



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Máster

El carlismo ante el siglo XX:
del tradicionalismo al *catch-all*

Carlism at the beginning of the 20th century:
from traditionalism to catch-all

Autor

Íñigo Marqués Serrano

Director

Pedro Víctor Rújula López

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MÁSTER INTERUNIVERSITARIO EN HISTORIA CONTEMPORÁNEA

Año 2022/2023

RESÚMEN

La renovación de la historiografía sobre el carlismo de los últimos años bajo el paradigma de la historia de las culturas políticas ha permitido poner en valor la complejidad de una cultura política que tradicionalmente había sido retratada como maniquea y anacrónica. Sin embargo, esta renovación parece haberse estancado en sus análisis en el carlismo referente al periodo de la Restauración. Con ello, la visión que persiste a grandes rasgos del carlismo de la Segunda República, es la de un catolicismo de cruzada ligado al contexto bélico que, de la misma forma que apareció con este, desapareció con su fin.

El objetivo de nuestro trabajo es demostrar bajo los paradigmas de la historia de las culturas políticas que el carlismo como cultura política experimentó dos fases de renovación caracterizadas por su entrada en la política de masas (1890-1914/1917) y su fascistización (1930-1936/1939) que explican que, con el estallido de la Guerra Civil, 60.000 requetés integraran las fuerzas del bando sublevado. Que la primera fase ya haya sido ampliamente estudiada nos permitirá generar un marco teórico-historiográfico para investigar las características fundamentales de la segunda a través de fuentes primarias.

El carlo-tradicionalismo, como hemos definido a la cultura política carlista de la segunda república, estuvo caracterizado por aunar constantemente tradición con modernidad. Para demostrarlo nos centraremos en el *Socorro Blanco*, organización de acción social cuyo estudio es de gran interés por dos razones. En primer lugar, por su naturaleza. Se trataba de un movimiento/fenómeno propio de la política de masas cuyo estudio permitirá corroborar nuestras hipótesis y, sobre todo, mostrar la forma en la que el carlismo terminó aceptando el activismo social y político femenino. En segundo, por su práctico desconocimiento. Al margen de las escasas citas aisladas carecemos de bibliografía sobre el mismo, por lo que nuestra investigación con fuentes primarias busca servir como base a investigaciones futuras.

Palabras clave: carlo-tradicionalismo, masificación, fascistización, activismo social, cultura política católica, posibilismo, historiografía propaganda, paramilitarismo, martirismo, Socorro Blanco, quinta columna.

ABSTRACT

The renewal of historiography on Carlism in recent years under the paradigm of the history of political cultures has made it possible to highlight the complexity of a political culture that had traditionally been portrayed as Manichean and anachronistic. However, this renewal seems to have stagnated in its analysis of Carlism in the period of the Restoration. As a result, the vision that persists in broad outline of Carlism in the Second Republic is that of a crusading Catholicism linked to the context of the war, which, just as it appeared with the war, disappeared with its end.

The aim of our work is to demonstrate, using the paradigms of the history of political cultures, that Carlism as a political culture underwent two phases of renewal characterised by entry into mass politics (1890-1914/1917) and its fascistisation (1930-1936/1939), which explain why, with the outbreak of the Civil War, 60,000 requetés joined the forces of the rebel side. The fact that the first phase has already been extensively studied will allow us to generate a theoretical-historiographical framework for investigating the fundamental characteristics of the second phase through primary sources.

Carlo-traditionalism, as we have defined the carlist political culture of the Second Republic, was characterised by a constant combination of tradition and modernity. To demonstrate this, we will focus on the Socorro Blanco, a social action organisation whose study is of great interest for two reasons. Firstly, because of its nature. It was a movement/phenomenon typical of mass politics, the study of which will allow us to corroborate our hypotheses and, above all, to show the way in which Carlism ended up accepting women's social and political activism. Secondly, because of its practical ignorance. Apart from the few isolated quotations, there is no bibliography on the subject, so our research using primary sources aims to serve as a basis for future research.

Keywords: carlo-traditionalism, massification, fascistisation, social activism, catholic political culture, possibilism, propaganda historiography, paramilitarism, martyrdom, Socorro Blanco, fifth column.

“Nuestra Comunión no es un partido político más; es una gran familia, en la cual todos nos sentimos unidos en la comunidad de las mismas doctrinas, los mismos amores, de una misma esperanza, de una misma fe en la verdad, en la pureza y en la eficacia del único sistema social y político que puede salvar a España”.

El Siglo Futuro, 30 de marzo de 1936, p. 17.

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	8
1. Justificación	8
2. Estado de la cuestión	10
3. Hipótesis y objetivos de trabajo	12
4. Metodología	16
II. EL CARLISMO EN SU TRÁNSITO AL SIGLO XX	17
1. Breves apuntes teórico-historiográficos	17
2.1 ¿De dónde procede la visión de carlismo en la actualidad?	17
1.2 ¿Cómo debemos referir a la cultura política carlista de inicios del siglo XX?	25
2. Primera fase evolutiva (1890-1914/1917): Masificación	27
2.1 Dimensión religiosa: el carlismo en el seno de la cultura política católica	27
2.2 Dimensión política: el carlismo en el espectro político derechista	48
3. La recesión: punto de inflexión y cambio (1914/1917-1930)	61
4. Segunda fase evolutiva (1930-1936): Fascistización	68
4.1 El resurgimiento	68
4.2 Un caso concreto: la reinterpretación de la mujer tradicionalista	83
4.3 Por qué investigar sobre el Socorro Blanco	108
III. EL SOCORRO BLANCO COMO EJEMPLO DE LA MODERNIZACIÓN POLÍTICA DEL CARLO-TRADICIONALISMO	111
1. El Socorro Blanco ante la República: organización carlo-tradicionalista	111
1.1 Concepción (1931-1933)	111
1.2. 1933-1935: Vida	124
1.3 1936: Clímax	147
2. El socorro blanco en la guerra Civil: erosión y quinta columna	170
3. La memoria del socorro blanco	177
4. El Socorro/socorro Blanco/blanco en la memoria	188
IV. CONCLUSIÓN	193
BIBLIOGRAFÍA	203
Archivo	203
Hemeroteca	203
Fuentes bibliográficas	220

ANEXOS	227
Anexo 1.	227
Anexo 2.	228
Anexo 3.	229
Anexo 4.	230
Anexo 5.	233
Anexo 6.	234
Anexo 7.	235
Anexo 8.	236

I. INTRODUCCIÓN

1. Justificación

Con el final de la Tercera Guerra Carlista (1872-1876) se produce la desaparición, en apariencia, del insurreccionalismo carlista. El sistema de la Restauración consigue integrar en su seno a gran parte de los partidarios de dicho movimiento contrarrevolucionario, cuyos contemporáneos consideraban abocado a desaparecer. Sin embargo, en las décadas venideras y, prácticamente hasta la Guerra Civil, comenzará su conversión en un partido de masas, un *catch-all*, que adoptará todas las herramientas de la política moderna de masas. Así, en la Guerra Civil podemos apreciar que en el ejército franquista había unos 60.000 carlistas.

La presente investigación busca estudiar la forma en que el carlismo, movimiento tradicionalmente concebido como arcaico y atrasado, destacó por su capacidad de adaptación/evolución y se trató de una de las primeras culturas políticas modernas de España. Proponemos como espacio cronológico de nuestro estudio el periodo de entreguerras hasta el estallido de la Guerra Civil (1914-1936) por varias razones. En primer lugar, los escasos estudios sobre el carlismo en este periodo. Mientras que la renovación historiográfica de los últimos años encabezada por autores como Jordi Canal ha prestado especial atención a la renovación del carlismo tras la Tercera Guerra Carlista (1872-1876), centrada principalmente en las décadas de 1890 y 1900, el periodo en torno a la década de 1920 es muy poco conocido y el de la década de 1930 no ha sido apenas estudiado desde los prismas de las últimas corrientes historiográficas. Sabemos que el carlismo se renueva a través de varias vías, pero ¿Qué efectos tiene esto, y como se redirigirá su renovación en función de los mismos? Esto nos permitirá explicar la transición del carlismo decimonónico al contemporáneo no sólo como éxito de la adopción de las numerosas formas de movilización modernas de la política de masas, sino a partir de los fracasos de alguna de estas políticas: solo así podemos comprender todas las características del movimiento que aparece ante nosotros en los prolegómenos de la Guerra Civil. Por ejemplo: sabemos que el carlismo es capaz de transformarse en un movimiento político posibilista (lo que acarreó innumerables enfrentamientos en su seno y supuso, entre otros factores, la escisión integrista de 1888) pero quizá es más interesante entender cómo el final fracaso electoral del movimiento en el sistema de la Restauración llevará a que sus militantes pierdan la fe en la participación política y resurja el ideario insurreccional basado en la acción directa. Como ejemplo paradigmático: el nacimiento

y la progresiva consolidación del Requeté desde finales de la década de 1900. En segundo lugar, y volviendo al hilo principal, analizar los cambios de este periodo nos permitirá comparar el movimiento carlista y ponerlo en relación con otros movimientos similares de la Europa Contemporánea. Con la intención de cuestionar la visión del panorama político español como un medio exótico, que proviene del romanticismo, y propiciar en consecuencia, un estudio más realista y científico del mismo.

La presente investigación buscará, ante todo, desarrollar una historia de corte social y cultural. El objetivo será comprender en mayor medida la naturaleza del carlismo como cultura política. Todo ello, y teniendo claras unas fechas de inicio remoto (Fin de la Tercera Guerra Carlista, 1876), medio (Ley Electoral de 1890) y concreto (1914), y final (Estallido de la Guerra Civil, 1936), tejiendo un relato de larga duración que permitirá interrelacionar numerosos fenómenos en apariencia aislados y comprender en mejor manera la evolución del movimiento. Entre el estudio de los diferentes fenómenos sociales carlistas (peregrinaciones y aplecs), prestaremos especial interés al estudio del Socorro Blanco, encarnándose durante la República como una organización heredera de toda la transformación experimentada por el complejo cultural carlista en las décadas anteriores, y por la forma en que fue potenciada la imagen de la organización desde la dictadura franquista. Porque, ¿Cómo se explica que esta organización de la Comunión Tradicionalista fuese vista en los años inmediatamente posteriores a la Guerra Civil por el grueso de la población española como un elemento ligado al quintacolumnismo falangista, y con el paso del tiempo su recuerdo desapareciera en pos de la omnipresencia en el imaginario colectivo de otras organizaciones de índole similar ligadas a Falange como el Auxilio Social?

El presente estudio va a proponer, por una parte, estudiar pormenorizadamente las diferentes facetas que contribuyen a la transformación del carlismo en un movimiento político contemporáneo (accidentalismo, paramilitarismo, adopción de las formas de movilización de las masas provenientes del mundo católico y liberal...); y por otra, cómo este proceso influyó en su devenir como movimiento político y la forma en que otras culturas políticas lo representaron para someterlo, proceso en el que jugó un papel clave la producción historiográfica o pseudo historiográfica. Para ello, proponemos una metodología basada en la combinación del estudio pormenorizado de las diferentes obras historiográficas sobre el tema, con el de las fuentes directas. Esto nos será muy útil, ya que permitirá, por una parte, presentar el Estado de la Cuestión, los postulados teóricos

que existen sobre el carlismo de entreguerras; y por otra, comprobar la calidad historiográfica de estos postulados a través del análisis de fuentes directas provenientes de la prensa, de la documentación del propio partido o de testimonios de contemporáneos. Esta metodología se torna, más interesante, en el caso de los temas que apenas han sido estudiados por la historiografía hasta la actualidad, como el Socorro Blanco.

2. Estado de la cuestión

Los estudios sobre el carlismo entre 1914 y 1936 son muy escasos. Y, si buscamos análisis completos desde los postulados de la historiografía cultural (la más apropiada para estudiar una cultura política), inexistentes (al margen de estudios parciales centrados en aspectos concretos de la cultura carlista y de carácter monográfico). Mientras que la renovación historiográfica de los últimos años encabezada por autores como Jordi Canal ha prestado especial atención a la renovación del carlismo tras la Tercera Guerra Carlista (1872-1876), centrada principalmente en las décadas de 1890 y 1900, el periodo en torno a las décadas de 1920 y 1930 es muy poco conocido.

A la hora de llevar a cabo nuestro estudio, tendremos en cuenta como principal eje articulador los estudios realizados por Jordi Canal. Considerado como el autor que encarna el cenit de la renovación historiográfica de los estudios del carlismo, aún en sus trabajos la influencia de los historiadores que comenzaron este proceso como Julio Aróstegui, quien introdujo la concepción del carlismo como un fenómeno continuista en constante evolución. Por otra parte, es uno de los historiadores fundamentales en la introducción de la concepción de cultura política en España, lo cual se explica a partir de las influencias sobre su obra de Josep María Fradera, una de las principales figuras en cuanto al estudio de la unión entre política, religión y nacionalismo. En este sentido, y a la hora de introducir el estudio del concepto de cultura política y del carlismo como tal, compartimos los preceptos expuestos en *Los colores de la política en la España Contemporánea*¹, obra colectiva de la que Canal actúa como editor. De la misma forma, a la hora de estudiar evoluciones particulares y aisladas del fenómeno carlista, consideramos interesante *Banderas blancas, boinas rojas: Una historia política del carlismo 1876-1939*², del mismo autor.

¹ Canal, Jordi (2022): *Los colores de la política en la España contemporánea*. Marcial Pons: Madrid.

² Canal, Jordi (2006): *Banderas blancas, boinas rojas. Una historia política del carlismo, 1876-1939*. Madrid: Marcial Pons Historia.

Puede verse que el objetivo de nuestro estudio es aunar teoría (conceptos de la renovación historiográfica referentes a la historia cultural) y praxis (casos que los ejemplifiquen en el caso de la cultura política carlista). En este sentido, podemos señalar dos obras como referentes directos: en primer lugar, *La Nueva Covadonga Insurgente: Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*³, de Javier Ugarte. Con la misma naturaleza de nuestro estudio, analiza el desarrollo del carlismo en torno a la Guerra Civil en el ámbito de Navarra y el País Vasco. Nos interesa la introducción que realiza sobre el análisis de los comportamientos y las relaciones sociales a principios de siglo en esta zona, lo que lleva a entender como comprendían los carlistas su universo de relaciones y como estaba construida su esfera cultural. Nuestro objetivo es en cierta forma ampliar este estudio, tanto en su objeto (a todo el ámbito nacional) como en su cuerpo teórico (diferenciación de dos renovaciones y profundización en el cambio de siglo). Como segundo gran referente encontramos *El Carlismo*⁴, de Jordi Canal. Se trató de la primera síntesis sobre el carlismo que lo estudió desde los postulados de la historia cultural: por primera vez, presentó la unicidad del carlismo entre los movimientos contrarrevolucionarios del siglo XIX por su larga pervivencia. Canal explica esta pervivencia en su capacidad de adaptación, la cual viene derivada de su inconcreción y su diálogo constante con la revolución. A su vez, señala su unicidad respecto a otros movimientos de masas coetáneos por legitimarse en su tradición: recordemos que los fascismos y los socialismos aducirán constantemente a la idea de un nuevo mundo. Y conseguirá masificarse constantemente a través del uso de la prensa y la creación de símbolos dinásticos, proceso que alcanzará su cénit a finales del siglo XIX con la constitución de clubes tradicionalistas, la organización de reuniones multitudinarias (*aplecs*) y la creación de la primera organización paramilitar ligada a una cultura política no gubernamental de la historia de España, el *Requeté*.

Una de las grandes aportaciones de Canal a la historiografía moderna fue sustituir la visión del carlismo como un movimiento político arcaico y retrogrado por la de uno de los más vanguardistas y complejos de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Ataca el uso nacionalista del carlismo, la explicación dinástica del mismo y la dotación

³ Ugarte, Javier (1998): *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*. Madrid: Biblioteca Nueva.

⁴ Canal, Jordi (2000): *El carlismo*. Madrid: Alianza Editorial.

de primacía excesiva a los episodios bélicos; y ensalza la dialéctica entre revolución y contrarrevolución, la vía política y la vía militar y la concepción de un movimiento continuista y metamórfico que dura dos siglos. Y a la vez que introduce conceptos innovadores como el de *Internacional Blanca*, amplía algunos de los preexistentes como el de liderazgo carismático: no solo podrá apreciarse en el siglo XIX con figuras como Tomás de Zumalacárregui o Ramón Cabrera, sino también en el siglo XX con figuras como Vázquez de Mella o Manuel Fal Conde. En *La Nueva Covadonga Insurgente*, Ugarte fue capaz de estudiar de forma pormenorizada y a partir de estos preceptos el carlismo vasconavarro de las postrimerías de la Guerra Civil: nuestro objetivo, ampliar este estudio a todo el territorio nacional y fijar unos precedentes lejanos más sólidos.

3. Hipótesis y objetivos de trabajo

La hipótesis principal en torno a la que gira nuestro trabajo es que el carlo-tradicionalismo fue capaz de desarrollar una cultura política completamente moderna y que, para ello, desarrolló dos fases de renovación sucesivas y complementarias que lo transformaron en un partido *catch-all* con las ventajas (gran efectividad a la hora de atraer masas, especialmente en los periodos de crisis) y desventajas (pérdida de parte de su identidad al erosionarse algunos de sus principios fundamentales, como el legitimismo, y quedar en una posición de debilidad frente a otros movimientos políticos *catch-all*, como la CEDA o FET) que ello acarreó.

A partir de esta línea general, el objetivo de nuestro estudio es perfeccionar el conocimiento de la cultura política carlista diferenciando sus aspectos clave para analizarlos de forma pormenorizada. En lo referente a la dimensión religiosa del movimiento, consideramos vital crear una sublínea argumentativa a partir de los estudios sobre la naturaleza de la cultura política católica española de comienzos del siglo XX planteados por Alfonso Botti en *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*⁵. Compartimos la idea de que, a grandes rasgos, existían dos grandes culturas políticas católicas, el carlismo y el nacionalcatolicismo, y que no sólo su clara división, sino la inexistencia de una cultura política continuista en la rama nacionalcatólica (estuvo representada por varias culturas políticas que se sucedieron en el tiempo, pero fueron incapaces de presentarse como herederas de una misma matriz cultural entre sí), impidieron la creación de un partido político de masas católico en España: esta idea es

⁵ Botti, Alfonso (1992): *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*. Madrid: Alianza Editorial.

planteada por Pilar Salomón en “Entre el insurreccionalismo y el posibilismo: las culturas políticas del catolicismo español (1875-1936)”⁶. En torno a estos ejes intentaremos tejer un análisis de las directrices que siguió la cultura política carlista entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX para intentar apropiarse del espectro político católico, lo cual determinó su propia evolución. En cuanto al estudio de estas actuaciones concretas, consideramos relevantes varios estudios entre los que podemos destacar “El catolicismo tiene masas. Nación, política y movilización en España, 1868-1931”⁷, de Francisco Javier Ramón; “María Rosa Urraca Pastor: de la militancia en Acción Católica a la palestra política carlista (1900-1936)”⁸ y “Manuel Fal Conde y carlismo andaluz”⁹, de Antonio Manuel Moral; “Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)”¹⁰, de Joseba Louzao; “¡A las urnas, en defensa de la Fe! La movilización católica en la España de comienzos del siglo XX”¹¹, de Rosa Gutiérrez; y “La utilización propagandística de las peregrinaciones a los espacios sagrados en el caso de la cultura política carlista: Los ejemplos de las romerías a Roma (1876 y 1933) y Lourdes (1913)”¹² (Agudín, 2021), de José Luis Agudín.

Esta primera sublínea argumentativa estará centrada en perfilar el carlismo como cultura política independiente en el seno del espectro político reaccionario español a partir

⁶ Salomón, M^a Pilar (2008): “Entre el insurreccionalismo y el posibilismo: las culturas políticas del catolicismo español (1875-1936)”. En: Forcadell, Carlos/Suárez, Manuel (coords.) (2008): *La Restauración y la República (1874-1936). Historia de las culturas políticas en España y América Latina (Volúmen III)*. Madrid/Zaragoza: Marcial Pons/Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 315-344.

⁷ Ramón, Francisco Javier (2015): “El catolicismo tiene masas. Nación, política y movilización en España, 1868-1931”. En: *Historia Contemporánea*, nº 51, pp. 427-454.

⁸ Moral, Antonio Manuel (2011b): “Mujer y carlismo durante la Segunda República entre la actuación religiosa-benéfica y la acción política”. En: Álvarez, Manuel/Villa, Roberto (dirs.) (2011): *Nuevos estudios sobre cultura política en la II República Española (1931-1936)*. Dykinson: Madrid, pp. 89-104.

⁹ Moral, Antonio Manuel (2012): “Manuel Fal Conde y carlismo andaluz”. En: Ruiz, José Leonardo (coord.) (2012): *La confrontación católico-laicista en Andalucía durante la crisis de entreguerras*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 169-189.

¹⁰ Louzao, Joseba (2012): *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*. Logroño: Genuve Ediciones.

¹¹ Gutiérrez, Rosa (2008): “¡A las urnas, en defensa de la Fe! La movilización católica en la España de comienzos del siglo XX”. En: *Pasado y memoria: revista de historia contemporánea*, vol. 7, pp. 239-262.

¹² Agudín, José Luis (2021): “La utilización propagandística de las peregrinaciones a los espacios sagrados en el caso de la cultura política carlista: Los ejemplos de las romerías a Roma (1876 y 1933) y Lourdes (1913)”. En: *Sémata: Ciencias Sociales e Humanidades*, vol. 33, pp. 1-24.

de las características que mayor pie ha dado a su malinterpretación, su defensa del catolicismo y ambición por apropiarse del espectro político católico. Pero, ¿Qué hay de las otras características fundamentales de este movimiento? Para dilucidarlas, nuestro objetivo es trabajar con estudios que ya las han tratado de manera directa o colateral. La dimensión que ha sido estudiada en mayor medida es la política, la posición del carlismo respecto a la participación en el juego electoral de la restauración y su evolución: nuestro objetivo es demostrar cómo, si desde finales del siglo XIX el carlismo acepta abandonar la vía insurreccional en pos de la participación electoral -lo cual llegará a suponer su división interna-, finalmente, y ante el sentimiento de inutilidad en cuanto a la vía política, terminarán resurgiendo las ambiciones insurreccionalistas desde la década de 1910, lo que será clave en la consolidación de un nuevo fenómeno dentro del movimiento: el paramilitarismo requeté, un fenómeno propio de la brutalización de la política española que permite¹³, de cara a investigaciones futuras, intentar establecer comparaciones de la misma con los fenómenos políticos que se estaban produciendo en la Europa de la época. Este proceso ha sido estudiado en profundidad por autores como Manuel Martorell en “Nuevas aportaciones históricas a la evolución ideológica del carlismo”¹⁴, Demetrio Castro en “El carlista en las Cortes: la política electoral y parlamentaria del carlismo en la primera etapa de la Restauración”¹⁵ o María del Mar Larraza en “*Navarra*”¹⁶. La puesta en común del estudio de esta evolución de la participación política junto con la de la lucha por el espectro político católico no sólo nos permitirá ver la adopción de nuevos mecanismos de movilización de las masas por parte del movimiento carlista, sino como progresivamente el legitimismo pierde fuerza en pos de la defensa de valores abiertos a la captación de las masas como la defensa del catolicismo o la tradición: es decir, demostraremos como el carlismo se convertirá en un partido *catch-all* a costa de sacrificar gran parte de su fundamentación legitimista, una idea que ya fue defendida por autores

¹³ Para profundizar sobre este tema consultar: Del Rey, Fernando (2011): *Palabras como puños. La intransigencia política en la Segunda República española*. Madrid: Tecnos.

¹⁴ Martorell, Manuel (2000): “Nuevas aportaciones históricas a la evolución ideológica del carlismo”. En: *Gerónimo de Uztáriz*, nº 16, pp. 95-108.

¹⁵ Castro, Demetrio (2015): *El carlista en las Cortes: la política electoral y parlamentaria del Carlismo en la primera etapa de la Restauración*. Pamplona: Gobierno de Navarra.

¹⁶ Larraza, María del Mar (2001): “*Navarra*”. En: Varela, José (dir.) (2001): *El poder de la influencia: geografía del caciquismo en España (1875-1923)*. Madrid: Marcial Pons Historia, pp. 433-453.

como Eduardo González en “Historiografía reciente sobre el carlismo. ¿El carlismo de la argumentación política?”¹⁷.

Con el estudio a través de la bibliografía especializada de estas dos dimensiones “religiosa” e “ideológico-política” aspiramos a demostrar los mecanismos por los que la cultura política carlo-tradicionalista superó las limitaciones que la habían lastrado en el siglo XIX (aislamiento regional, incapacidad de penetrar en las ciudades...) para acceder a la movilización de las grandes masas. Esta sería, según nuestras hipótesis, la primera fase de evolución de la cultura política carlo-tradicionalista, comprendida a grandes rasgos entre la 1890 (entrada en vigor de la Ley de Sufragio Universal Masculino) y 1914 (comienzo del descenso de movilización político carlista a partir del “agotamiento” de la cuestión socio religiosa).

La demostración de la existencia de esta primera fase nos permitirá, por una parte, mostrar el carácter moderno y evolutivo de la cultura política carlo-tradicionalista, y por otra, comprender las vías y políticas de evolución que se aplicarán de nuevo en una hipotética segunda fase evolutiva que situamos entre 1930 (aunque desde 1925 encontramos el rechazo abierto de don Jaime hacia la dictadura de Primo de Rivera al tomar consciencia de la amenaza que encarnaba por el control de las masas católicas) y 1936 (estallido de la Guerra Civil y comienzo de una evolución de carácter extraordinario a partir del estado de guerra). Como puede apreciarse, consideramos que entre ambas fases evolutivas hay una fase de recesión comprendida entre 1914-1917 (descenso de la movilización por las causas anteriormente expuestas, aparición de divergencias ideológicas en el seno del carlismo que concluirían con la escisión mellista y aparición de nuevos rivales por el control del espectro político católico) y mediados/finales de la década de 1920 (triunfo de la dictadura de Primo de Rivera entre las masas católicas y apoyo a la misma de las principales instituciones eclesiásticas).

