennan, 1982, pp. 106-111.
- Blaineau, Alexandre (2014). Les gardiens de troupeaux *équins* et bovins en Grèce ancienne: statuts et fonctions. En Gardiesen y Chandezon, 2014, pp. 253-267.
- Bleiken, Jochen (ed.) (1993). *Colloquium Alfred Heuss*. Frankfurter Althistorische Studien 13. Kallmünz: Laßleben.
- Bommeljé, Sebastiaan (1988). Aeolis in Aetolia. *Historia*, 37, pp. 297-316.
- Bommeljé, Sebastiaan y Doorn, Peter K. (eds.) (1987). *Aetolia and the Aetolians. Towards the Interdisciplinary Study of a Greek Region*. Utrecht: Parnasus.
- Burkert, Walter (1975). Resep-Figuren, Apollon von Amyklai und die “Erfindung” des Opfers auf Cypern. Zur Religionsgeschichte der “Dunklen Jahrhunderte”. *Graz Beiträge*, 4, pp. 51-79.
- Buxton, Richard (ed.) (2000). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Chandezon, Christophe (2006). Déplacements de Troupeaux et cités Grecques. En Laffont, 2006, pp. 49-66.
- Chandezon, Christophe y Hamdoune, Christine (eds.) (2004). *Les hommes et la terre dans la Méditerranée Gréco-Romaine*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi.



- Chaniotis, Angelos (1991). Gedenktage der Griechen: ihre Bedeutung für das Geschichtsbewusstsein griechischer Poleis. En Assmann, 1991, pp. 123-145.
- Chaniotis, Angelos (1995). Sich selbst feiern? Städtische Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik. En Zanker y Wörrle, 1995, pp. 147-172.
- Cherry, John F. (1988). Pastoralism and the Role of Animals in Pre- and Protohistoric Economies of the Ancient Greece. En Whittaker, 1988, pp. 6-34.
- Constantakopoulou, Christy (2015). Regional Religious Groups, Amphictionies and other Leagues. En Eidinow y Kindt, 2015, pp. 273-289.
- Daverio Rocchi, Giovanna (1993). *Città-stato e stati federali della Grecia classica: lineamenti di storia delle istituzioni politiche*. Milano: LED.
- Deger-Jakitzky, Sigrid (ed.) (1983). *Griechenland, die Ägäis und die Levante während der ‚Dark Ages‘ vom 12. Zum 9. Jahrhundert v. Chr.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaftler.
- de Polignac, François (2009). Sanctuaries and Festivals. En Raaflaub y Van Wees, 2009, pp. 427-443.
- Delcourt, Marie (1982). *Les grands santuaries de la Grèce*. Brionne: Gérard Monfort.
- Deylius, Michel (1987). The Aetolian Landscape. A Physical-Geographical Perspective. En Bommeljé y Doorn, 1987, pp. 32-38.
- Domínguez Monedero, Adolfo J. (ed.) (2018a). *Politics, Territory and Identity in Ancient Epirus*. Diabaseis 8. Pisa: ETS.
- Domínguez Monedero, Adolfo J. (2018b). New Developments and Tradition in Epirus. The Creation of the Molossian State. En Domínguez Monedero, 2018a, pp. 1-42.
- Doorn, Peter K., Bommeljé, Sebastiaan y Fagel Roland (1987). An Early Modern Subsistence Economy. Aetolia since 1821. En Bommeljé y Doorn, pp. 39-61.
- Ehrenberg, Victor (1969). *The Greek State*. London: Methuen.
- Eidinow, Esther y Kindt, Julia (eds.) (2015). *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Flacelière, Robert (1937). *Les Aitoliens à Delphes*. Paris: De Boccard.
- Flensted-Jensen, Pernille, Nielsen, Thomas H. y Rubinstein, Lene (eds.) (2000). *Polis and Politics*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Forbes, Hamish (1995). The Identification of Pastoralist Sites within the Context of Estate-based Agriculture in Ancient Greece. Beyond de Transhumance versus Agro-pastoralism debate. *The Annual of the British School at Athens*, 90, pp. 325-338.