Como puede apreciarse, con la defensa de estas hipótesis rechazamos totalmente la visión tradicional sobre el carlismo. Pero, ¿De dónde procede? En nuestra opinión, y como intentaremos explicar en un apartado teórico-historiográfico introductorio, esto reside en una política interesada potenciada desde el régimen franquista para debilitar el complejo cultural político carlo-tradicionalista en pos de la consolidación del nuevo

¹⁷ González, Eduardo (2000): “Historiografía reciente sobre el carlismo. ¿El carlismo de la argumentación política?”. En: *Ayer*, nº 38, pp. 275-288.

régimen. Por otra parte, consideramos que los estudios sobre el complejo cultural carlo-tradicionalista en la década de 1920 y 1930 distan de ser satisfactorios por no haber aplicado, por norma prácticamente general, los principios de la historia de las culturas políticas. Por ello, nuestro objetivo será aplicar las hipótesis propuestas en lo referente a la primera fase evolutiva al análisis de la segunda fase evolutiva, y, más concretamente, al caso del Socorro Blanco, que se presenta ante nosotros como un terreno de estudio virgen.

4. Metodología

Nuestro estudio pretende guiarse ante todo por los principios historiográficos de la historia de las culturas políticas. En otro sentido, buscamos trabajar con fuentes historiográficas especializadas referentes a la que hemos denominado como primera fase y, a partir de los principios teóricos que extraigamos de las mismas, analizar los fenómenos de la segunda mediante el trabajo con fuentes primarias (eminentemente, fuentes de hemeroteca y de archivo). Nos centraremos en el caso concreto del Socorro Blanco, caracterizado por su completo desconocimiento y la ausencia total de bibliografía sobre el mismo, lo que hace primordial trabajar con fuentes primarias. Además, podemos afirmar que los resultados de este estudio servirán como base de investigaciones futuras gracias a la capacidad de establecer estudios comparativos con otras organizaciones similares en el ámbito nacional (Auxilio Social, Socorro Rojo) e internacional (Opera Nazionale Combattenti, Opera Nazionale Maternità e Infanzia, Winterhilfswerk) permitiendo, por ejemplo, desarrollar estudios sobre el grado de fascistización al que se vio sometida la cultura política carlo-tradicionalista.

II. EL CARLISMO EN SU TRÁNSITO AL SIGLO XX

1. Breves apuntes teórico-historiográficos

2.1 ¿De dónde procede la visión de carlismo en la actualidad?

Como venimos adelantando, todo nuestro trabajo puede resumirse en un objetivo: acabar con la visión que existe en la sociedad actual sobre el carlismo como un movimiento político retrogrado propio del siglo XIX y que debería haber muerto con la última de las guerras carlistas. Pero, ¿de dónde viene esta perspectiva? En el periodo inmediatamente posterior al de nuestro marco de estudio, con el final de la Guerra Civil, la nueva dictadura franquista tuvo que enfrentar varios retos. Pero, ante todo, debía legitimar su posición frente a la sociedad española y las diferentes familias políticas que habían permitido su llegada al poder. Así, el régimen de Franco comenzó utilizando la propaganda y la historiografía para legitimar su ejercicio del poder y la represión llevada a cabo durante el conflicto¹⁸. La primacía era de Falange, que defendía un neo imperialismo español a través de obras como *Genio de España. Exaltaciones a una resurrección nacional y del mundo* (1932), de Ernesto Giménez, o *Defensa de la hispanidad* (1934), de Ramiro Maeztu¹⁹. Sin embargo, y buscando conciliar los intereses del régimen con los de todas las familias políticas, a partir de 1939 se producirá un viro de esta narrativa aprovechando las ideas tradicionalistas de Menéndez Pelayo. Este periodo de la historiografía española, comprendido sin unos límites precisos entre 1936 y 1945, puede ser denominado, en cuanto a las obras permitidas primero por el bando nacional y después por el régimen franquista, como el de la propaganda²⁰. Centrándonos en el objeto concreto de estudio de este trabajo, el carlismo y el Requeté, es evidente que las obras de este periodo no pueden ser tenidas en cuenta como obras historiográficas, o al menos, desde un punto de vista científico: son claramente parciales, propagandísticas y políticas²¹. Sin embargo, debemos reconocer su valor como fuentes “primarias”. Pueden señalarse una serie de obras realizadas tras la Guerra Civil, en su gran mayoría por ex

¹⁸ Pasamar, Gonzalo (2010): *Apologia and criticism. Historians and the history of Spain, 1500-2000*. Germany: Peter Lang, p. 191.

¹⁹ Pasamar, Gonzalo (2010): *op. cit.*, p. 191.

²⁰ *Ibidem*, pp. 191-198.

²¹ Canal, Jordi (1997): “La gran familia. Estructuras e imágenes familiares en la cultura política carlista”. En: Cruz, Rafael/Pérez, Manuel (eds.) (1997): *Cultura y movilización en la España contemporánea*. Madrid: Alianza Universidad, pp. 99-137.

combatientes: es uno de los periodos más prolíficos de la historiografía hecha desde el carlismo, lo que viene directamente determinado por la explosión del carlismo durante la Guerra Civil como uno de los principales movimientos reaccionarios españoles. Está demostrado que el carlismo, dada su naturaleza como partido *catch-all* dependiente de las amenazas anticlerical a la religión y liberal a la tradición, vivía momentos de esplendor en los periodos de “crisis social”, y de retraimiento y crisis en los de estabilidad²².

En la primera fase del Primer Franquismo, la producción historiográfica estará muy influenciada y controlada por la hegemonía falangista sobre el ámbito cultural. Podemos destacar los siguientes volúmenes en lo referente al estudio del Requeté: *Falange y Requeté*²³, escrito por Wenceslao González Oliveros, catedrático universitario que actuó como uno de los principales promotores de la “franquistización” de la universidad española; *Con la columna Redondo: combates y conquistas*²⁴, escrito por el padre jesuita Bernabé Copado; *¡Hay pirineos! Notas de un Alférez en la IV de Navarra sobre la conquista de Port-Bou*²⁵, escrito por Ernesto Giménez Caballero, paradójicamente uno de los principales ideólogos del fascismo español; *Por Dios, La Patria y el Rey*²⁶, escrito por José María Pemán, monárquico tradicionalista alfonsino; y *Memorias del tercio de Montejurra por su capellán*²⁷, escrito por Policarpo Cia Navascués, que estuvo presente en el frente de batalla durante la Guerra Civil como sacerdote.

Como puede verse meramente a partir de la autoría de estas primeras obras, la hegemonía del ideario fascista en la producción historiográfica es palpable: de las 5 obras citadas, 2 son hechas por intelectuales ligados al fascismo, 1 por un alfonsino y 2 por clérigos, si bien estos últimos si tenían vínculos directos con el carlismo y su brazo armado. El paradigma descrito comienza a cambiar a partir de la derrota del Eje en la Segunda Guerra Mundial, que determina la definitiva transición de la Dictadura

²² González, Eduardo (2000): *op. cit.*, p. 283.

²³ González, Wenceslao (1937): *Falange y Requeté*. Valladolid: Imprenta Católica de Francisco G. Vicente.

²⁴ Copado, Bernabé (1937): *Con la columna redondo: combates y conquistas*. Sevilla: Imprenta de la Gavidia.

²⁵ Giménez, Ernesto (1939): *¡Hay pirineos! Notas de un Alférez en la IV de Navarra sobre la conquista de Port-Bou*. Barcelona: Editora Nacional.

²⁶ Pemán, José María (1940): *Por Dios, la Patria y el Rey*. Madrid: Ediciones Españolas.

²⁷ Cia, Policarpo (1941): *Memorias del tercio de Montejurra por su capellán*. Pamplona: Imprenta de la Acción Social.

Franquista hacia el nacionalcatolicismo. Esto hizo necesaria la conocida redefinición de la nación española para alejarse de los postulados fascistas y acercarse a los nacionalcatólicos. La dictadura utilizará la historiografía para transmitir la imagen de una nación católica, regional, europea y modernizada económicamente²⁸. Y con este fin potenciará un nuevo grupo político-cultural denominado como la “Generación de 1948”: podemos situar el génesis de este grupo en la obra de Rafael Calvo Serer, cuyos objetivos expuso en el artículo *Una nueva generación española*²⁹ y utilizará como principal plataforma de comunicación la revista *Arbor*. Esta escuela hacía especial hincapié en recuperar la visión del nacionalcatolicismo de Menéndez Pelayo, al que consideraban el máximo exponente de la historiografía hispana, y defendían no caer en los errores de los extremismos en defensa de los valores positivos de la tradición y la modernidad³⁰. La propia escuela reconocía su coqueteo con la falta de rigor histórico, pero justificaba su sacrificio en pos de que los españoles conociesen su glorioso pasado y, de esta forma, fortalecer la nación³¹. Consideraba que el problema de España residía en el abandono de la vía de la cristiandad desde la firma de la Paz de Westfalia, y que era necesario cerrar un largo paréntesis de decadencia para renacer.

El condicionante fascista sobre esta historiografía temprana es evidente, aunque las obras relacionadas con el Requeté serán más genuinas al estar hechas en muchas ocasiones por sus integrantes. En cuanto a los estudios de carácter general sobre el carlismo, podemos citar la *Historia del Carlismo* (1939), del diplomático Román Oyarzun; *La Primera Guerra Civil de España (1821-1823)*, de Rafael Gamba; o *Las guerras carlistas* (1940), de Juan José Peña e Ibáñez³². Pero sin duda, la principal producción historiográfica hecha desde las filas carlistas, es la monumental *Historia del Tradicionalismo Español* de Melchor Ferrer. Integrada por 30 tomos emitidos entre 1941 y 1979³³, buscaba limpiar al carlismo de los prejuicios que le habían sido impuestos desde las filas liberales a través de autores como Antonio Pirala. Y, además, buscaba servir de apoyo al marco ideológico y narrativo del carlismo frente a las ambiciones unificadores

²⁸ Prades, Sara (2012): “Las plataformas de acción de la Generación de 1948 entre 1944 y 1956”. En: *Historia y Política*, nº 28, pp. 57-82.

²⁹ Calvo, Rafael (1947): “Una nueva generación española”. En: *Arbor*, nº 24, pp. 333-349.

³⁰ Prades, Sara (2012): *op. cit.*, p. 60.

³¹ *Ibidem*.

³² Canal, Jordi (2000): *op. cit.*, pp. 405-406.

³³ *Ibidem*, p. 407.

del franquismo³⁴. Obra compuesta a partir de libros y documentos procedentes de colecciones particulares, y de testimonios directos de miembros del movimiento carlista, ha sido fuertemente criticada por autores como Fontana o Santirso³⁵. Debe ser tomada como lo que es, una fuente primaria que nos dice como es el carlismo desde el punto de vista de los propios carlistas.

Esta visión inicial que se había transmitido sobre el carlismo (y como parte potenciada como paradigma del mismo, del Requeté) comenzará a ponerse en cuestión con la caída en desgracia de los fascismos a partir de la derrota de las fuerzas del Eje en la Segunda Guerra Mundial y la regeneración del tejido intelectual y universitario español bajo principios más profesionales y científicos. Sin embargo, los efectos y las bases sentadas por esta primera etapa nunca desaparecerán. Podemos señalar en este cambio de tendencia en primer lugar la “Generación de 1948”, denominación impuesta por la obra de Vicens Vives que ha decaído en la actualidad en pos de la del “Grupo de *Arbor*”³⁶. Se trata de una corriente historiográfica que, al amparo del Opus Dei, consiguió aglutinar desde mediados de la década de 1940 en su seno a carlistas, monárquicos tradicionalistas e individuos de la Asociación Española de Propagandistas, que pasaron a ocupar los terrenos culturales de vanguardia que hasta entonces habían estado ocupados por Falange. El tradicionalismo nacional católico veía su nueva posición hegemónica en el régimen a través del control de la educación, la propaganda y la censura. Sus ámbitos de poder fueron la cultura, la investigación y la economía: consolidado su control sobre el CSIC, fundado en 1939, llevan a cabo la fundación de la revista *Arbor* en 1944. Anti falangistas y de corte tradicionalista, tratarán de forma recurrentemente temas como la decadencia de España y buscarán reinterpretar la historia de la nación española a través del nacionalcatolicismo: es el momento en el que se potencia de forma definitiva la visión de la Guerra Civil como cruzada salvadora de España.

La década de 1940 puede ser considerada, desde un punto de vista historiográfico, como la del final de la historiografía propagandística y el “revival” de la temática de “El problema de España”, que había sido preponderante entre las obras del Regeneracionismo de comienzos de siglo³⁷. Y, de forma paralela a la nueva preponderancia de los sectores

³⁴ *Ibidem*, p. 408.

³⁵ Canal, Jordi (2000): *op. cit.*, p. 409.

³⁶ Prades, Sara (2014): *España y su historia. La generación de 1948*. Castellón: U. Jaume I., p. 62.

³⁷ Pasamar, Gonzalo (2010): *op. cit.*, p. 199.

católicos, aparecía la influencia de los intelectuales en el exilio que volvían a desenvolverse en sus ámbitos profesionales sin tener que responder a las trabas del régimen, como Américo Castro. Y, si cabe, aún más interesante puede ser el caso de los intelectuales que regresaban del exilio, como Ortega y Gasset: inicialmente repudiado por sus supuestas simpatías con la República, fue bien recibido por los sectores fascistas, quien le acogieron como adalid de la crítica hacia el nacionalcatolicismo como símbolo de la nación española³⁸. Si contribuiría a la progresiva erosión de la narrativa oficial, nunca conseguiría a recuperar la preeminencia de la que gozó antaño puesto que fue vetado por los sectores católicos. Podemos tomar como ejemplo para conocer la evolución del mundo académico el *Instituto de Estudios Políticos*: creado en 1940 con finales propagandísticos, a partir de 1943 comienza a defender una devoción total hacia la ciencia tomando como ejemplo de la evolución de su institución homónima italiana³⁹.

A partir de los años 50 podemos señalar una progresiva profesionalización de la historia a través de la labor del CSIC y Jaume Vicens Vives como director de la sección barcelonesa del Instituto Jerónimo Zurita del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Sin embargo, y como adelantábamos antes, las limitaciones fruto de la censura impuesta por la dictadura y el uso propagandístico de la historiografía nunca desaparecerán hasta el final del régimen franquista⁴⁰. Por otra parte, las teorías sociológicas ganaron un gran peso en el ámbito de la historia, especialmente aquellas que defendían una política determinada por la estratificación social. Permitía no sólo explicar los enfrentamientos del pasado, sino además canalizar los intereses franquistas modernizadores⁴¹. Derivado de esto volvía a potenciarse la narrativa, de una índole mucho más divulgativa, del *Catolicismo de Cruzada*, que pasaba a ser comprendido como el principal antídoto a la Revolución, una de las consecuencias negativas de la estratificación de clases⁴².

Con esta situación, podemos hablar de la consolidación de dos vías historiográficas de cara al estudio del carlismo: por una parte, la “carlista” o “tradicionalista”, encarnada por autores como el conde de Rodezno, Román Oyarzun,

³⁸ Pasamar, Gonzalo (2010): *op. cit.*, p. 199.

³⁹ *Ibidem*, p. 202.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 239.

⁴¹ Pasamar, Gonzalo (1991): *Historiografía e ideología en la postguerra española: La ruptura de la tradición liberal*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, p. 244.

⁴² Pasamar, Gonzalo (1991): *op. cit.*, p. 245.

Melchor Ferrer o Jaime del Burgo; y por otra, la “liberal”, encarnada por historiadores como Jaume Vicens Vives, Miguel Artola o Carlos Seco Serrano, quienes, pese a no especializarse en el estudio del carlismo, desarrollaron los primeros esfuerzos por estudiar el movimiento desde la neutralidad con pretensiones meramente historiográficas⁴³. A estas dos vías cabría añadir una sub vía afín no tradicionalista, pero sí nacionalcatólica: la escuela de Navarra, ligada al Opus Dei y encabezada por Federico Suarez Verdaguer⁴⁴. Son destacables sus obras *La crisis política del Antiguo Régimen en España (1800-1840)*, de 1950; o *Conservadores, innovadores y renovadores en las postrimerías del Antiguo Régimen* (1955), donde presenta el carlismo como una opción de centro entre el liberalismo ateo y el absolutismo fernandino⁴⁵.

En lo que se refiere al Requeté, puede señalarse una clara expansión de los estudios y obras sobre el mismo: su carácter sigue siendo claramente parcial, estando escritos por excombatientes y miembros de la Comunión Tradicionalista. Pero ahora, ya no están condicionados por la propaganda fascista: de esta forma, presentan la concepción que el carlismo poseía de sí mismo. Su objetivo además es divulgativo: recordemos que el carlismo estaba comenzando a decaer. Y a su vez, serán unos textos menos radicales que buscarán la empatía de los lectores. Podemos ver que se tratan de un intento de acceso a las masas, de divulgar el ideario carlista en un periodo ya de paz y en el que el ideario carlista no es atacado por el fascista a la vez que goza de permisividad por parte del ahora hegemónico nacional catolicismo encabezado por el Opus Dei. Podemos apreciar esto a través del análisis de una serie de obras. En primer lugar, destaca *Memorias de la Conspiración (1931-1936)*⁴⁶, escrito por Antonio Lizarza Iribarren, delegado para el reclutamiento de requetés en Navarra desde 1938. Si Lizarza había estado implicado en la organización del movimiento, el resto de volúmenes aquí analizados fueron hechos por requetés que participaron de forma directa en la guerra: así, *De mi diario de Campaña*⁴⁷, es escrito por Antoni Conill i Mataro, teniente de infantería del Requeté de Nuestra Señora de Montserrat que jugó un papel destacado en la defensa de la Ofensiva de Zaragoza; *Diario de campaña de un Requeté*⁴⁸ por Rosendo Domenech i Puig, quién también se

⁴³ Canal, Jordi (2000): *op. cit.*, p. 403.

⁴⁴ *Ibidem*, p.407.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Lizarza, Antonio (1954): *Memorias de la Conspiración (1931-1936)*. Madrid: Ediciones Dyrsa.

⁴⁷ Conill, Antoni (1954): *Codo. De mi diario de Campaña*. Barcelona.

⁴⁸ Domenech, Rosendo (1956): *Diario de campaña de un Requeté*. Olesa de Montserrat: Editorial Selección.

desempeñó como militar en este tercio; y *El Tercio de Requetés de Nuestra Señora de Montserrat*⁴⁹ por Salvador Nonell i Bru, clérigo fundador y consiliario del mismo. El Tercio de Montserrat fue una de las unidades militares del Bando Sublevado más famosas y condecoradas de la Guerra Civil, siendo reseñables sus participaciones en el Frente de Aragón y la Batalla del Ebro. La fama de este tercio no sólo debe situarse en ser el que más bajas sufrió durante la guerra⁵⁰ y su exotismo a partir de su procedencia de Cataluña, uno de los principales bastiones republicanos: es evidente que, a partir de sus idóneas características, el régimen fomentó su mitificación promocionando la realización de publicaciones sobre el mismo. Pero, sin ningún lugar a dudas, la obra más relevante de este periodo fue *El Requeté. La tradición no muere*⁵¹, escrito por el general Luís Redondo y el comandante Juan de Zavala. La relevancia de Luís Redondo es de sobras conocida: militar de carrera, se adhirió a la Comunión Tradicionalista y destacó al frente de las columnas carlistas en Andalucía, lo que le valió fama y ser material para la propaganda nacional. Este libro, que puede considerarse la cúspide del periodo expuesto, hacía especial hincapié en el sentido de la tradición y su nexos con la familia como ente articulador. Mitifica la confluencia en la Guerra Civil de tres generaciones de combatientes: el abuelo, de la última guerra carlista; el padre, del legitimismo de entreguerras; y el nieto, que iba a revitalizar el movimiento al participar en la guerra⁵². Es algo que representa la pintura de *Las Tres Generaciones* de Carlos Sáenz de Tejada o la misma Marcha de Oriamendi con la estrofa *Por Dios, por la Patria y el Rey lucharon nuestros padres. Por Dios, por la Patria y el Rey lucharemos nosotros también*.

Como ha podido verse, la producción historiográfica sobre el carlismo publicada durante el Primer Franquismo siempre estuvo influida por las fuerzas preponderantes en el aparato del régimen. Así, entre 1939 y 1943 puede apreciarse una clara tutela de autores pro fascistas, monopolio que queda roto por la evolución del régimen hacia el nacionalcatolicismo y las acciones de la “Generación de 1948”. Este movimiento sentará las bases de una historiografía puramente carlista, pero, además, favorecerá la

⁴⁹ Nonell, Salvador (1956): *El tercio de requetés de Nuestra Señora de Montserrat*. Madrid: Asociación Editorial Tradicionalista.

⁵⁰ Aróstegui, Julio (2013): *Combatientes requetés en la Guerra Civil española, 1936-1939*. Madrid: La esfera de los libros, pp. 830-831.

⁵¹ Redondo, Luis/Zavala, Juan (1957): *El Requeté. La tradición no muere*. Barcelona: AHR.

⁵² Canal, Jordi (1997): *op. cit.*, p. 106.

consolidación del control por parte del Opus Dei del ámbito cultural del régimen a lo largo de la década de 1950. Si bien el efecto del proceso descrito será la aparición de una historiografía carlista “independiente”, cuyo máximo exponente es la *Historia del tradicionalismo español* de Melchor Ferrer, también supondrá la potenciación de una serie de conceptos ligados al ideario carlista que alterarán la concepción del público general sobre el movimiento de forma determinante. La Escuela de Navarra lo presentará como un movimiento cabal, a la vez que el aparato del régimen se apoyará en la sociología para justificar su postura ante el radicalismo y la crisis social procedente de la estratificación social: de esta forma, todos los ideales del carlismo decimonónico (regionalismo, monarquía tradicional y confesionalismo a partes iguales, pero siempre bajo el aglutinante del legitimismo como garantía de todo ello) se verán desplazados por el de cruzada.

La historiografía del Primer Franquismo será la causante de presentar el carlismo como un movimiento de cruzada. El régimen buscaba esto con una clara finalidad: presentar el movimiento como algo mítico, de culto e inherente a un periodo de crisis, pero restringido a este, lo que hacía que careciese de sentido en un periodo de estabilidad en el que ya había desaparecido la amenaza. Toda la ideología carlista se disuelve en pos de la de cruzada mitológica. Y en esta narrativa encajaron perfectamente los relatos sobre los cruzados, que no eran otros que los requetés. Por ello, las obras sobre el Requeté de este periodo gozarán siempre de mayor autonomía y serán hechas por los propios combatientes (lo que acarrea, por supuesto, la ausencia de cualquier rigor histórico). Casi todos los relatos sobre el Requeté se centrarán únicamente en la participación de sus miembros en la Guerra Civil sin prestar atención a la conformación, con sus características propias dentro del carlismo, durante el periodo de la Restauración y de la Dictadura de Primo de Rivera. Aún con todo, debemos tener presente el importante valor histórico de estas obras: no como fuentes historiográficas, sino como fuentes primarias en las que los carlistas nos muestran como veían su propio movimiento. Y, analizando los textos entre líneas, podemos ver más allá de los meros acontecimientos bélicos, y comprender como los requetés justifican continuamente su participación en la contienda a partir de la tradición ideológica de sus familias o de la defensa del ideario de la Comunión Tradicionalista.

1.2 ¿Cómo debemos referir a la cultura política carlista de inicios del siglo XX?

Presentado el origen y la concepción de la cultura política carlo-tradicionalista que buscamos combatir, debemos trabajar brevemente una segunda cuestión de índole historiográfico-teórica: ¿Cómo debemos referir al objeto de nuestro estudio? Ha podido verse que para gran parte de la población en la actualidad los tradicionalistas de comienzos del siglo XX de España ya no eran carlistas, sino que eran esto, tradicionalistas, o meramente, requetés. Esta inconcreción terminológica no es casual y, de nuevo, fue algo potenciado desde el régimen para erosionar la identidad de la Comunión Tradicionalista, que recordemos se apoyaba en gran medida sobre la tradición y la continuidad. Pero, a su vez, creemos que es necesario referir de una forma específica a la cultura política carlista durante la Segunda República dada su gran diferencia respecto a periodos anteriores y a la realidad compleja que escondía tras de sí la Comunión Tradicionalista. En 1888, y debido a las diferencias en el seno del carlismo a partir de qué postura adoptar respecto al posibilismo y la aceptación de la libertad de cultos propuesta por la constitución de 1876, se había producido la escisión de los integristas. Y en 1919, a partir del personalismo de Vázquez de Mella y su postura germanófila en el contexto de la Primera Guerra Mundial frente a la posición francófila del denostado don Jaime, se produjo la escisión de los mellistas. Con esto, en 1920 encontramos al margen del Partido Jaimista, el carlismo “oficial” bajo la dirección de Jaime I, el integrismo, representado por el Partido Católico Nacional, y el mellismo, representado por el Partido Católico Tradicionalista. De facto, tanto integristas como mellistas se erigieron como tradicionalistas sin monarca.

Como veremos, fruto del nuevo auge del carlismo “oficial” con la instauración de la Segunda República, y la debilidad de los tradicionalismos sin rey fruto de su falta de identidad y dependencia de los personalismos de Mella y los Nocedal, mellismo e integrismo (respectivamente) terminarían reincorporándose a la Comunión Tradicionalista, el partido carlista “oficial”, en 1931 y 1932. Ante esto aparece el siguiente problema: ¿Cómo definir a la cultura política surgida de esta reunificación? Mientras que el uso de la Comunión Tradicionalista está extendido para referirse a la organización política del carlismo durante la Segunda República, existe cierta inconcreción a la hora de referir a sus integrantes. Y esto fue palpable ya en la década de 1930 en el seno de la propia Comunión y sus publicaciones oficiales, puesto que, si en las publicaciones del levante peninsular o la capital era lo común referirse a las masas de la

Comunión como tradicionalistas, en las del País Vasco las mismas serán referidas de forma abierta como carlistas. Con todo, puesto que la Comunión escondía tras de sí una realidad compleja que iba más allá del carlismo fruto de las divisiones internas que había vivido y la pérdida del personalismo de los pretendientes carlistas como precio a pagar por la conversión del partido en un *catch-all*, hemos decidido referir a este complejo cultural durante las postrimerías de la dictadura de Primo de Rivera, la Segunda República y la Guerra Civil como carlo-tradicionalista. Para ello nos hemos basado en las indicaciones dadas por el propio Alfonso Carlos de Borbón, pretendiente carlista entre 1931 y 1936, a Manuel Fal Conde, jefe delegado de la Comunión Tradicionalista, en una carta emitida desde Viena el 10 de julio de 1935 publicada por el *Boletín de Orientación Tradicionalista* bajo el título “Sobre la denominación de nuestra Comunión Política”⁵³:

“Querido Don Manuel Fal Conde: algunos leales me han consultado sobre el uso de la denominación Comunión Carlista. Para contestar a los que me hicieron esa pregunta, voy a manifestarles que la muerte de mi querido sobrino Jaime (q.e.p.d.) quise usar mi segundo nombre de pila, Carlos, junto al primero, en recuerdo a mi inolvidable Hermano y como prueba de mi devoción a la denominación de Carlista de nuestra Comunión, desde mi Abuelo Carlos V. Pero como unas veces esta fue llamada Carlista, otras Jaimista según su Caudillo, dispuse que el nombre oficial fuese el de Comunión Tradicionalista, como definición de los principios que hemos venido sustentado desde hace un siglo.

Ahora bien; es impropio que nadie se titule tradicionalista fuera de nuestra gloriosa Comunión, que es la única con derecho a llevar ese nombre, expresión de su bandera secular; como incomprensible que pueda haber quienes se digan tradicionalistas y no quieran llamarse carlistas, o que otros usen el calificativo de carlistas estando fuera de nuestra disciplina.

Los nuestros pueden llamarse carlistas, jaimistas o tradicionalistas, pero siendo leales a mi persona y disciplinados a las Autoridades de la Comunión.

Esta nuestra Comunión se llama oficialmente Tradicionalista, pero mucho me alegrará que nuestros Círculos, Juntas, Requetés, Margaritas y Periódicos añadan al nombre de tradicionalistas el de carlistas, como reprobación de los que indebidamente usan el calificativo de tradicionalistas o el de carlistas estando fuera de nuestra Comunión.

Te ruego publiques esta carta mía para conocimiento de mis leales.

Con las más cariñosas memorias, querido don Manuel Fal Conde, quedo de corazón. Tu afectísimo, Alfonso Carlos.”

⁵³ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 28 de julio de 1935, p. 3.

2. Primera fase evolutiva (1890-1914/1917): Masificación

2.1 Dimensión religiosa: el carlismo en el seno de la cultura política católica

Presentada la visión de la cultura política carlista que buscamos rebatir, vamos a defender la hipótesis que hemos planteado en la introducción de evolución por fases que llevaría a la conformación de una cultura política carlo-tradicionalista en las postrimerías de la Segunda Guerra civil caracterizada por servirse de todos los elementos propios de la política moderna. Como adelantábamos, consideramos esencial dos fases evolutivas: una primera caracterizada por la modernización de la cultura política carlista a través de la introducción definitiva en la misma de los mecanismos de movilización de masas propios de la política moderna, y una segunda en la que estos se complejizarán a partir de los paradigmas marcados por la fascistización de la política de la Europa de entreguerras. Con esto, vamos a proceder a analizar la primera fase evolutiva o de masificación. Para ello, consideramos necesario diferenciar dos vías: en primer lugar, la apropiación de formas de movilización propias del mundo católico dirigidas, precisamente, a movilizar las masas católicas y competir por su control con otras culturas políticas derechistas; y la segunda, la aceptación de la participación electoral de forma definitiva como elemento fundamental para lograr la expansión del ideario carlo-tradicionalista con la consecuente aplicación de diferentes estrategias electorales (alianzas, propaganda...) y aparición de diferencias entre las élites dirigentes del por entonces Partido Carlista.

Así, podemos pasar a analizar la mencionada dimensión religiosa de la primera fase evolutiva o de masificación. En los últimos años, la historiografía se ha planteado de manera reiterada la naturaleza de la cultura política clerical española, que se consolida como tal entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Con la consolidación de los cambios políticos, sociales y económicos impuestos por la Revolución Industrial, la Iglesia se ve avocada a aceptar el liberalismo como un mal menor para no perder su posición privilegiada. Así, comenzará a apoyar distintas formas de posibilismo político católico en toda Europa, y, en el caso de España, como hemos comentado, la consolidación de una política católica que buscará encauzar hacia los presupuestos posibilistas. Se trata de un fenómeno cuyo estudio plantea varias dificultades dada su inconcreción: en España la conformación de un partido político católico posibilista de masas se postergará hasta la Guerra Civil con la aparición de la CEDA. Y ello, pese a los esfuerzos ejercidos desde la jerarquía eclesiástica para conseguirlo: la puesta en marcha de numerosas formas de activismo social católico no se materializará en la aparición de

un partido de masas acorde a las mismas... y esto se complementará con la aparición de numerosos partidos políticos que buscarán apropiarse de este discurso de manera infructuosa, lo que contribuirá si cabe aún más a bloquear la aparición de un partido católico fuerte en comunión con los designios de la jerarquía eclesiástica.

Puede verse por tanto que la existencia y el fomento de una cultura política católica (en muchas ocasiones desde el poder) son irrefutables. Pero, dada la imposibilidad de que estos esfuerzos se materializaran en la conformación de un partido político católico de masas, ¿Podemos hablar de una, o de varias culturas políticas católicas?⁵⁴. Este estudio buscará perfilar la naturaleza del carlismo como una de las subculturas dentro de dicha matriz general y como su diálogo con la misma determinará su evolución como evolución y cultura política.

El análisis de la evolución del carlismo dentro de la cultura política católica es muy interesante desde una doble perspectiva: en primer lugar, la política, y en segundo, la social. Y es que el carlismo hará un uso constante de la religión para legitimarse frente a otros movimientos políticos y luchará por reclamar su espacio y su primacía en el entorno político de las derechas católicas. El principal escollo en este sentido será el de la aceptación o no de la teoría del mal menor: no solo supuso la escisión integrista de 1888, sino que llevará al carlismo, dado su radicalismo y conjunción ideológica con el legitimismo, a enfrentarse con la jerarquía eclesiástica. Porque, como demostraremos en este trabajo, el carlismo contó con el apoyo del clero rural y ciertos miembros de la jerarquía eclesiástica en las zonas en las que había tenido arraigo tradicional (Navarra, La Rioja, País Vasco y Cataluña), pero la oposición de las principales jerarquías eclesiásticas será abierta debido a su intención de recalcar su supremacía ante las masas católicas y a la adopción de una postura posibilista frente al sistema. Por ello, la Iglesia siempre apoyará a los partidos católicos posibilistas que buscarán arrebatar al carlismo el control de sus masas católicas: desde la Unión Católica (1888-1884) o el Partido Social Popular (1922-1923) y, finalmente, apoyará la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930), sistema acorde a sus objetivos, a través de elementos como Acción Católica.

Es muy importante señalar además que, dada la flexibilidad e inconcreción de esta cultura política católica, los trasvases de individuos y partidarios entre partidos serán constantes. Como ejemplo, las Ligas Católicas, cuya actividad es especialmente intensa

⁵⁴ Salomón, M^a Pilar (2008): *op. cit.*, p.315.

en las décadas de 1900 y 1910: los carlistas, por norma general reacios a participar en las mismas (al igual que hacia todos movimientos o formaciones políticas que amenazasen su pretensión de control sobre las masas católicas), terminarán aceptando integrarse en las mismas con el objetivo de alcanzar ciertas cotas de poder y expandirse. Como ejemplo paradigmático, el caso de la Liga Católica de Valencia, en cuyo frente siempre destacarán carlistas de renombre, muchos católicos no estaban dispuestos a apoyar los postulados de la Comunión Tradicionalista, pero sí a carlistas que se presentaban al frente de otras formaciones que comulgaban con sus intereses. Pero, como hemos dicho, se trata de un arma de doble filo, ya que, y siguiendo con el caso de Valencia, supondrá que en muchas ocasiones los carlistas pierdan sus ámbitos de influencia: cuando en 1917 se conforma una alianza entre carlistas, liberales conservadores y otros movimientos católicos posibilistas frente a la expansión del republicanismo en la región, nacerá una amalgama ideológica en la que el carlismo perderá claramente la preponderancia a lo que se unirá la pérdida de gran parte de sus apoyos sociales con la defección de Manuel Simó en 1919. Desde este momento el carlismo quedará reducido en la región a movimiento residual: los simpatizantes del movimiento se verán obligados a situarse al amparo de otros movimientos conservadores más fuertes, este proceso de “desaparición por asimilación” se consumará de manera definitiva en 1930 con la fundación de la Derecha Regional de Valencia⁵⁵.

En segundo lugar, es muy interesante observar como el carlismo fue capaz de modernizarse adoptando para su estructura elementos desarrollados por la Iglesia a partir de la encíclica *Rerum Novarum* (1891). Para superar la imagen de movimiento rural-reaccionario (medio que fue, por otra parte, su principal bastión) el carlismo se vio obligado a acceder a las masas católicas de las ciudades. Por ello, veremos como si las primeras estrategias de actuación estarán dirigidas a imitar los medios de movilización católicos (peregrinaciones, romerías, martirismo y conmemoraciones religiosas), terminarán dirigiéndose amparadas en el resurgimiento del anticlericalismo a inicios de la década de 1930 a apropiarse, a través de la defensa del catolicismo reaccionario, de las masas que otros partidos políticos de corte católico habían cultivado con la condescendencia de la Iglesia.

⁵⁵ Esteve, Javier (2014): “El carlismo ante la reorganización de las derechas. De la Segunda Guerra Carlista a la Guerra Civil”. En: *Pasado y memoria*, nº 13, pp. 136-139.

Como ha sido indicado, está claro que existe una cultura política católica en España que se desarrolla de forma progresiva entre la Restauración y la Segunda República. Pero, ¿Podemos hablar de una única cultura con subculturas? ¿O se puede considerar cada una de estas tradiciones como culturas políticas por separado? Existen varios argumentos a favor de la idea de una única cultura⁵⁶: comparten un marco común tradicionalista y antiliberal, y los solapamientos y entrecruzamientos ideológicos entre los diferentes movimientos que la compondrían son constantes. En contrapartida, podemos hacernos la siguiente pregunta: ¿Las diferencias ideológicas de estos movimientos permiten considerarlos de naturaleza independiente?

Para Pilar Salomón, se trata de varias culturas políticas distintas⁵⁷. Para empezar, podemos encontrar dos grandes matrices dentro de los movimientos que apelan a la movilización de las masas católicas: el carlismo y el nacionalcatolicismo. No trataremos en profundidad en este apartado la naturaleza de la vía carlista puesto que a ello dedicaremos prácticamente la integridad del restante trabajo: nos limitaremos a adelantar que competirá de forma abierta con las diferentes culturas englobadas por la vía que aquí denominamos nacionalcatólica, y que al igual que está sufriendo la división de sus fuerzas a partir de las escisiones integrista (1888) y mellista (1919).

Pero, ¿Cómo podemos definir la vía nacionalcatólica? Es muy importante reseñar que se trata de un movimiento difícil de perfilar debido, principalmente, a la connotación que le fue dada a partir de la Dictadura Franquista. En el presente trabajo adoptaremos la concepción mostrada sobre el mismo por Alfonso Botti en “*Cielo y dinero*”, la cual es ampliamente reconocida por la historiografía actual. La doctrina del nacionalcatolicismo considera que el catolicismo es inherente a la nación española. Sitúa su propio nacimiento en la conversión de Recaredo (587), lo que haría desde este momento lo católico inherente a lo español: sería, a su vez, la causa de la grandeza de España. La doctrina nacionalcatólica sostiene que la grandeza de España se ha correspondido con los periodos en que ha predominado el cristianismo: en contrapartida, la decadencia de la nación se produjo a partir de la caída de la monarquía tradicional en pos de la borbónica y la llegada de corrientes de pensamiento desde el extranjero como la masonería, el krausismo o el comunismo... son las denominadas heterodoxias⁵⁸. El trasfondo histórico en el

⁵⁶ Salomón, M^a Pilar (2008): *op. cit.*, p. 316.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 343.

⁵⁸ Botti, Alfonso (2004): *op. cit.*, p. 19.

nacionalcatolicismo es clave: la mitificación de la Guerra Civil como guerra santa y cruzada se sustenta en la memoria de la Guerra de Independencia, a su vez forjado sobre el ideario de Reconquista⁵⁹. Podemos ver, por tanto, como es una vía que, al igual que la carlista, busca legitimarse en la tradición y la historia.

Lo que acaba de ser expuesto es la narrativa que el propio nacionalcatolicismo ofrecía sobre sus orígenes, pero: ¿Cuándo y cómo surge realmente? Podemos situar sus cimientos en la reacción católica frente a la Ilustración, la Revolución Francesa y el levantamiento frente a la invasión napoleónica⁶⁰. Este discurso será heredado por los realistas partidarios del absolutismo más férreo: será a partir de la ruptura de su lealtad hacia Fernando VII por la emisión de la Pragmática Sanción (1830) cuando el depositario de este ideario pase a ser el neonato carlismo (un carlismo muy diferente al que estudiamos en este trabajo). Pero el ideario nacionalcatólico, dada su original flexibilidad, ya que había sido pensado para movilizar a la sociedad española en su conjunto, no se verá restringido al carlismo. Es el primer movimiento político organizado que lo toma de forma clara como su seña de identidad, pero pronto se abre a otras corrientes políticas a partir del trabajo de una serie de intelectuales. Es destacable la figura de Juan Donoso Cortés, que sentará las bases del neocatolicismo: esta corriente no presentaba ninguna diferencia ideológico-religiosa respecto al carlismo. Únicamente se diferenciarán en la vertiente legitimista de este último por ello, podemos ver que con la ruptura encarnada por el Sexenio Democrático optarán por aliarse para formar la Comunión Católico-Monárquica, que contará además en el decenio comprendido entre 1865 y 1875 con el apoyo de casi todos los obispos, el clero secular y los religiosos⁶¹. Para Botti, “Ambos (carlistas y neocatólicos) extraen del pensamiento del último Donoso el catastrofismo apocalíptico, la idea de la inconciliabilidad entre la Iglesia y la revolución, la religión y la filosofía y aquella del enlace entre religión y política, Iglesia y civilización. Ambos afirman la existencia de una sola política cristiana: aquella que proclama el reino social de Jesucristo. Ambos se consideran los auténticos defensores de los intereses de la Iglesia, a los cuales creen debe estar subordinado el Estado”⁶².

⁵⁹ Botti, Alfonso (1992): *op. cit.*, p. 19.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 31.

⁶¹ *Ibidem*, p. 35.

⁶² *Ibidem*, p. 34.

Otro elemento que distinguirá la vía nacionalcatólica de la carlista es su actitud frente a los nacionalismos periféricos⁶³. La consolidación de los nacionalismos periféricos consolidará, a partir de la eterna dialéctica constituida entre movimientos contrapuestos, el poder del nacionalcatolicismo a partir de su férrea defensa del unitarismo y el centralismo del estado español. En contrapartida, el carlismo siempre defenderá una visión foralista y federativa del Estado español (si bien también se verá influido por el proceso expuesto y moderará sus postulados a partir de la acción de intelectuales como Vázquez de Mella).

Con lo expuesto, pretendemos hacer ver que no existía ninguna diferencia en cuanto a ideología religiosa entre nacionalcatolicismo y carlismo. La diferencia estaba situada, simplemente, en otros postulados inherentes a ambas culturas políticas, como el legitimismo o el regionalismo. Puede considerarse que el nacionalcatolicismo abrazaba postulados más cercanos al liberalismo en este sentido: es lo que supondrá que desde etapas tempranas abrace el posibilismo y cuente con el apoyo de la Iglesia, que a su vez se había aliado por el poder con el sistema de la Restauración de la misma forma que lo hará con la Dictadura de Primo de Rivera. Y, a su vez, es lo que hará que en los periodos de ruptura sus masas, viendo el carlismo como una vía mucho más radical y beligerante, defeccionen en pos del tradicionalismo: es lo que os muestra el ejemplo de los neos, quienes, finalizado el periodo de ruptura, jugarán un papel clave en la conformación de la Unión Católica, el primer partido católico posibilista.

El nacionalcatolicismo pronto pasó a contar con el apoyo de la jerarquía eclesiástica española y el propio Vaticano: en 1882 León XIII emite la *Encíclica Cum Multa* (1882), en la cual denunciaba la identificación del tradicionalismo con el catolicismo. Compartían la “tesis” con los carlistas, pero a su vez comprendían que el sistema de la Restauración exigía la “hipótesis”: el posibilismo, aceptar participar en el mismo para utilizar sus instituciones para recatolizar la sociedad y el Estado⁶⁴. Esto no solo supondrá la competencia constante entre el carlismo y los partidos católicos posibilistas por el control de las masas católicas, sino la fragmentación interna del carlismo. Pero, regresando a la pregunta que planteábamos al inicio de este apartado, ¿Podemos considerar todos estos partidos posibilistas como representantes de una única cultura política, o se trata más bien de culturas políticas distintas? Para Pilar Salomón,

⁶³ Botti, Alfonso (1992): *op. cit.*, p. 49.

⁶⁴ Salomón, M^a Pilar (2008): *op. cit.*, p. 324.

debemos optar por la segunda opción. Todas estas culturas gozaban de un marco común, sí, pero las diferencias entre ellas fueron lo suficientemente importantes para imposibilitar la ansiada unión política católica⁶⁵. Como veremos en este trabajo, los partidos/culturas políticas posibilistas que compiten con el carlismo no son contemporáneos, sino que se suceden en el tiempo. Aún con esto, y es un elemento clave a tener en cuenta, no se producirá un trasvase de masas/estructuras entre ninguno de estos partidos.

El primer partido nacionalcatólico (en adelante en este trabajo, posibilista) que se constituyó como tal y estuvo a punto de conseguir la ansiada unidad fue el Partido Maurista (1913-1920's). De corte nacionalista, interclasista y regeneracionista, su objetivo será movilizar a las masas católicas "neutras". Para ello utilizará las herramientas propias de la política moderna: mítines, periódicos (*La Tribuna*, *La Acción*) y centros de socialización⁶⁶. Y, por supuesto, adopta el catolicismo como elemento movilizador: destaca la práctica de entronizar al Sagrado Corazón. Se trataba de una práctica recurrente que, en palabras de Ossorio, uno de los más reputados mauristas, permitía llevarse "de calle a todos los tradicionalistas y demás católicos"⁶⁷.

Tras el acceso al gobierno del maurismo en 1919, se radicalizará y fragmentará de manera progresiva: las causas de lo primero, la visión de la dictadura para parte del partido como algo necesario ante la imposibilidad de conformar gobiernos; las de lo segundo, la primera y el acercamiento de los sectores más moderados al movimiento católico-social⁶⁸. Los partidos posibilistas que sucederán al Partido Maurista (que analizaremos en mayor profundidad en los apartados venideros) serán incapaces de mostrarse como herederos de este y entre ellos mismos: el Partido Social Popular (1922-1924) nacerá con muchas vinculaciones con el maurismo, pero renegando de los sectores que defendían el autoritarismo en pos del catolicismo social⁶⁹. Y con esto, podríamos establecer la propia división del nacionalcatolicismo en dos vías: la radicalmente antiliberal, representada en la República por Renovación Española (1933-1937); y la posibilista, encarnada por Acción Popular (1931-1933), partido que será el núcleo aglutinante de la CEDA (1933-1937). Cuando la Guerra Civil suponga de nuevo una situación de ruptura, la CEDA será víctima de nuevo de sus postulados moderados e

⁶⁵ Salomón, M^a Pilar (2008): *op. cit.*, p. 343.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 326.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 327.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 329.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 343.

inconcretos a partir de su divergencia entre el antiliberalismo ideológico de base y el posibilismo en la práctica⁷⁰. Por ello, y de nuevo a partir de la matriz ideológica transversal en torno al catolicismo, muchos católicos abandonarán el catolicismo en pos de soluciones más autoritarias.

Como veremos en el apartado “dimensión política”, la cuestión religiosa jugó un papel crucial en las escisiones integrista y mellista. Por ello, en este apartado nos centraremos en analizar la competencia del carlismo por el control de las masas católicas con los partidos políticos conservadores posibilistas (además de las mencionadas escisiones), que terminaron gozando del apoyo de la jerarquía eclesiástica y en la apropiación por parte de la cultura política carlista en este esfuerzo de las formas de movilización católicas.

El carlismo considerará el posibilismo como uno de sus principales enemigos, si cabe aún mayor que los sectores anticlericales: las élites carlistas eran conscientes de que gran parte de su capacidad movilizadora dependía de la amenaza anticlerical y que, en contrapartida, los partidos posibilistas mermaban considerablemente sus fuerzas al defender una ideología muy similar liberándose de la narrativa dinástica. Y esto es muy importante ya que, en el fondo, gran parte del movimiento carlista no apoyaba a una dinastía por su legitimidad, sino por el ideario que defendía. En el ámbito político los católicos nunca van a ser capaces de unirse políticamente: será una reclamación constante de la jerarquía eclesiástica, que adoptará el posibilismo como vía de actuación. El objetivo, preservar los privilegios de la Iglesia a través de la acción parlamentaria. Por ello, los choques entre la jerarquía eclesiástica y el carlismo serán cada vez más intensos: los segundos se consideraban (y eran) el partido político con más peso histórico y tradición en la defensa del tradicionalismo, unido a la cuestión dinástica que la Iglesia pasó a rechazar en la Restauración de manera definitiva debido a la adopción de la política de colaboración/posibilismo con el Estado.

A finales del siglo XIX la política de masas se consolida de forma definitiva: a su vez, el Estado Liberal buscará recalcar su posición de superioridad frente a la Iglesia, lo que terminará consiguiendo⁷¹. Es lo que lleva a la Iglesia a participar del sistema mediante la movilización de las masas católicas: se consolida el catolicismo posibilista, cuya

⁷⁰ Salomón, M^a Pilar (2008): *op. cit.*, p. 344.

⁷¹ Gutiérrez, Rosa (2008): *op. cit.*, p. 239.

primera expresión en España es la mencionada Unión Católica de Alejandro Pidal (1881-1884). El temor del carlismo hacia esto es evidente: desde este momento, acusarán a todos los partidos políticos que amenacen su “control” y “auctoritas” en el ámbito político católico de ser un “revival pidalista”. Recordará el fracaso de esta formación para justificar la inviabilidad del posibilismo: paradójicamente, el carlismo (y su escisión integrista) abrazarán progresivamente la participación en elecciones, si bien no con fines posibilistas. El catolicismo político español nace a partir de una naturaleza doble muy compleja: por una parte, es reaccionario y anti moderno, pero por otra adopta elementos de la política moderna como la propaganda o el asociacionismo⁷². Se trataba de una dicotomía que el carlismo venía experimentando desde mediados del siglo XIX las primeras formaciones en surgir serán las Ligas Católicas, con especial importancia entre 1903 y 1905: destacan las de Sevilla y Valencia, que contaban con sus propias publicaciones, *El Correo de Andalucía* y *La Voz de Valencia*. Estas ligas sólo triunfarán en las regiones donde no se habían organizado a las masas católicas de forma previa: en las que haya candidatos ligados a las formaciones confesionales preexistentes (carlistas o integristas) o de carácter independiente, fracasarán estrepitosamente a partir del arraigo de las ideologías y el personalismo de sus competidores. Podemos observar esto a través de varios ejemplos: en Guipúzcoa no se formará ninguna Liga Católica a la vez que los distritos de San Sebastián y Zumaya quedarán controlados por los católicos independientes Joaquín Arteaga y Rafael Picavea y los de Azpeitia y Tolosa por integristas y carlistas respectivamente en las Elecciones de 1903⁷³; y en Navarra los integristas se aliarán con el partido conservador y los carlistas conseguirán tres diputados en las elecciones de 1901 y 1905, y cuatro en las de 1903⁷⁴. Con todo lo expuesto, podemos confirmar un principio de forma clara: la división entre carlismo e integrismo, y su rechazo a perder libertad de acción en pos de grandes coaliciones de derechas católicas, son la primera causa de la fractura del catolicismo político español y, a su vez, de la animadversión hacia el legitimismo por parte de una jerarquía eclesiástica que aspiraba a controlar el ambicionado conglomerado posibilista resultante. Con el avance del siglo XX varios intelectuales católicos comenzarían a defender la unión del catolicismo político: destaca Remigio Vilariño, quien la defendió tras la Semana Trágica de Barcelona como único dique de contención del proceso de secularización defendido

⁷² Gutiérrez, Rosa (2008): *op. cit.*, p. 245.

⁷³ *Ibidem*, p. 247.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 248.

por los partidos liberales⁷⁵. Con el tiempo, únicamente conseguiría abrir cierto camino la deriva de la teoría del “mal menor” que permitía el voto a un candidato confesional no dinástico siempre y cuando no hubiera uno dinástico y como medida final para combatir el republicanismo y el socialismo⁷⁶.