- Foxhall, Lin (1998). Bronze to Iron. Agricultural Systems and Political Structures in Late Bronze Age and Early Iron Age Greece. *The Annual of the British School at Athens*, 90, pp. 239-250.
- Funke, Peter (1993). Stamm und Polis. En Bleiken, 1993, pp. 29-48.
- Funke, Peter (1997). Polisgenese und Urbanisierung in Aitolien im 5. und 4. Jh. V. Chr. En Hansen, 1997, pp. 145-188.

- Funke, Peter (1998). Die Bedeutung der griechischen Bundesstaaten in der politischen Theorie und Praxis des 5. und 4. Jh. v. Chr. Auch eine Anmerkung zu Aristot. Pol. 1261 a 22-29. En Schuller, 1998, pp. 59-72.
- Funke, Peter (2012). Kultstätten und Machtzentren. Zu den politischen Funktionen überregionaler Heiligtümer in antiken Bundesstaaten. En Rollinger y Schwinghammer, 2012, pp. 53-71.
- Funke, Peter (2013a). Greek Federal States and Their Sanctuaries: Identity and Integration. Some Introductory Remarks. En Funke y Haake, 2013, pp. 9-12.
- Funke, Peter (2013b). Thermika und Panaitolika. Alte und neue Zentren im Aitolischen Bund. En Funke y Haake, 2013, pp. 49-64.
- Funke, Peter (2015). Aitolia and the Aitolian League. En Beck y Funke, 2015, pp. 86-117.
- Funke, Peter y Haake, Matthias (eds.) (2013). *Greek Federal States and Their Sanctuaries. Identity and Integration*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Gardiesen, Armelle y Chandezon, Christophe (eds.) (2014). *Équides et bovidés de la Méditerranée antique. Rites et combats. Jeux et savoirs*. Lattes: Association pour le Développement de l'Archéologie en Languedoc-Roussillon.
- Gehrke, Hans-Joachim (2000). Ethnos, Phyle, Polis. Gemässigt unorthodoxe Vermutungen. En Flensted-Jensen, Nielsen y Rubinstein, 2000, pp. 159-176.
- Giovannini, Adalberto (2007). *Les relations entre états dans la Grèce antique: du temps d'Homère à l'intervention romaine*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Grainger, John D. (1999). *The League of the Aitolians*. Leiden: Brill.
- Grainger, John D. (2000). *Aitolian Prosopographical Studies*. Leiden: Brill.
- Hall, Jonathan M. (2015). Federalism and Ethnicity. En Beck y Funke, 2015, pp. 30-48.
- Halstead, Paul (1987). Traditional and Ancient Rural Economy in Mediterranean Europe: plus ça change?. *Journal of Hellenic Studies*, 107, pp. 77-87.
- Hansen, Mogens H. (ed.) (1997). *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community*. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.
- Hatzopoulos, Miltiades B. (1996). *Macedonian Institutions under the Kings, I. A Historical and Epigraphic Study*. Meletemata 22. Athens: Research Centre for Greek and Roman Antiquity.
- Hodkinson, Stephen (1988). Animal Husbandry in the Greek Polis. En Whittaker, 1988, pp. 37-74.
- Houby-Nielsen, Sanne (2001). Sacred Landscapes of Aetolia and Achaia: Synoecism Processes and Non-Urban Sanctuaries. En Isager, 2001, pp. 257-271.
- Hurwitt, Jeffrey M. (1993). Art, Poetry and the Polis in the Age of Homer. En Langdon, 1993, pp. 14-42.
- Isager, Jacob (ed.) (2001). *Foundation and Destruction. Nicopolis and NW. Greece. The Archaeological Evidence for the City Destructions, the Foundations of Nikopolis and the Synoecism*. Athens: Danish Institute at Athens.
- Jones, Sian (1997). *The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in the past and present*. London: Routledge.

- Jones, Christopher P. (1999). *Kinship Diplomacy in the Ancient World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jördens, Andrea y Bech-Jördens, Gereon (1994). Ein Eberunterkiefer als „Staatssymbol“ des aitolischen Bundes. Politische Identitätssuche im Mythos nach dem Ende der spartanischen Hegemonie. *Klio*, 76, pp. 172-184.