Es curioso observar cómo el temor al posibilismo es lo que llevará a carlismo e integrismo a formar alianzas entre sí e incluso con el nacionalismo vasco. Estas comenzaron a hacerse comunes a partir de la década de 1900 en los sectores rurales del País Vasco frente a la expansión de los movimientos obrero-liberales. A su vez, los carlistas comenzaron a ver con buenos ojos algunas derivas de la teoría del mal menor: cuando carezcan de candidato o posibilidad para ganar las elecciones, apoyarán a otros candidatos de corte católico que consideraban comulgaban con parte de sus intereses. Es lo que harán junto a los nacionalistas en 1903 con José María de Urquijo, director de *La Gaceta de Norte*; y en 1907 con Fernando María de Ybarra, quien ya no sólo era un católico radical que defendía la unidad sino un liberal conservador⁷⁷. Este último caso es especialmente interesante al hacerse alusión directa en la campaña a la necesidad de formar un frente común en el distrito de Bilbao ante Pablo Iglesias, socialista que representaba “la irreligión, el anti vasquismo, la perturbación ”⁷⁸.

Si hay que destacar algo de la década de 1900 además del fortalecimiento del legitimismo es la consolidación de la oposición de la jerarquía eclesiástica de forma abierta. En 1906, los padres Minteguiaga y Villada publican varios artículos en la revista jesuita *Razón y Fe* llamando a la participación electoral católica: las críticas desde *El Siglo Futuro* no se hacen esperar, pero la desautorización de dicho periódico es estrepitosa a partir de la carta *Inter Catholicos Hispaniae* de Pío X (febrero de 1906) llamando a la unidad católica⁷⁹. Las posturas de la Iglesia se endurecen con el avance anticlerical: así, la Manifestación católico-carlista de Barcelona del 20 de enero de 1907 moviliza a 20.000 personas. Es de reseñar la denominación que recibe: católico-carlista. Las dimensiones católicas y carlista están claramente diferenciadas: la Iglesia reclama su terreno buscando la expulsión del mismo del carlismo. Así, el diario católico *La Cruz* recalca que “A las ocho de la mañana salió del centro carlista de la Virreyna una imponente comitiva

⁷⁵ Louzao, Joseba (2012): *op. cit.*, p. 123.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 124.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 125.

⁷⁸ *La Gaceta del Norte*, 21 de abril de 1907; citado en Louzao, Joseba (2012): *op. cit.*, p. 126.

⁷⁹ Gutiérrez, Rosa (2008): *op. cit.*, p. 250.

compuesta por más de 4.000 personas con cinco bandas de música y gran número de banderas”⁸⁰.

La reclamación de su espacio político por el catolicismo posibilista, aupado por la jerarquía eclesiástica, es evidente con las elecciones de 1907: los pastorales y las eucaristías se convierten en auténticos mítines políticos, a la vez que las publicaciones eclesiásticas llaman a la participación en elecciones bajo fórmulas como “A las elecciones vamos. Y vamos con nuestros prelados y nuestros párrocos delante, enseñándonos y empujándonos a que luchemos”⁸¹. Los católicos debían votar, y a quien lo hiciesen debía “defender las prerrogativas de la Santa Madre Iglesia Católica”, “combatir por todos los medios la Ley de Asociaciones”, “defender y apoyar la independencia económica de la Iglesia” y “sostener y defender la supremacía de la Iglesia”⁸². El verdadero debate surgió cuando la Iglesia decidió si, además de granjear su apoyo a católicos independientes que seguían las ordenes de los prelados, también debía hacerlo con integristas y carlistas: el rechazo creciente de la jerarquía eclesiástica hacia el legitimismo queda evidenciado por el hecho de que varios obispos prefirieron apoyar antes a los moderados. La Iglesia buscaba reafirmar su autoridad y evitar que la movilización de las bases católicas escapara a su control e incluso participar en el juego de político de clientelas de la Restauración⁸³. Así, podemos ver cómo en Salamanca el obispo Francisco Javier Valdés rechazaba al candidato integrista Juan Lamamié de Clairac porque “no es posible recomendar como candidato católico llamado a defender sobre todo otro interés de partido o bandería, los intereses sagrados de la religión a ninguna persona que, aun gozando justa fama de creyente y piadoso, no empiece por reconocer la autoridad de su legítimo Prelado”⁸⁴. Clairac solo obtendría el apoyo eclesiástico cuando se vio que no había otra candidatura conservadora con posibilidades de ganar y tras declarar públicamente “reconocer y acatar, como siempre he reconocido y acatado, la sagrada autoridad que compete a los señores obispos en materia político-religiosas”⁸⁵.

⁸⁰ *La Cruz*, 21 de enero de 1907, p. 1.

⁸¹ *La Lectura Dominical*, 8 de diciembre de 1906, p.773; citado en Gutiérrez, Rosa (2008): *op. cit.*, p. 251.

⁸² *Diario de León*, 15 de abril de 1907; citado en Gutiérrez, Rosa (2008): *op. cit.*, p. 254.

⁸³ Gutiérrez, Rosa (2008): *op. cit.*, p. 255.

⁸⁴ *El Lábaro*, 5 de abril de 1907; citado en Gutiérrez, Rosa (2008): *op. cit.*, p. 255.

⁸⁵ *El Lábaro*, 9 de abril de 1907; citado en Gutiérrez, Rosa (2008): *op. cit.*, p. 256.

Aun así, la reacción del posibilismo eclesiástico fue insuficiente dado que el legitimismo llevaba “cultivando” su espacio político desde hace tres cuartos de siglo. En lugares como Navarra o La Rioja era indiscutible que el carlismo había conseguido apropiarse del voto católico. Así, la Comunión Tradicionalista conseguiría en las elecciones de 1907 14 diputados: en Navarra se había aliado con el integrismo para conformar la Alianza Católica Antiliberal consiguiendo imponerse en 4 de los 5 distritos de la provincia⁸⁶. Puede verse como la aparición de competidores en el ámbito tradicionalista comenzaba a limar las asperezas entre carlistas e integristas. Lo más curioso es que en Cataluña el carlismo había participado de la coalición Solidaridad Catalana (1906-1909) en defensa del autonomismo junto a integristas, la Lliga y republicanos. Consigue todos los escaños de la provincia de Barcelona: es una de las escasas situaciones, como la de Bilbao, en que el carlismo abandona su “soberanía” en pos de un frente común, en este caso, el centralista y laicista Partido Radical de Lerroux.

Para concluir con este apartado, vamos a analizar la forma en que la cultura política carlista se apropió de ciertas formas de movilización de masas procedentes del mundo católico para fortalecer su capacidad de atracción frente a sus competidores políticos. El siglo XIX está caracterizada por la aparición de una serie de cambios en la sociedad resultado de la Revolución Industrial que alteran de forma muy profunda el orden preexistente durante siglos. En lo referido a la religión, se ha señalado un fenómeno común a todos los países de la Europa occidental: la Guerra Cultural o *Kulturkampf*. Se trata de la lucha del espacio secular por supeditar al religioso: en España podemos situarla entre 1868 y 1936⁸⁷.

Que no se trata de un fenómeno aislado a España queda evidenciado por su propio nombre de origen alemán. Y es que los sucesos de España se verán inspirados por lo sucedido en otros países europeos con anterioridad, como hemos visto con la polémica de la aceptación o no de la “Teoría del mal menor”. El contexto alemán es complejo: y no porque existiera la ofensiva estatal abierta que da lugar al término *Kulturkampf*, sino porque existe una dialéctica paralela entre protestantes y católicos. El nacionalismo católico criticaba al nacionalismo protestante utilizando para legitimarse la historia: la nación alemana fue una antes de la reforma, siendo precisamente esta la que había roto

⁸⁶ Gutiérrez, Rosa (2008): *op. cit.*, p. 257.

⁸⁷ Ramón, Francisco Javier (2015): *op. cit.*, p. 427.

su unidad⁸⁸. A su vez en 1849 se crea el *Bonifatiusverein*, organización en defensa de los católicos, y se ensalza la imagen de Bonifacio, obispo alemán de los siglos VII-VIII, como “apóstol de los alemanes”⁸⁹. Y, finalmente, en el contexto de la República de Weimar nacería en Alemania un movimiento católico de índole paramilitar: las Asociaciones Católicas de Tiradores: en 1930 contaban en Renania y Westfalia con 120.000-150.000 hombres⁹⁰. Podemos señalar varios paralelismos entre este nacionalcatolicismo alemán y el carlismo: fue siempre de una índole regionalista, dada la naturaleza del propio Estado alemán, utilizó la historia para legitimarse y, finalmente, derivó en la conformación de grupos paramilitares. Esto nos permite ver que el caso carlista tampoco es un caso aislado: puede integrarse en los movimientos reaccionarios europeos de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX que se oponían al liberalismo y lo revolucionario a través de la defensa de la tradición, la nación y el catolicismo. Lo que dota al carlismo de carácter personal es, precisamente, su tradición: es un movimiento político existente desde 1830. Además, es legitimista-dinástico: es capaz de incluir este principio en su doctrina tradicionalista e, imitando los principios de sus homónimos europeos, adaptarse a la política moderna a través del desarrollo del paramilitarismo o el abrazo de la política de masas.

Es muy interesante observar cómo el objetivo final de los bandos enfrentados en la *Kulturkampf* será apropiarse de la nación: y en este sentido son muy importantes los símbolos. En este sentido, el precedente de lo que sucederá en España será Francia: es el país que actúa siempre como ejemplo para el anticlericalismo español. Si en Francia el catolicismo no fue capaz de responder al laicismo fue porque este fue capaz de apropiarse de la Nación y su simbología: la bandera Tricolor, la Marsellesa y el 14 de Julio pasaron a ser los símbolos de todo francés⁹¹. Todo esto fue posible gracias a que la Revolución Francesa había supuesto una ruptura total con el orden preexistente: y pese a ello, el catolicismo intentaría resurgir varias veces (como sería el caso de su alianza con el

⁸⁸ Kuhlemann, Frank-Michael (2010): “¿Confesionalizar la nación? Alemania en el siglo XIX y principios del siglo XX”. En: Haupt, Heinz-Gerhard/Langewiesche, Dieter (eds.) (2010): *Nación y religión en Europa*. Zaragoza: IFC, p. 56.

⁸⁹ Kuhlemann, Frank-Michael (2010): *op. cit.*, p. 58.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 59.

⁹¹ Mollenhauer, Daniel (2010): “Polémicas en torno a los símbolos de la nación. Católicos y laicistas en Francia (1871-1914)”. En: Haupt, Heinz-Gerhard/Langewiesche, Dieter (eds.) (2010): *Nación y religión en Europa*. Zaragoza: IFC, p. 263.

régimen de Napoleón III) y protagonizaría movilizaciones masivas hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial. Consciente de esto, el carlismo primará siempre conservar sus símbolos llegando a establecer, de hecho, una sociedad tradicionalista paralela. Así, al “Dios, Patria y Rey” se unirá la asunción de símbolos religiosos como el Corazón de Jesús o la colocación de estampas religiosas en las fachadas de las casas: esto degenerará en el estallido de numerosos enfrentamientos con los anticlericales, como los *Sucesos anticlericales de Bilbao de 1903*. Podemos hacer especial hincapié en ellos puesto que tienen lugar al comienzo de la ofensiva anticlerical de la década de 1900: con la proclamación de la Virgen de Begoña como Patrona de Vizcaya a lo largo del verano y el otoño de 1903 se sucedieron las peregrinaciones al santuario de la virgen, situado en Bilbao. Por aquel entonces Bilbao era ya una ciudad obrera con importantes contingentes de población que militaban en los movimientos republicanos y obreros-socialistas. Estos interpretaron las manifestaciones religiosas como una provocación y una clara invasión del espacio público, teóricamente neutro: el 4 y 11 de octubre se desarrollaron dos mítines denunciando esto. Este último catalizó el estallido de revueltas por toda la ciudad caracterizadas por el ataque hacia edificios religiosos y el descolgado de imágenes religiosas que adornaban algunos edificios y que fueron arrojadas a la ría. Ante esta situación, la primera en la que hubo violencia material de forma abierta, nace una asociación en defensa del clero que actuará como precursora de la Liga Nacional de Defensa del Clero⁹².

Derivado de su tradición histórica y arraigo, el carlismo gozaba de una posición privilegiada para aprovechar en su favor la cuestión social en torno a la religión. Es muy importante observar su dependencia del arraigo en el territorio: como hemos señalado antes, su primacía será absoluta en los lugares en los que goce de arraigo histórico, pero de la misma manera su ausencia será total en aquellos en los que no goce de tradición hasta la II República, cuando el movimiento sufra renovación y expansión nunca antes vistas bajo la dirección de Manuel Fal Conde. Por ejemplo, en el País Vasco y Navarra se consolida el foral-catolicismo: la defensa conjunta de la tradición encarnada por los fueros, la religión y en el caso del País Vasco, el euskera⁹³. Ya desde mediados del siglo XIX la retórica liberal se refería a Navarra y el País Vasco como el “Norte carlista y clerical de la Península”: esta imagen se consolidaría durante el Sexenio Democrático,

⁹² Louzao, Joseba (2012): *op. cit.*, p. 84.

⁹³ *Ibidem*, p. 72.

cuando la victoria católico-legitimista en las elecciones de 1869 en dichas provincias fue total. Llegará a fundarse la Juventud Católica de Bilbao, íntimamente ligada al carlismo⁹⁴. Y es que, tras la Primera Guerra Carlista, el carlismo había sido mitificado por la cultura popular: el temor a la revolución, lo que encarnaba el Sexenio, favorecerá el acercamiento de moderados, neocatólicos y algunos sectores rurales acomodados⁹⁵. Y, a partir de obras como *Dios y los Fueros* de Arístides de Artiñano se consolidó la nueva ideología tradicional-foral-católica identificada con el carlismo.

Podemos ver, por tanto, que a la altura de la década de 1880 el carlismo tenía una identidad consolidada dentro del catolicismo, del sistema político de la Restauración y frente al anticlericalismo. Esto es clave, ya que es la base para llevar a cabo acciones más complejas y desarrollar una cultura política. Y, sobre todo, permitirá al carlismo aprovecharse de la movilización de las masas católicas llevada a cabo por la Iglesia. En el contexto de la *Kulturkampf*, la Iglesia llevó a cabo una reforma total de sus objetivos y estrategias: buscará movilizar a las masas, y para ello, desarrollará diferentes estrategias como la fundación de nuevas organizaciones clericales y la promoción de nuevos cultos devocionales a la Virgen, el Sagrado Corazón y Cristo Rey⁹⁶. Dentro de este proceso pueden apreciarse dos fases: en primer lugar, la convocatoria de actos de devoción públicos dirigidos a demostrar la magnitud de las masas católicas. En segundo, la puesta en marcha del activismo social católico con la creación de Acción Católica: su deriva política-asociacional será cada vez mayor con la fundación de la Asociación Católica de Propagandistas (ACNP) en 1908 para crear puentes entre la jerarquía eclesiástica, las organizaciones parroquiales y las confesionales seculares en pos de un frente católico anticlerical común (Ramón, 2015, p.446). Los principios teóricos de esta renovación del catolicismo fueron fijados por la *Rerum Novarum* de León XIII (1891): en esta misma vía, la encíclica *Sancta Tridentina Synodus* de Pío X (1905) convertía la comunión como parte crucial de la eucaristía. Con anterioridad se hacía únicamente en fechas señaladas, especialmente en Pascua: ahora pasaba a realizarse todos los domingos del año. En cuanto a las mencionadas nuevas devociones, cabe destacar la del Sagrado Corazón: se trata de una devoción de origen francés adaptada a España por Bernardo de Hoyos, quien afirmaba en “la Gran Promesa” haber tenido una visión que aseguraba que el Sagrado

⁹⁴ Louzao, Joseba (2012): *op. cit.*, p. 72.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 73.

⁹⁶ Ramón, Francisco Javier (2015): *op. cit.*, p.427.

Corazón reinaría en España. Todo esto fue observado por los diarios anticlericales, que comenzaron a señalar que el confesionario era “la cueva, desde la cual, la víbora jesuítica absorbe los cerebros de sus pobres víctimas”⁹⁷ o que la Iglesia estaba utilizando la “confesión para bucear en vuestras almas”⁹⁸.

Los objetivos del carlismo habían cambiado a lo largo del último tercio del siglo XIX: como diría Antoni María Alcover, religioso mallorquín, en una charla en Barcelona, ya no era la “lucha armada por montañas y prados, sino en la lucha política dentro de las villas y ciudades, organizándose políticamente”⁹⁹. La recesión del carlismo en las ciudades viene a partir de dos vías: en primer lugar, la imagen que había transmitido de sí mismo como un movimiento rural. Esto había sido potenciado por el propio liberalismo, que por ejemplo ensalzaría siempre Bilbao como la “Invicta Villa” en referencia a los sucesos de la Primera Guerra Carlista y en contraposición un medio rural reaccionario y atrasado. Así, Gregorio Balparda aseguraría en el Casino Republicano de Bilbao que “en todo el siglo XIX Bilbao, en medio de las tendencias reaccionarias del elemento rural, ha representado el liberalismo y el progreso. (...) Sus intereses son la libertad y la democracia”¹⁰⁰. Y, en segundo lugar, los efectos de la propia *Rerum Novarum*: nacen los sindicatos obreros católicos, que arrebatan a los carlistas aquellos adeptos al movimiento por su carácter asociativo en torno a los Casinos Tradicionalistas.

El carlismo ve cómo descendía la influencia que poseía sobre algunos centros urbanos como Pamplona, donde comenzaba a aglutinarse el grueso de la población. ¿Qué hace para recuperar el control de las masas? Ni más ni menos que adoptar las formas de movilización católicas y combinarlas con las propias. Podemos fijar el comienzo en 1889 con la celebración de la coincidencia del centenario de la Revolución Francesa con el decimotercero de la conversión de Recaredo al catolicismo. La ocasión fue utilizada como una contra celebración del catolicismo hispano¹⁰¹: Carlos VII fue presentado como “el nuevo Recaredo” y se conformó una junta encargada de organizar una serie de actos políticos y religiosos además de proponerse la construcción de una pirámide en Toledo

⁹⁷ La Mitra, 1 de mayo de 1910; citado en Louzao, Joseba (2012): *op. cit.*, p. 111.

⁹⁸ El Norte, 18 de mayo de 1915; citado en Louzao, Joseba (2012): *op. cit.*, p. 111.

⁹⁹ Alcover, Antonio María (1907): *Conducta política que s'impone avuy a n-els católichs*. Barcelona: Tipografía L'Anuari de la Exportació, p. 11.

¹⁰⁰ Balparda, Gregorio (1918): *Errores del nacionalismo vasco. Colección de artículos y conferencias*. Madrid: Juan Pueyo, p. 166.

¹⁰¹ Canal, Jordi (2000): *op. cit.*, p. 232.

contrapuesta a la Torre Eiffel (no se terminaría llevando a cabo por impedimentos políticos y económicos). Este suceso fue de gran impacto para el carlismo, ya que las juntas conformadas para su gestión pasaron a reconvertirse, dado su buen funcionamiento, en juntas tradicionalistas que pasarían a articular el renacimiento del movimiento carlista¹⁰².

Siguiendo en esta línea, el 10 de marzo 1896 aprovechando el 41 aniversario de la muerte de Carlos V, se instaura la fiesta de los Mártires de la Tradición: se trataba, según la misiva enviada por Carlos VII al marqués de Cerralbo en noviembre de 1895 y que sentaba las bases de la creación del acontecimiento, de una “fiesta nacional en honor a los mártires que desde principio del siglo XIX han perecido a la sombra de la bandera de Dios, Patria y Rey, en los campos de batalla y en el destierro, en los calabozos y en los hospitales”¹⁰³. La adopción de esta festividad no es algo casual, ya que una de las vías de actuación: el catolicismo, y principalmente a lo largo de la década de 1910, comenzará a promocionar la defensa de la religión con la propia vida, la recuperación del martirismo católico. Así, en el contexto de las peregrinaciones a Zaragoza en el intento de convertir la Basílica de la Virgen del Pilar a inicios del siglo XX en “la Lourdes española” varios jóvenes navarros afirmarán que “¡iremos a Zaragoza! ¡A morir por Cristo, después de defenderle!”¹⁰⁴. En este sentido, la festividad de los Mártires de la Tradición se consolidó como una festividad que ha perdurado hasta la actualidad: se basa en la celebración de misas y funerales, concursos y veladas en los círculos tradicionalistas y la conmemoración de los hechos reseñables del movimiento en las publicaciones carlistas. Y es que la sociabilidad religiosa pasó a ser inherente a la sociabilidad carlistas: desde la mencionada festividad de los Mártires de la Tradición, caracterizada por la oración y el recogimiento familiar¹⁰⁵, hasta la celebración de aplecs bajo el esquema de las romerías católicas (procesión hasta un lugar simbólico en el campo, celebración de una misa y desarrollo final de un banquete y actividades lúdicas) o la “peregrinación” de carlistas a la residencia en el exilio de Carlos VII en Venecia. Estas últimas, cada vez más recurrentes, llegarían a ser presentadas por un publicista de finales del siglo XIX como “lo que la Meca para los musulmanes”¹⁰⁶.

¹⁰² Canal, Jordi (2000): *op. cit.*, p. 233.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 245.

¹⁰⁴ Louzao, Joseba (2012): *op. cit.*, p. 126.

¹⁰⁵ Canal, Jordi (2000): *op. cit.*, p. 246.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 247.

En la década de 1890 el carlismo se rearticula dotándose de nuevo de espacios propios y adoptando formas de sociabilidad procedentes del catolicismo: en la década de 1900, creada la base, se dispone a conquistar el espacio público amparado por la ofensiva anticlerical de dicha década. Se trata de una lucha por conseguir conquistar el espacio de forma simbólica a través de actos multitudinarios como mítines, aplecs o desfiles con las boinas rojas. Y todo ello traerá de nuevo el enfrentamiento físico con los anticlericales, lo que hemos podido ver con los *Sucesos anticlericales de Bilbao de 1903* o los choques continuos con los blasquistas en Valencia. Podemos citar varios actos por su magnitud y relevancia, pero el primero sería el mitin de Zumárraga, celebrado el 28 de julio de 1908 y que *El Pueblo*, diario republicano de Valencia, describiría de la siguiente forma¹⁰⁷:

“La Prensa comenta la serie de actos que en Madrid y provincias han verificado los carlistas para festejar el santo de D. Jaime. Dice que llama la atención el resurgimiento que ha tenido el carlismo desde que vino Maura al poder. El mitin de Zumárraga, aunque oficiosa e inocentemente quiera dársele carácter católico, ha sido un verdadero alarde de vitalidad de la fuerza del carlismo, cuya importancia nadie puede desconocer, coincidiendo la vigorización del carlismo que pone ahora en Jaime sus esperanzas. Obsérvese también que en las provincias Vascongadas y especialmente en Vizcaya, los bizcaitarras muéstrense más envalentonados y agresivos, encontrando para su propaganda antipatriótica un auxiliar poderosísimo en el clero rural. Pero por lo visto estos vitales problemas preocupan menos a Maura y a su lugarteniente La Cierva, según demuestran por sus deseos de quererlos desvirtuar, haciéndolos católicos”.

Por otra parte, es evidente la utilización por parte del carlismo ya no sólo del esquema de las romerías y de las celebraciones religiosas, sino de las peregrinaciones a los espacios sagrados como un potente elemento propagandístico. Podemos situar el primer precedente en la Romería de Santa Teresa de 1876. Articulada por el clan de los Nocedal, se trató de una respuesta directa al golpe que supuso el exilio de Carlos VII en 1876 con la derrota en la Tercera Guerra Carlista: el propio Ramón Nocedal afirmaría haber fundado en 1875 *El Siglo Futuro* para movilizar a las masas católicas y articular dicho acontecimiento¹⁰⁸. Así, y conmemorando el 30 aniversario de Pío IX como Pontífice, *El Siglo Futuro* propuso organizar una romería al Vaticano para expresar “*la fe que atesora España*”¹⁰⁹: atendiendo a las dificultades económicas de la población se organizó de tal forma que pudiera ser una “peregrinación espiritual” cuyo desarrollo podía

¹⁰⁷ *El Pueblo*, 27 de julio de 1908, p. 3.

¹⁰⁸ Agudín, José Luis (2021): *op. cit.*, p. 5.

¹⁰⁹ *El Siglo Futuro*, 26 de mayo de 1876; citado en Agudín, José Luis (2021): *op. cit.*, p. 5.

seguir la gente desde sus casas a través del *El Siglo Futuro*. El objetivo de Nocedal era obtener la bendición papal a las aspiraciones legitimistas: y casi lo consigue dada la obtención de la bendición de numerosos obispos españoles inconscientes de la verdadera finalidad del movimiento¹¹⁰. De vuelta a la década de 1910, encontramos la Peregrinación de la Lealtad a Lourdes de 1913: esta vez, y con el objetivo de consolidar la posición del nuevo monarca, Jaime I, se proponía realizar una peregrinación a Lourdes para trasladar los restos de Tristany, general de las guerras carlistas. Pese a los impedimentos de los gobiernos francés y español, y que gran parte de los desplazados lo hicieron a pie, unos 13.800 carlistas hicieron presencia en Lourdes: todos ellos desfilaron frente a don Jaime en un besamanos, los requetés desfilaron conformando un cinturón de protección en torno al pretendiente y otros dirigentes carlistas como Cerralbo o Pradera en el desfile del féretro¹¹¹. El movimiento de Jaime I tuvo los efectos esperados: no sólo se trató de una demostración de poder, sino que legitimó su postura ante el catolicismo, puesta en duda por los sectores más intransigentes del carlismo y los integristas, a través de su juramento a la Virgen de Lourdes¹¹². La manifestación de poder no se limitaba al desfile en Lourdes bajo la apariencia de una peregrinación y un cortejo fúnebre, sino que se ampliaba al trasiego del cuerpo de Tristany por varias localidades catalanas: todo ello, y en concordancia con la Iglesia (el carlismo no gozará del apoyo de las altas esferas eclesiásticas, pero sí del clero rural y de los entornos nacionalistas), buscaba representar la conquista del espacio social. Puede tomarse como referencia los actos planificados en Solsona como parte de dicho acto¹¹³:

“El cadáver de Tristany, en el automóvil fúnebre seguido de la comitiva, llegará a Solsona aproximadamente a las cinco y media de la tarde del domingo día 27, formando en seguida el cortejo fúnebre que, precedido del Clero parroquia y la banda de música, que interpretará una marcha fúnebre, conducirá los restos a la Iglesia, donde permanecerán durante la noche. Anunciará su llegada las campanas de toda la ciudad. A las nueve y media velada en la que tomarán parte notables oradores de nuestra Comunión. El día 28, lunes, durante la mañana, se celebrarán misas, y a las nueve y media tendrá lugar el solemne funeral con ofertorio y oración fúnebre. A las tres en punto, los restos de Tristany, trasladados en hombros de veteranos hasta fuera de la ciudad (como a la llegada), serán conducidos al famoso santuario de Nuestra Señora del Miracle, donde estarán depositados toda la noche (...) y despedidos por la misma a las siete de la mañana del día 29, martes”.

¹¹⁰ Agudín, José Luis (2021): *op. cit.*, p. 6.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 11.

¹¹² *Ibidem*, p. 12.

¹¹³ *Diario de Valencia*, 26 de abril de 1913, p. 1.

Las peregrinaciones descritas no son simples manifestaciones religiosas: son utilizadas para ensalzar a líderes carismáticos del carlismo, y tanto en su organización (cúpula política y periódicos) como su desarrollo (reparto de los turnos de guardia del féretro entre requetés, juventudes y veteranos de guerra) prima el simbolismo carlista. Finalmente hay que destacar los *aplecs*: reuniones al aire libre, trasladaban los grandes actos carlistas al medio rural a imitación de las “meriendas fraternales” organizadas por el Partido Radical de Alejandro Lerroux o los *aplecs* catalanistas¹¹⁴. La finalidad de los *aplecs* era reafirmar la identidad carlista: podemos establecer un esquema de desarrollo típico que comenzaba con el traslado de la población desde los centros urbanos al medio rural, principalmente en tren para favorecer la accesibilidad. Tras esto, y desde el lugar de reunión, se realizaba una manifestación-procesión hasta el lugar de celebración, donde se realizaba una misa que concluía con una bendición. Finalmente se celebraba en el lugar un banquete, que era acompañado por mítines y diversas formas de sociabilidad (juegos, charlas, bailes...) hasta el final de la jornada. Podemos destacar, por ejemplo, el *aplec* de Nuestra Señora de la Misericordia, celebrado en octubre de 1908 y que desencadenó una serie de enfrentamientos armados con los republicanos radicales¹¹⁵; o el *aplec* de Alcira, celebrado el 23 de junio de 1912 y cuya asistencia cifró la prensa legitimista en 15.000 personas. Los *aplecs* son perfectos para comprender las formas de sociabilidad carlistas, ya que combinaban el simbolismo católico con el legitimista: el recuerdo de los mártires de la causa, el desfile con banderines y boinas rojas o la proclama “Dios, Patria y Rey”¹¹⁶:

“Describir el efecto producido en Alcira al ver desfilar por sus calles, que sería, sin gritos extemporáneos, sin alardes de matonismo, sin provocaciones de ninguna clase, sería poco menos que imposible (...). Al pasar la manifestación por frente al convento de monjas agustinas de Santa Lucía, las hermanitas que la presenciaban desde un balcón, veíaselas derramar lágrimas, conmovidas sin duda, por el espectáculo que a su vista ofrecían aquella multitud de fieles en la propia calle, que en no lejana época vio pasear triunfante la revolución”

¹¹⁴ Canal, Jordi (2000): *op. cit.*, p. 261.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 262.

¹¹⁶ *Diario de Valencia*, 24 de junio de 1912, p.1

Con todo lo expuesto, y como veremos en los apartados venideros, podemos afirmar que, desde el final de la Tercera Guerra Carlista hasta el estallido de la Guerra Civil, el carlismo compitió constantemente por el control del espectro político católico con las culturas políticas nacionalcatólicas. Es indiscutible que jugó un papel clave en la consolidación de una supra cultura política católica que englobaría a estas tres vías, pero no sólo no fue capaz de alcanzar su control, sino que tuvo que luchar por mantener su propio espectro político ante la competencia de las otras vías y la aparición de escisiones en el seno de su propio partido. Sin embargo, y desde una visión global, debemos entender esto como algo positivo: es uno de los factores que obligaron al carlismo a evolucionar constantemente y adaptarse a la política del siglo XX.

El anticlericalismo no fue algo negativo para el carlismo, sino todo lo contrario: el carlismo vivió de él y la reacción que generó. Cuando la cuestión social parezca haber desaparecido junto con el anticlericalismo serán los momentos en que peor se encuentre el carlismo. Por el contrario, el clímax de la expansión de la organización vendrá en los momentos de mayor inestabilidad, La República y la Guerra Civil. Y hay que tener en cuenta que la gran expansión del carlismo en este periodo puede considerarse ante todo de carácter religioso.

En su lucha por proteger y ampliar su espectro político, el gran triunfo del carlismo fue su capacidad de dotarse de instrumentos de movilización de las masas que provenían del ámbito religioso. Por ello, a la altura de 1930 nos encontraremos ante un movimiento que ha convertido en parte de su identidad el martirismo, es capaz de organizar actos multitudinarios imbuidos de la simbología y los esquemas religiosos (aplecs, manifestaciones, peregrinaciones...) y ha obtenido, sino el beneplácito, el visto bueno de la Santa Sede y buena parte de la jerarquía eclesiástica. Y de nuevo, es importante destacar que esto fue posible, además de por el contexto interno de España, por el internacional: la apropiación republicana de la nación en Francia había demostrado la importancia de no ceder en el control de los símbolos de la nación, y la ofensiva estatal frente al catolicismo en Alemania la necesidad de dotar al catolicismo de elementos de protección activos (paramilitarismo, activismo social...) y la posibilidad de aunar esto con el regionalismo.

2.2 Dimensión política: el carlismo en el espectro político derechista

En lo relativo a la dimensión política (que como hemos visto está íntimamente ligada a la religiosa en cuanto a la competencia con otros partidos políticos por el control de las masas católicas) debemos destacar dos elementos a analizar: en primer lugar, las escisiones que sufrió el carlismo en su seno y que terminarían resultando en la convivencia de tres partidos tradicionalistas hasta su reunificación definitiva en la Comunión Tradicionalista en 1932; en segundo, la reorganización de un nuevo carlismo político orientado a la participación electoral a través de la complejización del aparato organizativo del partido y sus instituciones. Todo ello determinó y estuvo orientado a la participación en las elecciones del sistema de la Restauración, cuyos resultados pueden servirnos como un indicador claro de la efectividad de esta primera fase de masificación y sus resultados finales.

En primer lugar, y en lo referente a las escisiones que vivió el carlismo en su seno, debemos señalar que nos permiten esquematizar la forma en que nos referiremos a la forma en que nos referiremos a la organización política que represente en elecciones y organice las actividades de la cultura política carlista (que pasaremos además a llamar con la reunificación de los tradicionalismos como carlo-tradicionalista). Hasta 1909 podemos hablar de Partido Carlista: en este momento se produce el ascenso a la dirección legitimista de Jaime de Borbón. Si tenemos en cuenta que desde 1888 se había producido la escisión mellista, y que en 1919 se produciría la mellista, creemos pertinente referirnos a la organización política del carlismo durante su dirección como Partido Jaimista, lo que resalta su personalismo y el nuevo cariz que comienza a tomar el carlismo, a la vez que permite resaltar la diferencia del movimiento respecto a los otros dos tradicionalismos sin monarcas. Finalmente, su muerte en 1931 y la re inserción de los partidos escindidos de nuevo en una “gran” organización política carlista podremos hablar de la Comunión Tradicionalista, término que refleja la realidad compleja que escondía la organización tras de sí en cuanto al frágil equilibrio entre tradicionalismo y carlismo que hemos decidido representar con el término cultura política carlo-tradicionalista.

Siguiendo el marco cronológico que hemos propuesto, en el presente apartado estudiaremos la escisión integrista, mientras que reservaremos el estudio de la integrista para el que hemos reservado a la crisis/recesión que vive el carlismo en torno a la década de 1920. Para entender la escisión integrista, debemos regresar al contencioso sobre la aceptación o no de la “Teoría del mal menor”. Dentro del carlismo, el sector más

tradicionalista defendía la “tesis”: la doctrina católica debía defenderse de forma íntegra y más teniendo en cuenta el *Syllabus* de Pío IX (1864), que condenaba toda forma de liberalismo. En contrapartida, los sectores más moderados propugnaban la “hipótesis”, la convivencia de la Iglesia con el liberalismo moderado para obtener concesiones de este y a la larga vencerle, lo que era ni más ni menos que la “Teoría del mal menor”¹¹⁷. Para los integristas, la ruptura de esta teoría en pos de la “Teoría del mal menor” era justificable en países como Alemania, donde el catolicismo era minoritario y existía el Partido de Centro (*Zentrum Zemtrumspartei*, DZP, 1870-1945), que había sido fundado para proteger los derechos de la minoría católica y se había fortalecido como reacción a la *Kulturkampf*, la “lucha cultural” de Bismarck frente a la Iglesia católica¹¹⁸. Pero esto no tenía cabida en España, donde la mayoría de la población era católica: aquí, la “Teoría del mal menor” no debía entenderse como una iniciativa para defenderse de una mayoría, como en Alemania, sino como la cesión ante la secularización permitiendo de forma negligente “imponer el liberalismo a un pueblo católico”¹¹⁹.

Tras la Tercera Guerra Carlista (1872-1876) la cúpula carlista planteó, al igual que tras las otras guerras civiles que había protagonizado el movimiento en el siglo XIX, qué directrices tomar. Se resolvió continuar con la estrategia que se había tomado con anterioridad a la ruptura que había supuesto el Sexenio Democrático (1868-1874), la participación en elecciones para oponerse al sistema desde su seno. Así, y de cara a las elecciones de 1879, se produjo una reunión entre los directores de los periódicos carlistas de Madrid, Vicente de la Hoz, de *La Fé*, Ceferino Suárez Bravo, de *El Fénix*, y Cándido Necedal, de *El Siglo Futuro*, para dirimir una estrategia de actuación. Necedal era contrario a la participación parlamentario siempre y cuando se pidiera a diputados y senadores jurar la Constitución de 1876. Esta constitución fue diseñada por Antonio Cánovas del Castillo con el objetivo de integrar a los católicos en el nuevo sistema¹²⁰: de este modo, el catolicismo era reconocido como la religión oficial, eran reinstaurados los pagos estatales a la Iglesia y se restablecían las competencias educativas eclesiásticas. Sin embargo, el Artículo 11 de este texto fue especialmente conflictivo al reconocer la

¹¹⁷ Hibbs-Lissourgues, Solange (1995): *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*. Alicante: Institución Juan Gil Albert, p. 26.

¹¹⁸ Clark, Christopher (2006): *Iron Kingdom: The rise and downfall of Prussia, 1600-1947*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 568-576.

¹¹⁹ *El Siglo Futuro*, 21 de marzo de 1891, p. 1.

¹²⁰ Louzao, Joseba (2012): *op. cit.*, pp. 73-75.

tolerancia de cultos: ante esto, comenzaría a conformarse un catolicismo intransigente de forma abierta que defendería en Cortes la reforma de dicho artículo a través de numerosos discursos, se manifestaría de forma activa a través de la prensa y llegaría a tener el apoyo inicial de la Santa Sede y la jerarquía eclesiástica que movilizará al pueblo para que enviase al Congreso y al Senado miles de exposiciones reclamando la abolición del Artículo 11¹²¹. Si bien la jerarquía eclesiástica pronto claudicará en pos del posibilismo y virará su política en pos de garantizar la preeminencia social de la Iglesia a través del activismo social y los actos simbólicos, parte de los sectores intransigentes seguirían sin acceder a la vía posibilista dirimiéndose entre permanecer en unión con las fuerzas católicas o escindirse: es en este contexto en el que debemos encuadrar la posición de Nocedal. Y contaba con el apoyo de Carlos VII, puesto que a raíz de su posición en el mencionado debate le nombró como su representante¹²².

Las polémicas y controversias entre *La Fé*, *El Siglo Futuro* y *El Fénix* no dejaron de arreciar, principalmente por la oposición de De La Hoz a las posiciones de Nocedal¹²³. Esto se acrecentó a partir de la fundación de Unión Católica por Alejandro Pidal (1881-1884): había surgido a partir de los neocatólicos radicales que se habían unido al carlismo durante el Sexenio Democrático para conformar la Comunidad Católico-Monárquica. Movimiento político partidario de la confesionalidad y de la participación en el régimen liberal, fue el primero que cuestionó la identificación del carlismo con el clero católico. Ya hemos señalado anteriormente la relación y diferencias entre católicos y neocatólicos: estos últimos declinaban el legitimismo y se mostraban abiertamente obedientes hacia la jerarquía eclesiástica y el Vaticano. Como extensión del neocatolicismo, la Unión Católica defendía la unión de todos los movimientos católicos y el posibilismo: contó desde el inicio con la oposición de Nocedal y *El Siglo Futuro*, quien seguía siendo apoyado por Don Carlos.

En su edición del 4 de septiembre de 1882, el periódico *La Unión* atacaba de forma abierta a Nocedal mediante un artículo de Isidoro Ternero, redactor de *La Fé*, titulado

¹²¹ Ollero, María Luisa (1990): "La tolerancia religiosa en la Constitución de 1876. Análisis de la campaña de protesta". En: *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V. Historia Contemporánea (ETFV)*, nº 3, vol. 2, p. 108.

¹²² Ferrer, Melchor (1959): *Historia del tradicionalismo español. Tomo XXVIII. Vol.1*. Sevilla: Editorial Católica Española S.A., pp. 42-44.

¹²³ Ferrer, Melchor (1959): *op. cit.*, p. 48.

como “El Cabecilla”¹²⁴: “Pues ¡guerra a muerte! Guerra al perturbador de nuestro partido, al que quiere arrancar de nuestros corazones carlistas la fe, la obediencia y el amor a los Prelados, al que quiere matar a D. Carlos y a la causa carlista, al mayor enemigo que esta, y por tanto la causa de la Iglesia y *España*, ha tenido en este siglo”. La rivalidad entre *La Fé* y *El Siglo Futuro* terminó de consolidarse con la muerte de Ramón Nocedal en 1885 y su sustitución como director del periódico por su hijo Ramón Nocedal. Por aquel entonces Carlos VII se encontraba en el destierro: lo peligroso de la situación por la inestabilidad le llevó a adoptar personalmente la dirección del partido desde el exilio hasta 1890. Intentó infructuosamente acabar con el conflicto entre facciones apoyándose en otras figuras preponderantes entre el “carlismo intelectual”, como Navarro Villoslada en 1885 o Luis María de Llauder, director de *El Correo Catalán*, periódico carlista que comulgaba con *El Siglo Futuro* en 1888¹²⁵. En *El Pensamiento del Duque de Madrid*, obra de Llauder, Carlos VII fijaba varios principios que parecían llamaban la atención a los integristas: condenaba de forma abierta la división del carlismo (“Lamenta vivamente don Carlos que se discutan hoy cosas que nos puedan dividir”) y recalca de forma clara que él era quien dirigía el movimiento ante aquellos que se consideraban a sí mismos como sus exponentes más puros (“Porque desea el Duque de Madrid que conste de una manera bien precisa que él es el único que rige y guía a la Comunión católico-monárquica sin admitir imposiciones de nadie”). Pero, sobre todo, señalaba lo contraproducente de mostrarse divididos ante sus adversarios, sobre todo por cómo afectaba a la capacidad del movimiento de captar adeptos. Ante esto, los ataques por parte de *La Fé* se recrudecieron y Carlos VII acalló a Nocedal llamando a su sumisión y al silencio de los diarios integristas: *El Tradicionalista* de Pamplona no lo hizo y, junto a nueve periódicos catalanes y *El Siglo Futuro* fueron expulsados de la Comunión Tradicionalista. Con esto, y en función de la Manifestación de Burgos, firmada por los anteriores periódicos, nacía el Partido Integrista: “Vicarios de Dios son los Reyes. Pero el que ha de ser Rey, antes de recibir el reino, debe prestar juramento de guardar y cumplir sus leyes fundamentales, fueros y franquicias, y en primer término la Unidad Católica; y el que falta a su juramento (...) pierde su dignidad”¹²⁶.

¹²⁴ *La Unión*, 4 de septiembre de 1882, p. 2.

¹²⁵ Andrés, José (1975): *La política religiosa en España 1889-1913*. Madrid: Editorial Nacional, pp. 26-30.

¹²⁶ Andrés, José (1975): *op. cit.*, p. 31.

Atendiendo simplemente al contencioso que supuso la escisión integrista, y la causa que la motivaron, podemos intuir que la organización y orientación del Partido Carlista fueron profundamente reformulados desde finales del siglo XIX. Con anterioridad, hemos observado la apropiación de formas de movilización propias del mundo católico, y la competencia por el control de las masas católicas con otros partidos conservadores que hemos definido como nacionalcatólicos. A continuación, observaremos las vías en que el Partido Carlista y la cultura política carlista se reorganizaron para sustentar estas nuevas formas de movilización y responder a los nuevos objetivos de masificación que se había marcado la organización.

Como adelantábamos en la introducción, comprender el carlismo como un movimiento que se basó en la movilización de masas campesinas ignorantes es un error. Se trata de una narrativa derivada de las “historias oficiales” que, a partir de un “darwinismo histórico”, rechaza todos movimientos políticos que no han aceptado el proyecto sociopolítico imperante¹²⁷. A su vez, la interpretación marxista es errónea para un movimiento que arrastraba importantes componentes de las sociedades pre capitalistas y en el que las actuaciones de la población no eran un acto reflejo coyuntural, sino algo profundamente deliberado¹²⁸. Así, el tradicionalismo no debe entenderse como excluyente de la modernidad, sino como un movimiento opuesto al liberalismo/capitalismo radical, que se apropió de esta.

El punto fuerte del carlismo fue su capacidad de convertirse en una cultura política: como hemos visto, con una composición muy heterogénea que incluía desde campesinos hasta sectores de las profesiones liberales urbanas¹²⁹, fue capaz de articular un intrincado sistema de símbolos (Dios, Patria y Rey), formas de movilización (aplecs, peregrinaciones, prensa...) y organizaciones (Círculos Tradicionalistas, Socorro Blanco) que le permitieron actuar, de facto, como una sociedad paralela. No debemos olvidar que ya en el Primera Guerra Carlista el carlismo fue capaz de establecer un contra estado.

Como Jordi Canal señala en *El Carlismo*, la gran perduración del movimiento depende de su gran capacidad de adaptación, que bebe directamente de su inconcreción

¹²⁷ Martorell, Manuel (2000): *op. cit.*, p. 98.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Aróstegui, Julio (1993): “El carlisme en la dinàmica dels moviments liberals espanyols. Formulació d’un model”. En: Canal, Jordi (coord.) (1993): *El carlisme. Sis estudis fonamentals*. Barcelona: Institut d’Estudis Catalans, p. 72.

y su capacidad de generar vínculos sentimentales con las masas a partir de la defensa de un catolicismo, regionalismo y tradicionalismo amparados por la monarquía. Así, se trataría del primer partido *catch-all* de la historia de España¹³⁰. Sin embargo, se trata de un arma de doble filo, ya que si favorecerá el dinamismo en los periodos de crisis (1868, 1900's, 1931 y 1936) lo hará de idéntica manera con el fraccionamiento interno y la competencia de otros partidos políticos en los de estabilidad. Y es que, el precio a pagar por su adaptabilidad fue el de la inconcreción, quedando en una vía intermedia entre el tradicionalismo radical y el liberalismo¹³¹ y a merced de la primacía en este campo de los postulados posibilistas. A los conceptos de Canal hay que añadir varias puntualizaciones realizadas por Javier Ugarte en *La nueva Covadonga insurgente: el carlismo conectaba con la sociedad tradicional, una sociedad en la que primaba más el estatus social que el económico*¹³². Esto fue clave a la hora de promover el activismo político, el paramilitarismo o el alistamiento para la guerra en 1936¹³³. Además, a las características de la sociedad tradicional hay que añadir las aportaciones realizadas a la cultura por el romanticismo: ensalza la imagen de lo provincial ante lo urbano, lo que dota de un marco de legitimidad al regionalismo y a la tradición frente a la modernidad¹³⁴.

Tres elementos caracterizan la transformación política del carlismo durante la Restauración. En primer lugar, el abandono de la vía militar y la aceptación del posibilismo político (lo que no supondría el abandono del ideario belicista, como muestra el Requeté): se dota de un programa interclasista, y, sobre todo, realista, que defiende principios que pueden llevarse a cabo¹³⁵. En segundo, la pérdida de peso del legitimismo en pos de la creación de un ideario tradicionalista amalgamático dirigido a captar el mayor número posible de adeptos: así, la Marcha de Oriamendi había sido modificado para pasar de cantar “venga el rey de España a la Corte de Madrid” a “que los boinas rojas entren en Madrid”¹³⁶. El legitimismo se vio muy afectado además por el prestigio de los propios monarcas carlistas: de Carlos VII se criticó su inactividad tras la guerra y los escándalos en torno a su segundo matrimonio, de Jaime I sus coqueteos con el liberalismo y de

¹³⁰ González, Eduardo (2000): *op. cit.*, p. 283.

¹³¹ Esteve, Javier (2014): *op. cit.*, p. 125.

¹³² Ugarte, Javier (1998): *op. cit.*, p. 37.

¹³³ *Ibidem*, p. 102.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 315-339.

¹³⁵ González, Eduardo (2000): *op. cit.*, p. 281.

¹³⁶ Esteve, Javier (2014): *op. cit.*, p. 121.

Alfonso Carlos I la posición, anciano y sin hijos, con la que llegó al trono¹³⁷. El legitimismo perdió peso en pos de las ideas corporativas, organicistas y golpistas: en esta reformulación son clave figuras como Vázquez de Mella o Víctor Pradera, lo que como hemos visto anteriormente derivará en la creación de un tradicionalismo sin rey¹³⁸. Y, finalmente, en tercer lugar, la conversión del regionalismo y el nacional catolicismo en sus señas de identidad: así, Juan Olazábal afirmarí a finales del siglo XIX “un Dios: Jaungoikoa; una Patria: la Vasca; Un código: nuestros fueros; una Nación: la Española”¹³⁹. Esto último es muy importante, ya que debemos ser conscientes de que las motivaciones que llevaron a la población de las diferentes regiones de España a abrazar la causa carlista fueron muy diferentes¹⁴⁰. De esta forma, el carlismo catalán y valenciano comenzaron una deriva propia en la que buscaban legitimarse como garantes del orden urbano¹⁴¹. Estas regiones son las regiones en las que el carlismo bebió más del anticlericalismo radical, afirmando Manuel Polo y Peyrolón que Canalejas “hizo en tres meses más carlistas que don Carlos en treinta años”, que por el contrario el maurismo “acentuaba orientaciones absorbentes hacia la derecha, que restaron vigor y argumentos al carlismo” o que la Semana Trágica había sido algo positivo para el carlismo al empujar “muchas personas religiosas y de orden hacia el jaimismo simonista valenciano como única esperanza”¹⁴². Paradójicamente, el carlismo se había convertido en un ente garante del orden social contra el que tanto había luchado: así, el impulso del Requeté o los Sindicatos Libres (1919) se pondrá al servicio de combatir la vía revolucionaria obrera¹⁴³.

Varias son las amenazas al carlismo y su espacio de actuación dentro del espectro contrarrevolucionario. En primer lugar, pese a haber experimentado una renovación integral, se trataba de un movimiento que dependía en exceso del personalismo de sus líderes¹⁴⁴. La relación entre los dirigentes del carlismo y sus seguidores es peculiar, ya que estaban muy fuertemente unidos, como si de redes clientelares se tratara. Por ello el trasvase de lealtades electorales era poco problemático, lo que convertía al carlismo en un socio apetecible para el resto de derechas, que ambicionaban apropiarse de sus

¹³⁷ Esteve, Javier (2014): *op. cit.*, p. 127.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 128.

¹³⁹ Louzao, Joseba (2012): *op. cit.*, p. 132.

¹⁴⁰ Martorell, Manuel (2000): *op. cit.*, pp. 101-102.

¹⁴¹ Esteve, Javier (2014): *op. cit.*, p. 137.

¹⁴² Polo y Peyrolón, Manuel (1918): *Memorias de un sexagenario*. Edición propia, pp. 297-298.

¹⁴³ Esteve, Javier (2014): *op. cit.*, p. 136.

¹⁴⁴ González, Eduardo (2000): *op. cit.*, p. 282.

masas¹⁴⁵. El caso de Valencia es peculiar, donde en 1917 y frente al avance del republicanismo se conforma un bloque integrado por carlistas, clericales y liberales conservadores: los ideales carlistas, alfonsinos y clericales se entremezclaban. Llevaría a que el carlismo perdiese en la región gran parte de sus apoyos a partir de la defección de Manuel Simó (1919), proceso que se consumaría con la fundación en 1930 de la Derecha Regional Valenciana (1930). Otra de las amenazas, como hemos visto en el apartado anterior, será la competencia de las derechas moderadas cuando adopten el nacionalismo reaccionario: el maurismo comenzó a defender la monarquía como uno de los pilares fundamentales del Estado, pero no la carlista, sino la Alfonsina; y por su parte, el lerrouxismo defendía de forma abierta el centralismo y el anticlericalismo. Esto llevaría en gran parte a las alianzas con el PNV y el nacionalismo catalán en el seno de la Lliga, que pronto se mostrarían como contraproducentes en forma de pérdida de votos y llevarían a tomar como política la defensa de un autonomismo moderado: así, Pradera reclamó que el nacionalista vasco Ramón de la Sota fuese desposeído del acta obtenida por Balmaseda (Vizcaya) en las Elecciones de 1918 apelando a que, de facto, no era español¹⁴⁶; o Vázquez de Mella, convencido regionalista, terminaría apoyando el centralismo de la dictadura de Primo de Rivera al considerar que el regionalismo desestabilizaba el sistema. A su vez, como ya hemos expuesto, la cuestión religiosa fue fundamental para ir marcando cada vez más la diferencia del carlismo respecto a otros candidatos católicos y las jerarquías eclesiásticas... y acercarse, como en el caso navarro, a los integristas.