- Kirsten, Ernst (1983). Gebirghirtentum und Sesshaftigkeit. Die Bedeutung der Dark Ages für die griechische Staatenwelt, Doris und Sparta. En Deger-Jakitzky, 1983, pp. 355-443.
- Laffont, Pierre-Yves (ed.) (2006). *Trashumance et estivage en Occident des origines aux enjeux actuels*. Valence-Sur-Baïze: Presses Universitaires du Miral.
- Langdon, Susan H. (ed.) (1993). *From Pasture to Polis. Art in the Age of Homer*. Columbia y London: University of Missouri Press.
- Larsen, Jakob A.O. (1944). Federation for Peace in Ancient Greece. *Classical Philology*, 39.3, pp. 145-162.
- Larsen, Jakob A.O. (1952). The Assembly of the Aetolians League. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 83, pp. 1-33.
- Larsen, Jakob A.O. (1968). *Greek Federal States. Their Institutions and History*. Oxford: Clarendon Press.
- Lefèvre, François (1998). *L'amphictionie Pyléo-Delphique. Histoire et institutions*. Paris: De Boccard.
- Mackil, Emily (2013). *Creating a Common Policy: Religion, Economy and Politics in the Making of the Greek Koinon*. Berkeley: University of California Press.
- Malkin, Irad (2011). *A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press.
- Marinatos, Nanno (1993). What were Greek Sanctuaries? A Synthesis. En Marinatos y Hägg, 1993, pp. 179-183.
- Marinatos, Nanno y Hägg, Robin (eds.) (1993). *Greek Sanctuaries. New Approaches*. London: Routledge.
- Mazarakis-Ainian, Alexandros (1997). *From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece*. Jonsered: Paul Aströms Förlag.
- McInerney, Jeremy (2000). *Under the folds of Parnassos. Land and Ethnicity in Ancient Phokis*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Mele, Alfonso, Napolitano, Maria L. y Visconti, Amadeo (eds.) (2005). *Eoli ed Eolide tra madre patria e colonia*. Napoli: Luciano Editore.
- Mitchell, Lynette G. y Rhodes, Peter J. (eds.) (1997). *The Development of the Polis in Archaic Greece*. London: Routledge.
- Morgan, Catherine (1997). The Archaeology of Sanctuaries in Early Iron Age and Archaic *Ethne*. A Preliminary View. En Mitchell y Rhodes, 1997, pp. 168-198.
- Morgan, Catherine (2003). *Early Greek States beyond the Polis*. Londres: Routledge.
- Morgan, Catherine (2009). The Early Iron Age. En Raaflaub y Wees, 2009, pp. 43-63.
- Nerantzis, Ioannis (2001). *Η χώρα των Αιτωλών*. Agrinio: Διδακτορική Διατριβή.

- Offenmüller, Margit (ed.) (2012). *Identitätsbildung und Identitätsstiftung in griechischen Gesellschaften (Vorträge gehalten im Rahmen eines Symposiums von 28-29. Jänner 2010)*. Graz: Grazer Universitätsverlag.
- O'Neil, James L. (1986). The Political Elites of the Achaian and Aitolian Leagues. *Ancient Society*, 15-17, pp. 33-61.
- Palmer, Ruth (2001). Bridging the Gap. The Continuity of Greek Agriculture from the Mycenaean to the Historical Period. En Tandy, 2001, pp. 41-84.
- Papapostolou, Ioannis A. (1993). Anaskafi Thermou. *To Ergon*, pp. 44-58.
- Papapostolou, Ioannis A. (2012). *Early Thermos. New excavations 1992-2003*. Athens: The Archaeological Society at Athens.
- Papapostolou, Ioannis A. (2014). *To Ieró tou Θέρμου στην Αιτωλία. Ιστορία – Μνημεία – Περιήγηση*. Athena: He En Athenais Archaialogike Hetaireia.
- Prontera, Francesco (2003). *Otra Forma de Mirar el Espacio. Geografía e Historia en la Grecia Antigua*. Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.