Con todo lo expuesto, ha quedado perfilada la naturaleza del nuevo carlismo de inicios del siglo XX como movimiento político moderno, su ámbito de actuación y sus competidores electorales. Con todo lo expuesto, ha quedado perfilada la naturaleza del nuevo carlismo de inicios del siglo XX como movimiento político moderno, su ámbito de actuación y sus competidores electorales. A continuación, se analizará el desempeño electoral del carlismo durante la Restauración haciéndose especial énfasis en el caso navarro, que podemos considerar el principal bastión del movimiento. La Ley Electoral de 1878 fijó la división de Navarra en 4 distritos uninominales (Aoiz, Estella, Tafalla y Tudela) y una circunscripción (Pamplona) que elegía 3 diputados¹⁴⁷. Se trata de una

¹⁴⁵ Esteve, Javier (2014): *op. cit.*, p. 138.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 134.

¹⁴⁷ Larraza, María del Mar (2001): *op. cit.*, p. 434.

comunidad en la que el turno tendrá más dificultades para imponerse por varias razones: desde época temprana existió la exigencia de ser de origen navarro o tener estrechas relaciones económicas con la comunidad para poder ser electo diputado, lo que imposibilitaba a los partidos liberales presentar candidatos cuneros pero no a carlistas y tradicionalistas, que eran capaces de utilizar esta herramienta política amparados en su prestigio histórico¹⁴⁸. Sería el caso de Vázquez de Mella, nacido en Cangas de Onís y electo en repetidas ocasiones como diputado por Estella, Aoiz y Pamplona. La gran desventaja que tuvieron que enfrentar los candidatos carlistas es que nunca pudieron postularse como tales ofreciendo las ventajas que podían ofrecer los liberales a partir de sus conexiones con el sistema¹⁴⁹: por ello las campañas carlistas estuvieron fuertemente teñidas por componentes ideológicos, sentido en el que se encamina el mencionado desarrollo de una cultura política.

Durante el periodo comprendido entre 1876 y 1890 el dominio turnista fue total. El carlismo no movilizó a sus votantes en las primeras elecciones de la Restauración: recordemos la polémica que derivaría en la escisión integrista. Así, la prensa tradicionalista se limitó a denunciar los “chanchullos y gatuperios de la paparrucha electoral”¹⁵⁰. Se estableció una excepción a la norma: aquellos candidatos carlistas cuya victoria fuera segura debían presentarse a elecciones. En este sentido, en las Cortes de 1879-1881 tuvo escaño por Azpeitia el barón de Sangarrén, Ramón Altarriba; en las de 1881 por Durango José María Ampuero y por Vitoria Ramón Ortiz de Zárate; y en las de 1886 de nuevo el barón de Sangarrén por Azpeitia¹⁵¹. Un elemento fue clave en la renovación del partido: el recambio generacional. Y es que, en la década de 1890, aparecen los nuevos dirigentes del carlismo, todos ellos formados en el entorno de la política liberal: Francisco Martín Melgar, Luis M. Llauder y, sobre todo, Enrique de Aguilera y Gamboa, el marqués de Cerralbo. En la década de 1890 habrá 5 elecciones a Cortes: en 1891, 1893, 1896, 1898 y 1899. El recién escindido integrista se haría fuerte en el distrito de Azpeitia: Nocedal fue electo en el mismo en 1891 y 1893, y el celo carlista hacia este fue reseñable, aseverando Melgar que “si no tenemos seguridad de derrotarlo con un candidato carlista, regalar todos los distritos de Guipúzcoa a los liberales a condición de que por Azpeitia presente uno que derrote a Nocedal” y Carlos VII que a

¹⁴⁸ Larraza, María del Mar (2001): *op. cit.*, p. 435.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 445.

¹⁵⁰ *El siglo futuro*, 29 de abril de 1884, p. 1.

¹⁵¹ Castro, Demetrio (2015); *op. cit.*, pp. 60-65.

los integristas por ser traidores había que tratarlos “como tales, no como los demás adversarios”¹⁵².

Si debemos señalar un punto de inflexión, es la Ley Electoral de 1890: inaugura la política de masas. Tomando consciencia de ello, los conservadores deciden aliarse con el carlismo, especialmente en Navarra: es el denominado “carlo-vadillismo”¹⁵³. Podemos fechar esta alianza, como mínimo, en 1893, cuando Raimundo Fernández Villaverde escribe a Cerralbo solicitando apoyo para la candidatura conservadora de Pastrano¹⁵⁴. El funcionamiento de la alianza en Pamplona es bien conocido: ideado para asegurar que, como mínimo, de las 3 actas de la circunscripción una fuese carlista y otra conservadora, se expandirá al resto de Navarra como muestra el hecho de que en 1898 se pactase el apoyo conservador a Vázquez de Mella en Estella a cambio de 1200 votos carlistas en Pamplona¹⁵⁵. Como resultado, el conservador marqués de Vadillo será electo ininterrumpidamente diputado por la circunscripción de Pamplona de 1879 a 1914¹⁵⁶. Esta política no fue bien acogida por todo el carlismo, habiendo casos como el de Antonio Navarro, delegado carlista de Daroca, que en 1898 se negó a darle apoyo a los conservadores afirmando “creo ser el súbdito más subordinado del Rey, pero votar a un liberal, eso nunca”¹⁵⁷.

Desde 1891 los carlistas fueron una minoría parlamentaria reconocida: contaron con 4 actas, que pasarían a ser 7 en 1893, 10 en 1896, 6 en 1898 y 2 en 1899¹⁵⁸. Puede apreciarse una regresión parlamentaria a partir de 1897. Responde a la adopción de una estrategia de retracción política por el descontento ante la política estatal respecto a la crisis de Cuba: los carlistas no participaron en los debates de febrero de 1899, que supondrían la caída del gobierno y la aceptación del Tratado de Paris. Con esto, para las masas carlistas no sólo se mostraba incongruente luchar por la representación parlamentaria, sino que además las voces en pos del insurreccionalismo eran cada vez más fuertes¹⁵⁹. A finales del decenio la representación electoral carlista era menor que al comienzo de la nueva estrategia política del partido. No es un indicio de la pérdida de

¹⁵² Castro, Demetrio (2015); *op. cit.*, p. 88.

¹⁵³ Larraza, María del Mar (2001): *op. cit.*, p. 434.

¹⁵⁴ Castro, Demetrio (2015); *op. cit.*, p. 94.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 97.

¹⁵⁶ Larraza, María del Mar (2001): *op. cit.*, p. 435.

¹⁵⁷ Castro, Demetrio (2015); *op. cit.*, p. 99.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 120.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 128.

apoyos sociales, pero sí del bloqueo del proceso de renovación: las retracciones electorales de 1896 y 1899 y las sospechas de conspiración insurreccional que se corroborarían con la Octubrada de 1900 hicieron que el carlismo perdiera la respetabilidad y permisividad por parte del sistema por las que Cerralbo había estado luchando desde comienzos de la década¹⁶⁰. Y, sobre todo, las propias masas carlistas no veían ninguna ventaja en conseguir representación electoral.

El carlismo político está caracterizado por su expansión durante los primeros quince años del siglo XX: como catalizador, la cuestión socio-religiosa. En cuanto al caso navarro, podemos apreciar de nuevo un proceso muy interesante: catalizado por el Proyecto Ley de Asociaciones Religiosas (1906), carlistas e integristas se alían para conformar la Alianza Católica Antiliberal (1907). El éxito electoral es rotundo. Esto impone a su vez un cambio de estrategia en los partidos de turno, que terminarán conformando un Frente Anticarlista entre 1913 y 1923¹⁶¹. Podemos señalar sin ningún lugar a dudas que el elemento distintivo de la política navarra durante la Restauración será la contraposición entre carlistas y anticarlistas: es lo que generará todo el sistema de alianzas descrito y que finalmente los carlistas terminen aceptando aliarse con los mauristas (1923-1916) e incluso con los nacionalistas vascos en la Alianza Foral (1921-1923) para luchar por la circunscripción de Pamplona¹⁶². Regresando a un análisis a nivel nacional, en 1901 el carlismo consiguió 6 actas para el congreso: Miguel Irigaray por Aoiz, Joaquín Llorens por Estella, Romualdo Cesáreo Sanz por Pamplona y Víctor Pradera por Tarragona, además del marqués de Tamarit por Tarragona y Barrio Mier por Cervera de Pisuerga. Con esto, quedaba superada la crisis del cambio de siglo¹⁶³. Siguiendo en esta dinámica, en las elecciones de 1903 el carlismo obtuvo 7 actas y consolidó su posición preeminente frente al integrismo, que vio reducidas sus actas de 3 a 1. Sin embargo, y sorprendentemente, el número de escaños en las elecciones de 1905 se redujo a 4: Llorens, Vázquez de Mella y Barrio Mier por Estella, Pamplona y Cervera de Pisuerga (que ya se habían convertido en auténticos bastiones carlistas) y el conde de Rodezno por Aoiz. Finalmente, en las de 1907 se ratificaría la tendencia ascendente rota en 1905: en función de la alianza anteriormente descrita, el carlismo se hace en Navarra con 5 actas de las 7 totales (Tafalla, Tudela, Estella, Aoiz y Pamplona), el integrismo con

¹⁶⁰ Castro, Demetrio (2015); *op. cit.*, p. 129.

¹⁶¹ Larraza, María del Mar (2001): *op. cit.*, p. 437.

¹⁶² *Ibidem*, pp. 448-449.

¹⁶³ Canal, Jordi (2000): *op. cit.*, p. 258.

2 y el liberalismo conservador con el acta restante. De esta forma, se confirmaba la marginación definitiva del progresismo en la provincia¹⁶⁴. A las 5 actas navarras habría que añadir las de Celestino Alcocer (Laguardia), Rafael Díaz (Tolosa), Barrio Mier (Cervera de Pisuerga), y, como gran novedad, 6 procedentes de Cataluña. La integración del carlismo en Solidaridad Catalana había supuesto la obtención de las actas de Vic, Olot, Berga, Villademuls, Tarragona y Cervera. No es sorprendente que gran parte de estos lugares fuesen neurálgicos en las carlistadas. En contrapartida, esto no haría más que consolidar las bases de la ruptura entre las cúpulas del partido y el carlismo catalán: Joan Bardina, uno de sus máximos exponentes a finales del siglo XIX, ya había tomado conciencia del enfriamiento de la Comunión en la defensa del regionalismo. Terminaría desligándose del movimiento en 1903 alegando que Llauder, el ideólogo del regionalismo-carlismo catalán “no sabía a punto fijo que medidas y reformas abarcaba el Regionalismo Carlista” y que por ello todos aquellos que tuvieran firmes convicciones autonomistas no podían seguir en comunión con los jefes del movimiento¹⁶⁵.

En las elecciones de 1910 la representación carlista se redujo a 10 actas. Debemos señalar dos causas: por una parte, la ruptura de la alianza constituida en Solidaridad Catalana, y por otra, el efecto erosionador del PNV sobre las bases electorales carlistas en Guipúzcoa y Vizcaya. Esto corroboraba si cabe aún más la posición de Navarra como principal bastión del carlismo: el 35,9% de los diputados electos en la provincia entre 1890 y 1923 fueron carlistas, al igual que 4 de cada 10 concejales de los ayuntamientos de Pamplona y Vitoria entre 1900 y 1915¹⁶⁶. Esta situación se recrudece en 1914 a partir de dos nuevos elementos: la conformación del Frente Anticarlista y el comienzo del agotamiento de la cuestión socio-religiosa. El carlismo obtiene 5 actas dentro de su alianza con el integrismo, que consigue otras 2. En las elecciones de 1916 y 1918 el carlismo recupera los niveles de 1910 consiguiendo respectivamente 9 y 8 (más un católico carlista) diputados¹⁶⁷: podemos explicar esta pequeña reacción a partir de la inestabilidad producida por la Primera Guerra Mundial que tendría como su punto álgido la Triple crisis de 1917. A partir de este momento, el debilitamiento carlista será constante, obteniendo la Comunión Tradicionalista 4 actas en las elecciones de 1919,

¹⁶⁴ Cerro, Sebastián (1988): “Los resultados de las elecciones de diputados a Cortes de 1910 en Navarra”. En: *Príncipe de Viana*, nº 10, pp. 93-94.

¹⁶⁵ Canal, Jordi (2006): *op. cit.*, p. 234.

¹⁶⁶ Canal, Jordi (2000): *op. cit.*, p. 260.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 262.

1920 y 1923. Podemos señalar varias causas finales que se añaden a todas las citadas anteriormente: el marqués de Cerralbo, que gozaba de gran prestigio, abandona la vida política y la dirección del partido, lo que contribuye a aumentar la desunión de una Junta Suprema Central cada vez más dividida por la política germanófila tomada sin el consentimiento de Jaime I. Todo ello concluirá con el cisma mellista, lo que unido al “fin” de la cuestión socio-religiosa y el triunfo del posibilismo (que se consolidaría con la dictadura de Primo de Rivera) supondrá la crisis del carlismo en la década de 1920. También es citable la progresiva división interna del partido, sobre todo por la cuestión regionalista: en este sentido, el partido se divide entre “antitreintainuevistas”, que defendían una reintegración foral plena, y “cuarentaiunistas” defensores de la Ley Paccionada de 1841¹⁶⁸. Será otro factor clave en la escisión mellista.

Puede postularse que los intentos carlistas de participar del sistema político de la Restauración terminaron fracasando. Y esto será clave en el proceso evolutivo del partido: el carlismo toma consciencia de lo negativo de aceptar el posibilismo y el moderantismo como forma de expandir sus bases, y en el futuro basará su identidad exclusivamente en la defensa radical de la tradición, en especial, de la religión. Aún con todo, los cambios de los principios del carlismo en su adaptación a la política liberal española decimonónica introdujeron evoluciones clave en su ideario: el legitimismo dinástico perdió un gran peso en pos del nacionalismo y el confesionalismo. Así, llegada la guerra civil el carlismo arrojará una visión catastrofista y regeneracionista de la sociedad española pero su conversión en un *catch-all*, que ya le supuso dificultades frente al posibilismo y otros movimientos reaccionarios en el periodo histórico estudiado en este trabajo, le condenará frente al franquismo, que auspiciará su crisis definitiva quedando reducido primero a un movimiento subalterno y finalmente a marginal¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Larraza, María del Mar (2001): *op. cit.*, p. 438.

¹⁶⁹ Esteve, Javier (2014): *op. cit.*, p. 139-140.

3. La recesión: punto de inflexión y cambio (1914/1917-1930)

Los años finales de la década de 1910 están caracterizados por la “desmovilización” de las masas carlistas y la división interna del movimiento político. Todo ello, catalizado por el fin de la cuestión socio-religiosa, queda representado a la perfección con la escisión mellista de 1919. Esta situación de debilidad extrema de la cultura política carlista se mantendrá hasta finales de la década de 1920, cuando la amenaza anticlerical encarnada por la República junto con el desarrollo de una serie de nuevas medidas modernizadoras del movimiento lo hagan resurgir con una fuerza no vista, quizás, desde la primera de las guerras carlistas.

Hemos podido ver que la escisión integrista respondió, principalmente, a motivos religioso-morales. Por su parte, la escisión mellista responderá a motivaciones de carácter político y personalista. Y es que esta escisión está fundamentada sobre el personalismo de Juan Vázquez de Mella, uno de los principales pensadores del carlismo en el siglo XX, si no la figura central de la adaptación del movimiento al paradigma político de la Europa de Entreguerras, movimiento de transformación que completará Manuel Fal Conde en época republicana¹⁷⁰. Durante la Primera Guerra Mundial (1914-1918), don Jaime es recluido bajo arresto domiciliario en Austria sin apenas poder comunicarse con la Junta Central: en este contexto se debatió si tomar posiciones francófilas o germanófilas, encabezando Vázquez de Mella la defensa de las posiciones germanófilas, que se terminaron imponiendo en la dirección del partido. Con el fin de la guerra, don Jaime denunciaría esto y a quién “quiera arrebatar de mis manos la sacrosanta bandera de la tradición católico-monárquica española, que tiene en mí su legítimo representante”¹⁷¹: es lo que detonaría la escisión mellista que puede entenderse como un conflicto de personalismos y legitimismo, pero no de idea tradicionalista. Como adelantábamos esto nos permite, además, pasar a referirnos durante este periodo al Partido Carlista como Partido Jaimista.

La escisión mellista supone la fundación del Partido Católico Tradicionalista (1919-1931), de corte social católico. Cuestiona la legitimidad de don Jaime a partir de la puesta en tela de juicio de sus planteamientos religiosos y liberales, y llegarán a tantear al tío de don Jaime y hermano de Carlos VII, Alfonso (futuro Alfonso Carlos I) para que

¹⁷⁰ Ferreira, Paulo Bruno (2016): *Iberismo, hispanismo e os seus contrários. Portugal e Espanha (1908-1931)*. Lisboa: Universidad de Lisboa, p. 211.

¹⁷¹ Canal, Jordi (2000); *op. cit.*, p. 271.

se proclamara pretendiente¹⁷². El mellismo fue un tradicionalismo sin rey: profundiza la defensa del confesionalismo católico y del nacionalismo español, es decir, del nacionalcatolicismo, con el objetivo final de atraer a su seno a todas las derechas comprendidas entre el posibilismo y lo intransigente¹⁷³. Y esto determinará su fracaso: ambicionaba ocupar un espectro político que ya estaba ocupado por el posibilismo, los carlistas (legitimismo) y los integristas (tradicionalismo radical). Por ello nunca conseguirá ningún triunfo electoral reseñable, a lo que se une su dependencia del personalismo de Mella: cuando muera en 1928, se convertirá en un partido totalmente desestructurado. Por su parte, y regresando al Partido Integrista y su nacimiento 30 años antes, comenzó su andadura de la peor manera posible: su rechazo total al parlamentarismo se vio fuertemente desautorizado por la encíclica *Libertas Praestantissimum* de León XIII (1888), que legitimaba el liberalismo conservador¹⁷⁴. Esto llevó a que aceptase el posibilismo y que finalmente Nocedal, electo diputado por Azpeitia en las Elecciones de 1891, jurase la Constitución a regañadientes llegando a defenderla como aceptable respecto a las de los países vecinos¹⁷⁵. Con ello, quedó transformado en un tradicionalismo sin rey en el que convivían accidentalistas, proalfonsinos y procarlistas¹⁷⁶: el fin de la ofensiva anticlerical de la década de 1900 y la muerte de Nocedal en 1907 impondrían un languidecimiento constante hasta su reinserción en la Comución Tradicionalista en 1932.

De esta forma, el carlismo-jaimismo se introducía en la década de 1920 habiendo sufrido una importante escisión, perdido el poder movilizador de la inestabilidad religiosa y cediendo de forma definitiva ante el posibilismo en su lucha por las masas católicas. En 1922 queda constituido el Partido Social Popular: a imitación del *Partito Popolare* de Italia, buscaba que por primera vez los cristianos pudieran votar a su propio partido en lugar del que mejor representara sus intereses. Había sido precedido por el Grupo de la Democracia Cristiana, agrupación de intelectuales creada por el excarlista Severino

¹⁷² Canal, Jordi (2000); *op. cit.*, p. 276.

¹⁷³ Sáiz, María Dolores/Cruz, María (1996): *Historia del periodismo en España. Vol.3. El siglo XX: 1898-1936*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 276-277.

¹⁷⁴ Hibbs-Lissourgues, Solange (1995): *op. cit.*, p.309

¹⁷⁵ *El Siglo Futuro*, 24 de marzo 1894, p.1

¹⁷⁶ Moliner, Antonio (2000): *Félix Sardá i Salvany y el integrismo en la Restauración*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, p. 98.

Aznar con apoyo del cardenal Guisasola¹⁷⁷. Presentado como un “núcleo cultural, un Círculo de Estudios”¹⁷⁸ buscaba sentar las bases del catolicismo social político en España. Los sectores integristas se mostrarían reacios inicialmente a esta corriente al considerarla posibilista e incluso socialista¹⁷⁹. Sin embargo, las aplicaciones de sus principios a través del PSP pronto se mostrarían útiles, logrando aglutinar bajo su influencia a mellistas, jaimistas del entorno de Zaragoza, mauristas, democristianos provenientes de la Asociación Nacional de Propagandistas, todo esto llevaría al marqués de Villores a advertir a los jaimistas en 1923 que “bajo ningún concepto debéis ayudar al nuevo organismo político titulado Partido Social Popular, por ser contrario a la doctrina tradicionalista y ser un mal remendó de la fatídica Unión Católica de Pidal”¹⁸⁰. El nacimiento del primer partido católico de masas sólo se vio impedido por el Golpe de Estado de Primo de Rivera¹⁸¹: con la consolidación del nuevo régimen, los miembros del PSP terminarían integrándose en el mismo por su abierta alianza con la Iglesia. No hay que dudar de que la disolución del PSP fue clave para el carlismo, ya que supuso la desaparición de un movimiento que habría mermado de manera considerable sus apoyos. No sabemos qué habría pasado si el PSP hubiera pervivido: quizás estaba destinado a ser para España lo que fueron para Alemania el Zentrum, Austria el Partido Socialcristiano o Italia el Partido Popular Italiano. En lo referente a esta cuestión debemos añadir una consideración: pese a la narrativa fatalista eclesiástica y carlista, los regímenes existentes en España hasta la Segunda República nunca fueron una amenaza real para la Iglesia y respetaron de manera más o menos íntegra sus cotas de poder. Será cuando esto desaparezca con la Segunda República cuando surja lo más parecido en la historia de España a un partido católico de masas, la CEDA.

Finalmente, y como último elemento difusor del control del carlismo de la reacción católica, encontramos la Dictadura de Primo de Rivera, que se alió de forma total con la Iglesia. Esto fue fatal para el carlismo: no sólo no había amenaza de la que defenderse, sino que la Iglesia le había dado totalmente la espalda y tenía el favor del régimen. En la década de 1920 el carlismo pierde en el ámbito religioso, por una parte, la

¹⁷⁷ Benavides, Domingo (1973): *El fracaso social del catolicismo español: Arboleya-Martínez, 1870-1951*. Barcelona: Editorial Nova Terra, p. 161.

¹⁷⁸ Benavides, Domingo (1973): *op. cit.*, p. 164.

¹⁷⁹ *El Siglo Futuro*, 8 de abril de 1920, p.1

¹⁸⁰ Canal, Jordi (2000): *op. cit.*, p. 279.

¹⁸¹ Ramón, Francisco Javier (2015): *op. cit.*, p. 447.

legitimidad de praxis, dada la inexistencia de la amenaza anticlerical que había empleado para movilizar a las masas; y por otra, la de teoría, dado que esta se basaba en la primera y le había llevado a granjearse el rechazo total de la jerarquía eclesiástica. Por ello, el jaimismo, que comenzó apoyando la Dictadura de Primo de Rivera terminaría rechazándola a partir de 1925, cuando comenzó a sufrir de forma más intensa la censura y las detenciones (consolidado el sistema, no necesitaba de su apoyo/complacencia) y vio cómo le arrebatava parte sus integrantes. Sería el caso de Joaquín Bau y Esteban Bilbao: este último, que arrastró consigo a numerosos vizcaínos, llegaría a ser nombrado presidente de la Diputación de Vizcaya¹⁸². Ambos pasaron a integrarse en Unión Patriótica, cuyo lema “Patria, Religión, Monarquía” también parecía una usurpación del carlista.

A la pérdida (temporal) de la batalla por las masas reaccionarias católicas se sumaba la ineficacia de las nuevas medidas modernizadoras del movimiento que se proponían para continuar con su dinamización (y que quedarían totalmente congeladas con la llegada de la dictadura de Primo de Rivera). La decaída del anticlericalismo lleva al carlismo-jaimismo a intentar movilizar al catolicismo a través de nuevas formas: podemos destacar el intento de participar en la movilización obrera a través de elementos muy similares a los del sindicalismo cristiano. Y esto será lo que determinará su fracaso: su incapacidad de ocupar el lugar del sindicalismo cristiano y de definirse como una alternativa ideológica al mismo dada la total irrelevancia en el contexto obrero de la cuestión legitimista y la paulatina consolidación de la visión del tradicionalismo como antagónico al mismo. El carlismo jugará un papel de cierta importancia en creación de los Sindicatos Libres: instituidos en el Ateneo Obrero Legitimista de Barcelona el 10 de octubre de 1919, formaron parte de la respuesta “blanca” al anarcosindicalismo. Su primer y principal dirigente fue Ramón Sales, leridano carlista integrante del Requeté emigrado a Barcelona¹⁸³. Entre 1919 y 1921 su expansión fue modesta: estaban integrados por 10.000 sindicalistas, muchos de ellos provenientes del espacio carlista¹⁸⁴. En octubre de 1922 tenían 150.000 miembros¹⁸⁵. Rápidamente se rechazó el confesionalismo para favorecer la adhesión de más militantes, y, sobre todo, se adoptó el “posibilismo” sindical: gracias a él consiguieron obtener grandes beneficios de la patronal

¹⁸² Canal, Jordi (2000): *op. cit.*, p. 285.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 281.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 282.

en detrimento de la revolucionaria CNT. El sindicato libre se convirtió, ni más ni menos, en un instrumento de representación de los trabajadores libre de cargas ideológicas, lo que favoreció su funcionamiento (ausencia de represión, capacidad de diálogo con la patronal, flexibilidad para profundizar sus nexos con el sindicalismo católico dependiente de la jerarquía eclesiástica) y le alejó cualquier ideología política ajena a lo meramente laboral. Terminarían integrando junto a otras organizaciones como la Federación Local de Sindicatos Católicos Libres de Bilbao, que finalmente quedó agrupada en la Confederación Regional de Sindicatos Libres del Norte en 1923: fruto de su indeterminación, su carácter católico se diluyó¹⁸⁶.