- Raaflaub, Kurt A. y Wees, Hans van (eds.) (2009). *A Companion to Archaic Greece*. Oxford: Blackwell.
- Renfrew, Colin y Cherry, John F. (eds.) (1986). *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Renfrew, Colin y Shennan, Stephen (eds.) (1982). *Ranking Resource and Exchange. Aspects of the Archaeology of Early European Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- von Rollinger, Robert y Schwinghammer, Gundula (eds.) (2012). *Altertum und Gegenwart - Ringvorlesung anlässlich der Feier zum 125-jährigen Bestehen der Alten Geschichte in Innsbruck*. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.
- Rougier-Blanc, Sylvie (2004). Les espaces ruraux chez Homère. Terminologie et mode de représentation. En Chandezon y Hamdoume, 2004, pp. 115-127.
- Sánchez, Pierre (2001). *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes. Recherches sur son rôle historique, des origines au IIe siècle de notre ère*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Scholten, Joseph B. (2000). *The Politics of Plunder. Aitolians and their Koinon in the Early Hellenistic Era, 279-217 B.C.* Berkeley: University of California Press.
- Schuller, Wolfgang (ed.) (1998). *Politische Theorie und Praxis im Altertum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Scott, Michael (2010). *Delphi and Olympia. The Spatial Politics of Panhellenism in the Archaic and Classical Periods*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, Michael (2015). *Delfos. Historia del centro del mundo antiguo*. Barcelona: Ariel.
- Sinn, Ulrich (2000). Greek Sanctuaries as Places of Refuge. En Buxton, 2000, pp. 155-179.
- Snodgrass, Anthony M. (1971). *The Dark Age of Greece. An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries B.C.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Snodgrass, Anthony M. (1980). *Archaic Greece. The Age of Experiment*. London: Dent.
- Snodgrass, Anthony M. (1986). Interaction by Design. The Greek City-State. En Renfrew y Cherry, 1986, pp. 47-58.

- Snodgrass, Anthony M. (1987). *An Archaeology of Greece. The Present State and Future Scope of a Discipline*. Berkeley: University of California Press.
- Snodgrass, Anthony M. (1989). The Coming of the Iron Age in Greece. Europe's Earliest Bronze/Iron Transition. En Stig Sorensen y Thomas, 1989, pp. 22-35.
- Sordi, Marta (1953). Le origini del *koinon* etolico. *Acme*, 6, pp. 419-445.
- Stig Sorensen, Marie L. y Thomas, Roger (eds.) (1989). *The Bronze Age – Iron Age, Transition in Europe. Aspects of Continuity and Change in European Societies c. 1200 to 500 B.C.* Oxford: BAR.
- Tandy, David W. (ed.) (2001). *Prehistory and History. Ethnicity, Class and Political Economy*. Montreal, New York y London: Black Rose Books.
- Tartaron, Thomas F. (2004). *Bronze Age Landscape and Society in Southern Epirus*. Oxford: BAR.
- Tsangari, Dimitra I. (2007). *Corpus des monnaies d'or, d'argent et de bronze de la confédération étolienne*. Athens: Helicon Interactive.
- Ulf, Christoph (1990). *Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung*. München: C.H. Beck.
- Ulf, Christoph (ed.) (1996a). *Wege zur Genese griechischer Identität. Die Bedeutung der früharchaischen Zeit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Ulf, Christoph (1996b). Griechische Ethnogenese versus Wanderungen von Stämmen und Stammstaaten. En Ulf, 1996a, pp. 240-280.
- Ulf, Christoph (2009). The World of Homer and Hesiod. En Raaflaub y Van Wees, 2009, pp. 81-99.
- Vikatou, Olympia (2015). *A Guide to the Archaeological Museum of Thermos*. Aetolia-Acarnania: Chelmis and Co.
- Vlassopoulos, Kostas (2015). Religion in Communities. En Eidinow y Kindt, 2015, pp. 257-271.
- Whittaker, Charles R. (ed.) (1988). *Pastoral Economies in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge Philological Society.
- Zanker, Paul y Wörrle, Michael (eds.) (1995). *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*. Vestigia 47. München: C.H. Beck.