En contrapartida, la alianza conformada entre la Dictadura de Primo de Rivera y el catolicismo posibilista promocionada por la jerarquía eclesiástica será capaz de captar a parte de las masas obreras a través del socialismo cristiano. Si regresamos al análisis de la reformulación que la Iglesia estaba llevando a cabo de su política socio religiosa desde finales del siglo XIX, podemos señalar que profundiza su apuesta por el activismo social en el nuevo contexto de la Europa de entreguerras. La Iglesia ve cómo la creación y difusión de asociaciones/organizaciones sociales es la forma de evitar la oposición de los nuevos Estados y partidos nacionalistas que buscaban instaurar un poder único y férreo. Es este el contexto en el que se produce la internacionalización y desarrollo de la Acción Católica y los Movimientos Juveniles Católicos¹⁸⁷. La potenciación de estas organizaciones en España había comenzado con el Congreso de Burgos de 1899, que puede considerarse como la participación e interpretación eclesiástica del regeneracionismo. Fija las nuevas perspectivas de la movilización católica¹⁸⁸: el uso de la prensa como medio propagandístico, el sindicalismo y el fomento del asociacionismo. Y con ello, nacen varios nuevos organismos, como la Junta Central de Acción Católica en Madrid (1900) o el Centro de Defensa Social de Barcelona (1903) que, tras el velo del activismo social, comienzan a encuadrar políticamente a los católicos. El proceso de renovación vuelve a revitalizarse con el fracaso de la jerarquía eclesiástica en su ambición de crear un movimiento católico unitario a lo largo de la década de 1910: ante esto, Pío X encarga al cardenal Aguirre, primado de España, reactivar el activismo social cristiano

¹⁸⁶ Louzao, Joseba (2012): *op. cit.*, p. 235.

¹⁸⁷ Montero, Feliciano (2013): "La dimensión nacional e internacional de la Acción Católica española, 1920-1936". En: García, Feliciano/Botti, Alfonso/Quiroga, Alejandro (coords.) (2013): *católicos y patriotas: religión y nación en la Europa de entreguerras*. Madrid: Sílex, p. 245.

¹⁸⁸ Gutiérrez, Rosa (2008): *op. cit.*, p. 242.

y dotarlo de unidad, lo que desemboca en la redacción de las *Normas de Acción Católica y Social en España*¹⁸⁹. Marcando distancias con integristas y carlistas, se apostaba por inserción plena del catolicismo en la vida política a través de la vía posibilistas. Por ello, contará desde un primer momento con la oposición de los legitimismos y de los regionalismos, que rechazaban de forma tajante cualquier atisbo de centralismo. Estas organizaciones, vistas con buenos ojos por la Restauración, serán totalmente potenciadas por la dictadura de Primo de Rivera en pos de la unificación de la nación: es parte de las acciones de la dictadura dirigidas a adoptar el nacionalcatolicismo¹⁹⁰. Por ello, desde finales de la década de 1920 hasta 1930 la primacía de Acción Católica en la articulación de las masas católicas será total.

Con todo, los cambios que habían sido introducidos en la cultura política carlista durante la primera fase de masificación no desaparecieron y serían determinantes en actuar como base de los introducidos en la segunda fase de fascistización. Además, el fracaso de la política de participación electoral fue clave para perfilar el cariz del nuevo complejo cultural carlo-tradicionalista que estaba fraguándose y que abrazada de forma total el paramilitarismo y el insurreccionalismo al concebir la participación electoral como una mera forma de demostrar las fuerzas que poseía el tradicionalismo sin capacidad de introducir cambios reales. Las formas de movilización (procesiones, peregrinaciones) y manifestaciones (entronizaciones del Sagrado Corazón, “detentes”) apropiadas del catolicismo seguirían siendo fundamentales en la cultura política carlo-tradicionalista, y la reorganización de la estructura del partido llevada a cabo por el Marqués de Cerralbo, fundamental para articular de facto una sociedad paralela, persistiría y actuaría como base para la reorganización llevada a cabo por Manuel Fal Conde.

Con todo, podemos extraer el siguiente balance de la primera fase de masificación. La apropiación y “carlistización” de las formas de movilización católica únicamente fue una parte en la configuración de la nueva cultura carlista. Además, comienza a apreciarse como el legitimismo pierde peso en pos de los valores que amparaba bajo su velo (regionalismo, tradicionalismo, nacional catolicismo...) y, además, el Partido Carlista/Jaimista es dotado de un nuevo esquema organizativo. La propaganda experimenta una gran expansión con la coordinación de la prensa carlista y el fomento de

¹⁸⁹ Gutiérrez, Rosa (2008): *op. cit.*, p. 259.

¹⁹⁰ Montero, Feliciano (2013): *op. cit.*, p. 235.

la creación de nuevas publicaciones¹⁹¹. En este sentido, destacó la impresión de retratos y fotos de los líderes carlistas que fueron difundidas a gran escala¹⁹². Además, se buscó una financiación alternativa para la Comunión a las donaciones de sus miembros con la emisión de acciones de empresas bajo control carlista¹⁹³. Y, sobre todo, podemos destacar la creación de 2000 juntas y 300 Círculos Carlistas¹⁹⁴, lo que articuló por primera vez al carlismo de una red institucionalizada en toda España.

¹⁹¹ Canal, Jordi (2006): *op. cit.*, pp. 126-135.

¹⁹² Fernández, Agustín (2012): *El marqués de Cerralbo (1845-1922): Biografía política*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 259-260.

¹⁹³ Fernández, Agustín (2012): *op. cit.*, p. 85.

¹⁹⁴ Canal, Jordi (2006): *op. cit.*, pp. 242-243.

4. Segunda fase evolutiva (1930-1936): Fascistización

4.1 El resurgimiento

El carlismo únicamente necesitaba del regreso de la inestabilidad política, la revolución y el anticlericalismo para volver a resurgir: un contexto que le sería ofrecido con la proclamación de la Segunda República en 1931. Y la política del carlismo será clara: absorber las masas movilizadas por el catolicismo posibilista y aprovecharse de los avances que este había llevado a cabo en el desarrollo de mecanismos de movilización. Y destaca, especialmente, la aceptación de la participación activa de la mujer en política: con la República, muchas mujeres que militaron en Acción Católica dieron el salto a la participación en las secciones políticas de los partidos de derechas. Su premisa, defender la familia y la comunidad católica del anticlericalismo y el recrudescimiento de la secularización estatal¹⁹⁵. Como demuestra el ejemplo de María Rosa Urraca Pastor esta filtración de mujeres de Acción Católica no se limitó, tal como ha señalado la historiografía tradicional, a partidos conservadores posibilistas como Acción Nacional que terminarían integrados en la CEDA, sino también a la Comunión Tradicionalista. Urraca Pastor reflejaba las ideas de un nuevo feminismo cristiano que defendía reconocer el papel de la mujer en la sociedad, su igualdad respecto al hombre, si no su misma naturaleza (mujer y hombres son diferentes, pero complementarios) y su superioridad moral como guía del hogar¹⁹⁶. En este sentido, y con el objetivo de superar las asociaciones meramente benéficas, en 1919 el cardenal Guisasola funda la Acción Católica de la Mujer (ACM) con 300 socias: se producía justo un año después de la fundación de la laica Asociación Nacional de Mujeres Españolas. Esta organización defendería la sindicación de las mujeres a los sindicatos católicos, su empleo en talleres/cooperativas cristianas y la escolarización: además, gran parte de sus integrantes defendían el voto femenino¹⁹⁷. Urraca Pastor se adhirió a la ACM de Vizcaya, donde comenzó a trabajar como propagandista de forma paralela a su empleo como maestra: ejemplariza una nueva generación de católicas que rompe con el modelo de activista viuda, madre y rica. Aquí es donde escribiría: “Y este trabajo que, en oficinas, aulas, y toda clase de profesiones liberales, es nuevo, pues ha nacido en nuestro siglo, y constituye

¹⁹⁵ Moral, Antonio Manuel (2011a): “María Rosa Urraca Pastor: de la militancia en Acción Católica a la palestra política carlista (1900-1936)”. En: *Historia y política*, nº 26, 2011, p. 200.

¹⁹⁶ Moral, Antonio Manuel (2011a): *op. cit.*, p.202.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 204.

el mayor avance feminista, no puede calificarse de tal en la obrera que, en fábricas, talleres, almacenes, trabaja en iguales condiciones que el hombre, en cuanto a esfuerzo que se le exige, pero muy inferiores en cuanto al salario que se le paga”¹⁹⁸. La ACM colaboraría con la Dictadura de Primo de Rivera: la propia Urraca Pastor fue entre 1929 y 1932 inspectora de trabajo de Vizcaya además de directora de las escuelas bilbaínas de Ave María. En 1929, la ACM contaba con 118.000 socias activas y 235.000 adheridas¹⁹⁹.

Con la llegada de la Segunda República, los sectores católico-conservadores pasaron a aceptar la movilización y participación política de la mujer para fortalecer sus posiciones. En este contexto el alfonsismo estaba en decadencia, Acción Nacional era un partido pequeño aún limitado a Madrid y el carlismo resurgía con fuerza ocupando su tradicional posición preponderante en Navarra y el País Vasco. Con esto Urraca Pastor ingresa en las Margaritas, la sección femenina de la Comunión Tradicionalista, como propagandista y líder de la Agrupación de Tradicionalistas Vasca. Y, ante el avance de las izquierdas republicanas, los carlistas terminan por abandonar la marginación política de la mujer: supondría la creación de la Agrupación de Defensa Femenina, asociación de la zona vasco-navarra que aglutinó a carlistas, alfonsinas y nacionalistas vascas²⁰⁰. Los mítines de Urraca Pastor fueron muy importantes durante la República, protagonizando constantes enfrentamientos con sus detractores en los que llegó a participar Clara Campoamor; Indalecio Prieto llegaría a afirmar que “los cavernícolas” habían hallado en ella a su “miss”²⁰¹. La influencia de su paso por la ACM fue clave en determinar sus grandes habilidades propagandísticas y comunicativas que utilizaría durante la República.

El carlismo es único por su capacidad de adaptación, que determina su larga pervivencia: adopta instrumentos políticos de sus opositores y sus competidores dentro de su propio espectro político. De vuelta al País Vasco, el carlismo decidirá quedarse al margen de la lucha entre españoles y nacionalistas vascos y aprovechará su carácter regional-foralista para presentarse como una vía intermedia conciliadora. En este sentido, el carlista José de Liñán no dudaría en afirmar “es una misma e idéntica la causa de Dios

¹⁹⁸ *Boletín de Acción Católica de la Mujer de Vizcaya*, 2 de febrero de 1925, p. 28; citado en Moral, Antonio Manuel (2011a): *op. cit.*, p. 204.

¹⁹⁹ Moral, Antonio Manuel (2011a): *op. cit.*, p.207.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 209.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 210.

y la de Bizcaya”²⁰². Y por su parte, el integrista guipuzkoano Juan Olazábal afirmaría “un Dios: Jaungoikoa; una Patria: La Vasca; Un código: Nuestros fueros; una Nación: La Española”²⁰³.

Con la proclamación de la República y la quema de conventos de mayo de 1931 la pervivencia del anticlericalismo radical quedaba evidenciada: y con ello, se produce el resurgimiento de la que ya podemos denominar como cultura política carlo-tradicionalista. La prensa carlo-tradicionalista llegaría a comparar la situación en España con los sucesos que habían llevado en México a la Cristiada (1926-1929): el propio don Jaime enviaría una circular a los líderes carlistas regionales en la que indicaba que el carlismo debía convertirse en la “Guardia Civil de la Iglesia”²⁰⁴. Y con el resurgimiento de la religión como arma política y de movilización, resurgen los competidores por su control: en 1931 es fundada Acción Nacional (futura Acción Popular, núcleo de la CEDA). Señalada como un nuevo resurgimiento del “pidalismo”, sería capaz de atraer a carlistas (conde de Rodezno), tradicionalistas (Víctor Pradera) e integristas (Manuel Senante). Con la República aparecía un nuevo panorama: un sistema político que primaba en elecciones a las grandes coaliciones y que amenazaba el orden tradicional. Y esto fue en extremo beneficioso para el carlo-tradicionalismo: por una parte, reaparecía la reacción de la que se alimentaba; y por otra, como ente fracturador de la unión de las derechas, con el fracaso de la CEDA y el estallido de la Guerra Civil, engrosaría sus filas con un gran número de individuos procedentes de este partido.

En este contexto se produce una nueva renovación del partido, la llevada a cabo por Manuel Fal Conde: integrista, fue uno de los máximos impulsores de la reconcentración de mellismo, jaimismo e integrismo en el seno de la Comunión Tradicionalista. Bajo su dirección, el carlo-tradicionalismo se expandió a regiones que jamás lo había hecho. Y, con todo el panorama que hemos dibujado en las anteriores páginas, hay que tener claro un elemento: la resurrección carlo-tradicionalista durante la República debe considerarse ante todo una protesta religiosa²⁰⁵. Por primera vez a gran escala y reaccionando a las medidas secularizadoras del régimen, familias burguesas, artesanos y profesionales liberales comenzaron a apoyar el carlismo. Esto a su vez se vio

²⁰² Louzao, Joseba (2012): *op. cit.*, p. 132.

²⁰³ Louzao, Joseba (2012): *op. cit.*, p. 132.

²⁰⁴ Canal, Jordi (2000): *op. cit.*, p. 288.

²⁰⁵ Moral, Antonio Manuel (2012): *op. cit.*, p. 171.

potenciado por la ausencia de un movimiento fascista fuerte capaz de canalizar ese descontento reaccionario. Que el carlo-tradicionalismo había conseguido crear su espacio político en el catolicismo al margen del legitimismo queda evidenciado por la coyuntura de 1933: mientras que en interior de la Junta Nacional Suprema aparecían varias críticas a Alfonso I por acercarse a los alfonsinos, no defender un programa ideológico de forma clara y carecer de herederos, el carlo-tradicionalismo obtenía 1.300 puestos de los 5.000 obtenidos por las candidaturas católicas y monárquicas en las elecciones municipales de 1933²⁰⁶.

El gran éxito del carlo-tradicionalismo fue invertir la ofensiva posibilista, que le estaba arrebatando el control de las masas afines a la causa por su carácter católico, y atraer a posibilistas de las organizaciones eclesíásticas como Acción Católica o los partidos posibilistas como Acción Popular. Esto se logró a través de varios medios: los diarios *El Observador*, de Sevilla, y *El Siglo Futuro*, de Madrid, apelaron a la conciencia patriótica y católica de sus suscriptores llamándoles a participar en los comités carlistas locales²⁰⁷; sacerdotes de varias parroquias de Andalucía enviaron a la Comunión listas con el nombre de personas susceptibles de adherirse al movimiento²⁰⁸; y se apeló al mundo obrero con la creación de un organismo específico, la Agrupación Tradicionalista de Sevilla. Dirigida por Ginés Martínez Rubio y establecida con varios meses de antelación a su equivalente de la CEDA, se dedicó a la asistencia social y organizar eventos benéficos de distribución. Finalmente, Fal Conde fundó la Federación de Agrupaciones Juveniles de Andalucía Occidental, lo que supuso por primera vez separar las secciones juveniles de las centrales. Con esto, los seguidores de Fal Conde comenzaron a afirmar que había convertido Sevilla “la roja en Sevilla la de las Boinas Rojas”²⁰⁹. Puede observarse cómo la constante que nunca variará en el carlismo es su dependencia de los personalismos: no es casualidad que el lugar en el que más se expandió durante la República fuera Andalucía, el ámbito de actuación de Fal Conde.

Inicialmente, el carlo-tradicionalismo consideró que la fallida alianza del Partido Radical y la CEDA (accidentalista/posibilista) entre 1933 y 1936 jugaría en su favor. En diciembre de 1934 la Comunión Tradicionalista forma junto a los sectores alfonsinos de

²⁰⁶ Moral, Antonio Manuel (2012): *op. cit.*, p. 172.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 174.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 175.

²⁰⁹ *Ibidem*.

Renovación Española el Bloque Nacional: presidido por José Calvo Sotelo, tenía como objetivo final conquistar el Estado²¹⁰ e instaurar un poder totalitario contrarrevolucionario. Fue una respuesta directa a la Revolución de Octubre de 1934²¹¹, y afirmaba compaginar la izquierda en lo económico y la derecha en lo político, restituir la tradición y la moral y en última instancia la nación²¹². Podría llegar a considerarse como un intento de aunar las características del nacionalcatolicismo con las del fascismo, y esta sería la causa del rechazo al movimiento por parte de Falange, que temía perder su ámbito de poder²¹³, y la CEDA, que seguía apostando por el posibilismo desde una postura accidentalista. De nuevo resurgía el debate sobre la primacía moral, cuál era el movimiento reaccionario que debía imponerse sobre los demás: y el carlo-tradicionalismo volvió a utilizar en su beneficio la religión. Criticó, en primer lugar, la imposibilidad del posibilismo de lograr un Concordato con el Vaticano. Y en segundo, su imposibilidad de modificar los artículos 26 y 48 de la Constitución de 1931: el primero establecía las confesiones religiosas como asociaciones sometidas a una ley especial a la vez que prohibía cualquier tipo de subvención económica o favor a estas por el Estado, las regiones, las provincias y los Municipios; y el segundo arrebatava el monopolio de la educación a la Iglesia. La oposición de las izquierdas a la revisión de la Constitución fue total, hasta el punto de bloquear un intento de reforma gubernamental liderado por Niceto Alcalá Zamora y afirmar que hacerlo sería semejante a reinstaurar la monarquía: esto último fue tomado como un guante por los monárquicos, quienes aprovecharon la oportunidad para desligar aún más lo católico de lo republicano y apropiárselo²¹⁴. A esto hay que añadir que la ruptura total con Acción Católica fue total al considerar que había tomado unas directrices posibilistas bajo las directrices de Ángel Herrera Oria, Tedeschini y Vidal: ante esto, el carlo-tradicionalismo intensificó el desarrollo de sus propios espacios de sociabilidad, cultura y deporte para sus jóvenes, intensificó su red de prensa y desarrolló una dialéctica para tratar de concienciar si cabe aún más a sus bases sobre los peligros del posibilismo²¹⁵.

²¹⁰ Bullón, Alfonso (2004): *José Calvo Sotelo*. Barcelona: Ariel, p. 477.

²¹¹ Bullón, Alfonso (2004): *op. cit.*, p. 473.

²¹² *Ibidem*, p. 474.

²¹³ *Ibidem*, p. 476.

²¹⁴ Moral, Antonio Manuel (2012): *op. cit.*, p. 181.

²¹⁵ *Ibidem*.

La reacción accidentalista no tardó, con mejores contactos y recursos. Temiendo que el Vaticano condenase el carlismo como había sucedido en Francia con Acción Francesa, Fal Conde y Alfonso Carlos I buscaron armonizar su relación con la Santa Sede. Por ello, Fal Conde envió un memorial al cardenal Pacelli, Secretario de Estado del Vaticano, denunciando el devenir posibilista y personalista de Acción Católica, el fracaso de la CEDA y el peligro separatista que suponía el PNV²¹⁶. De forma paralela y combinada, Carlos Alfonso I buscaba representarse a sí mismo como un monarca comprometido con el Sagrado Corazón de Jesús y la restauración del reinado de Jesucristo como un monarca cruzado moderno²¹⁷. El objetivo del memorial de Fal Conde era claro: informar al Vaticano de la situación real del catolicismo en España, y como el resto de partidos católicos habían corrompido la religión en su beneficio. Como garantía del buen hacer del carlismo exponía las tres guerras contrarrevolucionarias que había protagonizado en el siglo XIX. Además, señalaba que el devenir de la política republicana había corrompido la sociedad, bien hacia derivas separatistas o bien hacia el culto a la violencia del fascismo, en contrapartida el tradicionalismo era más sano, se asimilaba con la sociedad moralmente correcta, y prueba de ello era la vigencia del mismo en Navarra, región caracterizada por su estabilidad en el contexto de alteración de la Segunda República²¹⁸.

Como hemos adelantado, este proceso de captación de masas fue acompañado con una reestructuración total de la Comunión Tradicionalista y las diferentes instituciones asociadas a la misma que nos permiten hablar del carlo-tradicionalismo como una cultura política (espacios de socialización, organizaciones benéficas, juveniles y femeninas, consolidación del Requeté...). La complejización del movimiento sería cada vez mayor de la mano de la radicalización política del periodo republicano, pasándose de una postura inicial neutra a expensas de las líneas evolutivas que siguiera el nuevo sistema, a un marcado anti republicanismo a partir de las medidas tomadas por el Gobierno Provisional

²¹⁶ Moral, Antonio Manuel (2012): *op. cit.*, p. 182.

²¹⁷ Moral, Antonio Manuel (2009): "Devociones para Tiempos de Espadas: el Sagrado Corazón y Cristo Rey como categorías políticas del movimiento carlista (1931-1936)". En: *Historia y Política*, nº 21, p. 220.

²¹⁸ Moral, Antonio Manuel (2012): *op. cit.*, p. 183.

de la Segunda República que se vería reflejado en la participación carlo-tradiconalista en el fallido golpe de estado del 10 de agosto de 1932²¹⁹.

De nuevo, se comenzó por promocionar la nueva y reunida conjunción carlo-tradiconalista a través de la prensa. La propaganda pasó a considerarse una actividad fundamental, viéndose su desarrollo además favorecido por la llegada de propagandistas desde el catolicismo social (Acción Católica y Asociación Católica de Propagandistas). De esta forma, en 1931 nacen una serie de nuevas publicaciones carlo-tradiconalistas entre las que podemos destacar *Reacción*, de Barcelona; *La Tradición Vasca*, de San Sebastián; *El Fusil*, de Bilbao; *La Esperanza*, de Pamplona; o *El Correo de Lérida*. Por otra parte, si inicialmente se llevarían a cabo gestiones para convertir a *El Cruzado Español*, esta posición terminaría recayendo con la reinsertión del integrismo en la Comunión sobre *El Siglo Futuro*, periódico que gozaba de un gran prestigio y expansión en todo el territorio nacional y que llevaba emitiéndose de forma prácticamente ininterrumpida desde 1875.

En cuanto a la reorganización del organigrama de la Comunión respondía a tres razones: en primer lugar, la reinsertión en la misma de los tradicionalismos escindidos; en segundo, la muerte de don Jaime y el ascenso a la dirección del movimiento de su tío Alfonso Carlos de Borbón, de un tradicionalismo mucho más marcado; y en tercero, el delicado estado de salud del marqués de Villores, que había fungido como jefe delegado del carlismo desde 1922. Con esto, y sustituyendo las funciones del Jefe Delegado, quedó constituida una Junta Suprema para dirigir el partido presidida por el marqués de Villores e integrada por el conde de Rodezno, Juan María Roma y Joaquín Beunza en representación del antiguo jaimismo; José María Lamamié de Clairac y Manuel Senante en representación del antiguo integrismo; y José Luis Oriol²²⁰. Con la muerte del marqués de Villores el 10 de mayo de 1932, la presidencia sería heredada por el conde de Rodezno²²¹.

La complejización del esquema organizativo de la Comunión respondió principalmente a su crecimiento en cuanto a militancia, en cuya base debemos situar la

²¹⁹ Ferrer, Melchor (1958): *Breve historia del legitimismo español*. Madrid: Montejurra, pp. 106-108.

²²⁰ Ferrer, Melchor (1958): *op. cit.*, p. 112.

²²¹ Ferrer, Melchor (1979): *Historia del tradicionalismo español. Tomo XXX. Vol.1*. Sevilla: Editorial Católica Española S.A., p. 47.

potente labor propagandística desarrollada desde 1931. Resultado de esto crecieron especialmente las juntas de Margaritas y de Requetés, y el movimiento salió por primera vez de forma clara de sus territorios tradicionales, lo que hemos visto anteriormente con el caso de Andalucía. Un ejemplo similar podemos encontrar en la provincia de Castellón: para comienzos de 1933, habían sido conformados desde la proclamación de la República entre 40 y 50 Juntas Locales, 13 Círculos Tradicionalistas, 20 Organizaciones de Margaritas y 3 de Requetés. A esto se añadía la creación de nuevas secciones como el Consejo de Cultura de la Comunidad Tradicionalista, constituido el 24 de junio de 1932 bajo la presidencia de Víctor Pradera y con la participación en su consejo de relevantes figuras del tradicionalismo como el conde de Rodezno o Luis Hernando de Larramendi²²².

Podemos tomar como ejemplo de la exitosa política de masificación y reorganización del carlo-tradicionalismo los resultados electorales de sus fuerzas. En las elecciones constituyentes de 1931 los jaimistas, en coalición con el PNV y encabezados por el conde de Rodezno, obtuvieron 4 diputados, mientras que los integristas, en coalición con el Partido Agrario y encabezados por José María Lamamié de Clairac, obtuvieron 3²²³. Terminarían conformando una nueva minoría parlamentaria carlo-tradicionalista a la que se añadiría José Luis Oriol, diputado electo por Álava²²⁴. Por tanto, en 1931 el tradicionalismo obtuvo en coalición con otros partidos 8 diputados: en contrapartida, en las elecciones generales de 1933 obtendría a través de su alianza electoral con el partido alfonsino Renovación Española 21 escaños. La Comunidad Tradicionalista y Renovación Española habían formado la coalición electoral Tradicionalistas y Renovación Española (TYRE): desde su conformación contó con el rechazo abierto por parte de los sectores del carlo-tradicionalismo como *El Cruzado Español* o la Agrupación de Estudiantes Tradicionalistas de Pamplona²²⁵, pero como los resultados electorales resultó ser un gran éxito, puesto que los carlo-tradicionalistas obtuvieron 13 escaños más y Renovación Española, un partido que carecía de masas y que había sido fundado 8 meses antes de las elecciones, obtuvo 15 escaños²²⁶. ¿Cómo podemos explicar pues la alianza electoral, si Renovación Española no ofrecía en

²²² Ferrer, Melchor (1979): *op. cit.*, pp. 97-98.

²²³ Ferrer, Melchor (1958); *op. cit.*, p. 108.

²²⁴ Ferrer, Melchor (1979): *op. cit.*, p.30.

²²⁵ Pecharromán, Julio Gil (1994): *Conservadores subversivos. La derecha autoritaria alfonsina (1931-1936)*. Madrid: Eudema, p. 179.

²²⁶ Ferrer, Melchor (1979): *op. cit.*, pp. 76-80.

aparición masas que aportaran votos? En primer lugar, debemos recordar que el sistema electoral de la Segunda República estaba ideado para favorecer las grandes coaliciones y la gobernabilidad castigando a las minorías, lo que hacía que cualquier aportación de votos que hubiera, por mínima que fuera, fuese útil. Pero, sobre todo y en segundo, Renovación Española gozaba de gran influencia entre el ejército y las élites económicas y financieras tradicionales, sectores con los que el carlo-tradicionalismo estaba enemistado por su propia trayectoria histórica y que eran fundamentales para estructurar las grandes campañas electorales y de opinión pública que requería la política moderna. Esta alianza nos sirve de nuevo para recalcar el carácter de cultura política del carlo-tradicionalismo a partir del proceso de conformación constante de la misma y el conjunto de experiencias políticas de las que se mostraba heredero: de esta forma, podemos considerar TYRE como una muestra más de la *Realpolitik* que había comenzado a ser puesta en práctica en el sistema de la restauración con elementos como el carlo-vadillismo.

Como venimos defendiendo a lo largo de todo el trabajo, la consolidación del carlo-tradicionalismo vendría de la mano del constante recrudecimiento de la radicalización política. Los enfrentamientos con socialistas y republicanos en los mítines de la Comunión Tradicionalista fueron una constante, pudiendo señalar un punto de inflexión en la participación del carlo-tradicionalismo en el golpe de Estado de Sanjurjo del 10 de agosto de 1932. Es con esto con lo que podemos comenzar a presentar los elementos que diferenciaran esta segunda fase de masificación de la primera: la paramilitarización y la toma de elementos procedentes del fascismo. Numerosos tradicionalistas, como el propio Manuel Fal Conde, serían puestos en prisión por su participación en la sublevación, y muchos de ellos serían recluidos en la colonia penitenciaria sahariana de Villa Cisneros. Podemos considerar esto como un antes y un después porque desde este momento las actividades masculinas de la militancia de la Comunión, encarnadas por las Juventudes y el Requeté, se orientarán principalmente hacia el desarrollo del paramilitarismo.

Esto se profundizaría con la llegada a la dirección de la Comunión de Manuel Fal Conde: simbolizada la centralización del esquema organizativo de la Comunión. Esto se había convertido en una exigencia de la propia masificación de la organización, que había apoyado su expansión en la relativa independencia de actuaciones entre las diferentes Juntas Provinciales y Regionales. Y el objetivo de la nueva medida era claro: dotar a la

estructura interna de la Comunión de una mayor cohesión y supeditación a la figura del pretendiente carlista. En este sentido, el 3 de mayo de 1934, coincidiendo con la festividad de la Santa Cruz, el pretendiente carlista Alfonso Carlos decreta la disolución de la Junta Delegada, máximo organismo de la Comunión integrado por José María Lamamié de Clairac, José Luis de Oriol y Víctor Pradera en pos de la constitución de una Secretaria General ostentada por Manuel Fal Conde y totalmente supeditada a la figura del pretendiente²²⁷. Por otra parte, conseguidos los contactos entre las élites a partir del prestigio que había ganado el carlo-tradicionalismo mediante las demostraciones de fuerza que venía llevando a cabo a través de sus resultados electorales y su participación en actividades insurreccionales se produjo el distanciamiento definitivo de los alfonsinos de Renovación Española²²⁸.

Pero, sin ningún lugar a dudas, la principal problemática de la cultura política carlo-tradicionalista a partir de 1932 será el cómo diferenciarse y legitimarse de un fascismo en auge a la par que tomaba de forma consciente parte de sus prácticas. Ya en un informe dirigido al conde de Rodezno el 9 de marzo de 1933, se advertía al presidente de la Junta Suprema Tradicionalista de que “se ha producido en la opinión pública un creciente movimiento de simpatía hacia el fascismo que aparta la atención de la gente de nuestra Comunión”²²⁹. En la misma línea se exponía, en clara referencia al nacimiento de Renovación Española, que había nacido una “organización política (...) monárquica que llamamos alfonsina” y, en la referente a Acción Popular, que había “rectificado lo de la accidentalidad de las formas de gobierno poniendo en su lugar lo de abstracción de las mismas, que, si bien es lo mismo que la accidentalidad, inspira a la gente otra sensación”²³⁰. El carlo-tradicionalismo sentía que tenía que actuar frente a los competidores por su espectro político que, de forma paulatina, estaban comenzando a adoptar el que había sido siempre su principal elemento diferencial, la oposición abierta al sistema imperante y el insurreccionalismo. Tras exponer esta situación, defendía una serie de medidas que debían ser tomadas para revitalizar la Comunión: y, si bien comenzaba aludiendo a un elemento inherente a la cultura política carlista, la acción insurreccional violenta, introducía de manera totalmente novedosa un apartado

²²⁷ AGUN/133, Caja 309, Carp. 9.

²²⁸ López Villaverde, Ángel Luis (1997): *Cuenca durante la II República: elecciones, partidos y vida política, 1931-1936*. Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, p. 87.

²²⁹ AGUN/133, Caja 5, Carp. 1.

²³⁰ AGUN/133, Caja 5, Carp. 1.

denominado como “*Fascismo*”. Este se trata, sin lugar a dudas, de un elemento clave que nos permite diferenciar la cultura política carlo-tradicionalista como un ente independiente, sin olvidar que se trataría de un escalafón evolutivo más del ente superior que representa la cultura política carlista en su conjunto. En líneas generales, el apartado mencionado defendía tomar elementos del fascismo y combinarlas con las líneas de actuación tradicionales del carlismo para fortalecer el movimiento carlo-tradicionalista²³¹:

“Completamente imprescindible de lo anterior es la preparación de elementos que coordinadamente actúen en toda España. Esas organizaciones de tipo fascista, en un instante podrían: espiar el ejército oficial, impedirle embarques, quebrantar la disciplina, volar puentes, cortar conducciones de transportes, de luz, de agua; asaltar bancos, centros oficiales, centros oficiales, polvorines, depósitos de armas.

Por último, al mismo tiempo que un ejército organizado se moviliza, en diversos lugares y en proximidad de las dos fronteras, cabe producir levantamientos de las pequeñas guerrillas que se parapeten en las sierras, ocupan pueblos -comportándose con la máxima benevolencia- se hacen de víveres y de dinero, etc.”

A esto se unirían los contactos directos con la Italia fascista. En 1934 Antonio Lizarza acudió a Roma como representante de la Comunión Tradicionalista junto a Antonio Goicoechea, representante de Renovación Española, y Emilio Barrera, de la Unión Militar Española. Todos se reunieron con Benito Mussolini y le expusieron sus planes para derrocar la Segunda República, lo que fue bien recibido por el gobierno fascista que acordó proporcionar a los conspiradores armamento y dinero. Esto supondría además el envío de integrantes de las Juventudes Carlistas a Italia para que recibieran formación militar: lo harían en grupos de 30 y permanecerían en territorio italiano durante un mes, siendo formados de esta forma alrededor de 500 efectivos que pasarían a integrar el Requeté²³².

De regreso al informe enviado a Rodezno el 9 de marzo de 1933, se hacía especial hincapié en que el insurreccionalismo debería ir acompañado de la resistencia frente a la persecución de los miembros de la Comunión, debiendo convertirse su asistencia y heroización en una actividad de carácter primo. Para ello se combinarían “las visitas, las

²³¹ AGUN/133, Caja 5, Carp. 1.

²³² *El Requeté*, 1 de febrero de 1939, p. 3.

felicitaciones, los artículos encomiásticos de nuestra Prensa, todo eso y todo lo que represente esta táctica: exaltación del perseguido, pero haciendo que sea perseguido el que convenga ensalzar”. Y este el contexto en el que aparece por primera vez la mención al Socorro Blanco como vía de actuación: es presentado como el “instrumento de toda resistencia”, siendo su objetivo primordial ofrecer asistencia a la resistencia sustentándose en la “exigencia de medios económicos a los capitalistas” dentro de los límites que la “conciencia cristiana permita”. Avanzando en la presentación de vías de actuación se menciona la importancia vital de potenciar las juventudes y desarrollar la prensa por su influencia sobre la opinión pública. En lo referido a nuestro estudio, podemos destacar la referencia al nuevo papel de la mujer: defiende de forma directa tanto su participación en política como su integración en las actividades del partido²³³:

“La aplicación de las señoras a toda esa labor de resistencia que antes se consignó podría dar muchos frutos y animarlos a actuar. Ellas podrían manejar el arma del boicot al comerciante sectario, al médico republicano, al establecimiento que se anuncia en diarios de izquierda (...). Ellas encauzarían todo aquello de la exaltación del perseguido, servirían para la propaganda anónima o clandestina de hojas sueltas y por último obtendrían fondos para los centros populares (...). Las damas podrían tener un organismo nacional al modo de las juventudes”

Con esto, a lo largo de marzo y mayo de 1933 comenzaba una labor por dotar de nuevos esquemas organizativos a los organismos dependientes de la Comución, especialmente el Requeté, las Juventudes y las Margaritas. De cara a nuestro estudio, y pese a que la expansión de todos los organismos de la Comución fue exponencial nos interesa estudiar en especial la del Requeté y las Margaritas dado que son los que mejor representan los paradigmas de la segunda renovación de la cultura política carlotradicionalista: una paramilitarización total a partir de la toma de elementos procedentes del fascismo, y un apoyo logístico de la misma a través de la dotación a la mujer de un nuevo papel en la Comución. Las mujeres actuarían como soporte a las actividades de los hombres, lo que queda evidenciado a la perfección por el Socorro Blanco. Por ello, y dado que el Requeté ya ha sido estudiado en numerosos estudios, vamos a proponer estudiar en los siguientes apartados la forma en que la Comución reinterpretó el papel de la mujer tradicionalista a partir de 1930 y como el Socorro Blanco actuó como nexo entre la “acción de soporte” y la “acción directa”. Por otra parte, analizar la evolución de las

²³³ AGUN/133, Caja 5, Carp. 1.

Margaritas y el Socorro Blanco como institución y la forma en que funcionaba nos permitirá observar cómo evolucionó la Comución en su conjunto en función de los periodos de máxima movilización y la progresiva búsqueda de conjugar de una forma eficiente una autoridad centralizada con un conjunto de organizaciones provinciales, regionales y locales que funcionaban bajo un esquema de corte federativo.

Antes de pasar a analizar esto podemos citar que la masificación del carlismo desde 1933 hasta las elecciones de 1936 fue un completo éxito (y tras esto, aún se vería más catalizada por el gobierno del Frente Popular). Como ejemplo, el informe institucional publicado por la Comución Tradicionalista el 28 de febrero de 1936 recogiendo los principales cargos de la misma (Jefe Delegado, Consejo de la Comución, Jefes Regionales, Diputados y Junta Nacional de Hacienda) y los efectivos militantes en los Requetés y las Margaritas²³⁴.

En lo referente al Requeté, había pasado a integrar en sus filas alrededor de 25320 efectivos organizados en piquetes de 70 hombres, requetés de 240 hombres y tercios de 740 hombres. Así, había organizados piquetes en Asturias, Granada, Jaén, Burgos (2), Cádiz (2) y Almería (2); requetés en Ciudad Real, Córdoba, Galicia, Santander (2), Sevilla (2), Toledo (2) y Guipúzcoa (1 de 1000); y tercios en Zaragoza, Madrid, Logroño, Castellón (5), Navarra (9), Vizcaya (2), Valencia (3), Cataluña (5). Además, las fuerzas estaban sin organizar en Álava (1500), Valladolid (40), Málaga (30) y Huelva (20), a la vez que se advertía de que podían aumentar fácilmente en Álava, Guipúzcoa y Valencia en caso de estallar un conflicto y existían efectivos en León, Salamanca, Murcia, Teruel y Cáceres que no habían sido contabilizados²³⁵.

Por su parte, las Margaritas constaban de 23494 efectivos y 269 juntas de las cuales se encontraban 38 en formación. Así la distribución y juntas/afiliadas por provincias era la siguiente: en Álava encontramos la presencia de la Hermandad Alavesa, que articulaba las actividades de las Margaritas en varios pueblos de la provincia. En Alicante, juntas en Alcoy (con 531 afiliadas), Callosa de Segura y Orihuela (400). En Almería, la junta de la capital, de la misma forma que en Albacete. En Ávila las de la capital y San Esteban del Valle. En Baleares la de Lluchmayor (145). En la provincia de Barcelona las juntas de la capital (300), los distritos de Sans (100), Horta y Santa Eulalia

²³⁴ AGUN/133, Caja 5, Carp. 0.

²³⁵ AGUN/133, Caja 5, Carp. 0.

(80), San Martín de Provenzals (50), San Andrés de Palomas (120), Gracia (60), Sarriá (90) y las poblaciones de Badalona (150), Calella (40), San Feliu de Llobregat, Granollers (23), Igualada, Tarrasa, Vich (117), Manresa (160), Mataró (96), Mollet del Valle (36), Olesa de Montserrat (80), Castellar del Vallés (en formación), San Quirico de Besora (en formación), Rubi (en formación), Sabadell (en formación), Gironella (en formación), Sitges (en formación), La Garriga (en formación) y Manlleu (en formación). En la provincia de Burgos las de la capital (145), Miranda de Ebro y Pradoluengo (50). En la de Cádiz las juntas de Jerez de la Frontera y Tarifa (en formación). En Castellón las de la capital, Alfondiguillas, Almazora (210), Artana, Altura, Alquerías del Niño Perdido, Ahin, Alcalá de Chivert (260), Bechi, Benicarló (104), Benicasim (40), Benlloch, Burriana (1490), Cintorres, Cabanes, Calig (60), Canet lo Roig, Cuevas de Binroma, Nules (150), Puebla de Tornesa, Segorbe (200), Sot de Ferrer, Sueras, San Mateo, Vistabella del Maestrazgo, Villa Vieja, Villarreal (978), Villanueva de Alcolea, la Vall d'Uxo (65), Eslida y Figueroles. En la de Ciudad Real las de la capital y Socuellámos (32); en la de Cordoba las de Aguilar de la Frontera (30), Castro del Río, Espejo (39) y Belalcazar. En la de la Coruña se encontraba en formación. En Gerona las de la capital (250), Bañolas (en formación), La Sellera (en formación), y Olot (en formación). En Granada las de la capital (216) y Ogijares. En Guadalajara la de la capital (36), al igual que la de Huesca (50). En Jaen las de la capital, Iznatoraf (30), Linares, Villacarrillo, Villanueva del Arzobispo, Sorihuela de Guadalimar y Mancha Real. En Las Palmas las de la capital (en formación), Arucas (en formación) y Puerto de la Luz. En León las de la capital y Riaño. En Lérida las de la capital (84), Borjas Blancas (163), Pons y Montoya, Cervera, Juncosa, Solsona, Vilanova de la Barca, Vilanova de Belpuig y Mollerusa (en formación). En Logroño las de la capital (70), Haro (300) y Santo Domingo de la Calzada (59). En Lugo la de Baamorto (40), en Málaga la de la capital (95) y en Madrid las de la capital (dirigida por la condesa de Rodezno, 569) y Fuencarral (73). En Murcia las de la capital y Cartagena (110). En Navarra las de Adios (38), Arbazuza (60), Artajona (410), Azanza (25), Arraiza (33), Barasoain (232), Cizur Mayor (76), Eslava (106), Estella (268), Falces (72), Larraga (300), Leiza (185), Lerin (185), Lezaun (105), Mañeru (286), Muruzabal (82), Mendigorría (255), Marcalain (48), Olite (188), Pamplona (1040), Puente la Reina (148), Salinas (33), Sanguesa (200), Tafalla (109), Tudela (332), Unciti (45), Viana (100), Villava (205), Villanueva de Yerri (57), Cendea, Lanz, Peralta y Zaldivia. En Oviedo la de la capital (28) y Gijón (121). En Orense se encontraba en formación en la capital. En Palencia las de la capital, Astudillo, Carrión de los Condes y

Fuentes de Nava. En Santander las de la capital, Cobreces (36), Reinosa (50) y Viernoles (28). En Salamanca la de la capital (50). En San Sebastián dos círculos en la capital (491) y juntas en las localidades de Andoain (72), Astigarraga (16), Ataun (65), Azpeitia (300), Beasain (95), Berastegui (64), Cegama (154), Cestona (87), Elgoibar (25), Lazcano (38), Mondragon (195), Motrico (103), Oyarzun (150), Olaberria (60), Oñate (160), Placencia (170), Tolosa (566), Vergara (136), Villafranca de Oria (190), Asteasu, Azcoitia, Beizama, Irun, Mendaro, Zumaya, Zumarraga y Zarauz. En Sevilla las de la capital (180) y las localidades de Ecija (en formación), y San Lucar la Mayor (en formación). En Tarragona las de la capital (100), Tortosa (430), Flix (20), Reus (100), Ulldecona (189), Santa Barbara, Santa Coloma de Queralt, Mola, Tivisa (en formación), Jesús Arrabal (en formación), Alfara (en formación), Basquera (en formación), Pla de Cabra (en formación), Espluga de Francoli (en formación), Ruidoms (en formación), Roquetas (en formación), Sarriá (en formación) y La Cenia (en formación). En Tenerife las de la capital (en formación), Garachico (en formación) y La Laguna (en formación). En Toledo la de la capital (35). En Valencia las de la capital (550) y las de Antella (57), Alcudia de Crespis (40), Alfara del Patriarca (200), Benaguacil (200), Burjasot (40), Gandía (217), Liria (123), Manises (300), Moncada (25), Mislata (160), Riola (15), Sueca (700), Albalat de la Rivera, Algemesi, Quart de Poblet, Mogente, Masarrochos, Olocau, Puebla de Vilabona, Rafelbuñol, Real de Gandía, Ribarroja, Vilanesa, Torrente, Ayacos (en formación) y Jativa (en formación). En Valladolid la de la capital (66). En Vizcaya las de la capital (dirigida por Felisa Zuazola de Lezama, 850), Basauri (78), Baracaldo (410), Orduña (100), Elorrio (165), Ermua (100), Guernica (280), Orozco (70), Ochandiano (100), Begoña, Bermeo, Bolueta, Durango, Galdacano, Miravalles, Ondarroa, Marquina, Valmaseda, Lezama (en formación), Mendieta (en formación) y Sodupe (en formación). Finalmente, en Zaragoza encontramos la de la capital, dirigida por Pilar Ros de Comín e integrada por 325 miembros. Y, además, podemos destacar que estaba formándose una junta en La Habana bajo la dirección de Doña María Iglesias²³⁶.

Puede observarse cómo las juntas de margaritas estaban más extendidas en las zonas de tradicional presencia carlistas, es decir, Navarra, Valencia, Castellón, Guipúzcoa y Tarragona, y en menor medida Vizcaya, Álava, Lleida, Girona y Barcelona. Sobre la creación de estos nuevos centros, podemos destacar dos fenómenos: en primer lugar, la consolidación del carlismo en Cataluña y su expansión, llevándose a cabo la fundación

²³⁶ AGUN/133, Caja 5, Carp. 0.

en total de 22 juntas de margaritas. En segundo, la expansión final a sitios en los que el carlismo nunca había tenido arraigo o había sido mínimo: de esta forma, podemos observar que de las 6 juntas presentes en Canarias el único que existía con antelación a 1936 era el de Puerto de La Luz, y que en Galicia de los tres existentes únicamente lo hacía el de Baamorto, en Lugo.

4.2 Un caso concreto: la reinterpretación de la mujer tradicionalista

Para entender la reinterpretación del papel de la mujer en la nueva cultura política carlo-tradicionalista debemos regresar a la movilización de las masas católicas frente a la amenaza anticlerical a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Como hemos visto, la apropiación y “carlistización” de las formas de movilización católicas sólo fue una parte de la renovación que sufrió la cultura política carlista durante la Restauración. Sin embargo, debemos reseñar su carácter primo respecto a nuestro trabajo porque no solo fue una de las principales herramientas del carlismo para acceder a las masas, sino por suponer de forma indirecta el acceso de la mujer a la participación en las manifestaciones políticas carlistas. Con anterioridad las mujeres habían quedado relegadas a un segundo plano en relación con el hogar y la predicación de la tradición en el mismo. Será ahora cuando, en primer lugar y a través de las formas de movilización católicas, participe directamente en manifestaciones políticas bajo el esquema de procesiones y misas, o en los aplecs. Los límites entre lo cultural y lo político en estas manifestaciones eran muy difusos. Y no solo eso, sino que de forma paralela el catolicismo y el mundo conservador irán cambiando su percepción de la mujer para, en primer lugar, defender su participación en el activismo social de forma independiente y, finalmente y como derivación de este, en el político. El carlismo no será ajeno a este proceso e incluso podríamos decir que ocupó una posición adelantada en el mismo, ya que a la importancia innata que tenía en su cultura el núcleo familiar y la socialización de los miembros de la comunidad tradicionalista se añadió la inserción de la mujer en las manifestaciones políticas públicas a partir del esquema que acaba de ser señalado.

Desde finales del siglo XIX, y ante el peligro que representaba la amenaza del feminismo laico, la Iglesia había emprendido una renovación del discurso de género católico que terminaría siendo asumido en mayor o menor medida por el conjunto de las culturas políticas españolas de derechas. Esta reconfiguración ofrecía a la mujer una nueva ocupación aceptable a sumar a los roles tradicionales de madre y monja, la de la mujer activa en la esfera pública, primero como mujer social en el marco del movimiento

católico social y finalmente como mujer política en el seno de las corrientes políticas derechistas antiliberales²³⁷. El nuevo constructo ideológico católico estaba fundamentado, en primer lugar, en la visión de las mujeres como ángeles del hogar: las mujeres, moralmente superiores, debían velar por salvaguardar la moral familiar, lo que incluía salvar a sus esposos, mucho más proclives a la corrupción espiritual²³⁸. Esta idea comienza a potenciarse desde mediados del siglo XIX, y es durante el Sexenio Democrático cuando encontramos la primera cultura política que busca aprovecharse de ella para fortalecerse: el carlismo. Varios productores culturales carlistas como Juan de Luz, Patrocinio de Biedma, José María de Quadros o Salvador María de Fábregues comienzan a considerar que, para que una nueva insubordinación triunfara, era necesario ofrecer al común un rol más activo y ensancharlo movilizándolo y politizando hasta la última persona a favor de la causa, lo que incluía a las mujeres²³⁹. El debate será catalizado por el semanario carlista *La Margarita*, nombrado así en honor de Margarita de Borbón, esposa de Carlos VII, porque ¿Qué ámbitos de actuación dejarían de estar vetados para las mujeres carlistas? La reformulación, si bien seguía manteniendo la diferenciación entre el papel de mujeres y varones, introducía novedades. De esta forma, se postulaba el papel activo de las mujeres en los conflictos armados como apoyo auxiliar (lo que incluía desde cuidar a heridos a socorrer a las familias de las víctimas) y se planteaba su aproximación a la manifestación política pública a través del lucido en la calle de peinetas y mantillas que las identificarían como carlistas. Esta última propuesta terminaría siendo vetada por las principales jerarquías carlistas y supondría el cierre de *La Margarita*²⁴⁰.

Con el fin del periodo de ruptura que supuso el Sexenio Democrático y su reconciliación con el régimen de la Restauración, la Iglesia pasó a retraer sus posturas, lo que suponía no sólo romper su tímida alianza con el carlismo (que entraría durante dos décadas en una profunda crisis hasta la ejecución de la anteriormente denominada primera evolución), sino también inhibir las reformulaciones teóricas que proponían la movilización femenina. Sin embargo, la cuestión social o socio-religiosa se hacía sentir por toda Europa con la expansión de los movimientos republicanos y obreristas de corte

²³⁷ Arce, Rebeca (2008): *Dios, patria y hogar. La construcción de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*. Santander: Ediciones de la Universidad de Cantabria, p. 14.

²³⁸ Arce, Rebeca (2008): *op. cit.*, p. 37.

²³⁹ *Ibidem*, p. 39.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 40.

secularizador. Frente a esto, el Vaticano optó por la emisión de la Encíclica *Rerum Novarum* (1891) que planteaba por primera vez el activismo social católico organizado para paliar las corrupciones procedentes de la nueva sociedad industrial. El activismo social era visto como una vía de actuación doble, puesto que por una parte permitía a los feligreses reafirmarse en sus creencias y practicarlas, y por otra captar adeptos y justificar la existencia de la Iglesia Católica. Sin embargo, llamaba al activismo únicamente a los varones manteniendo a las mujeres en su tradicional reclusión doméstica: será Pío X, pontífice entre 1903 y 1914, quien llame a las mujeres católicas por primera vez a participar en el catolicismo social y poner sus “angelicales sensibilidades” al servicio de los pobres²⁴¹. Nació el maternalismo social, aunque estaba restringido en gran medida a las mujeres de las élites, que gozaban de los medios económicos necesarios para ello y veían estas actuaciones como un medio para legitimarse frente a la sociedad²⁴². Este maternalismo social iría ampliándose de forma progresiva hacia un activismo femenino de la mano de la expansión de la movilización femenina de corte liberal y revolucionaria. Podemos señalar como un acontecimiento clave los sucesos de la Semana Trágica de Barcelona (1909), que llevarían a que la Liga de Señoras para la Acción Católica de Barcelona, integrada por mujeres de la élite barcelonesa, superara por primera vez las actividades de corte maternalista ligadas eminentemente a la caridad y la oración para desarrollar actuaciones directas que superaban el ámbito doméstico. Estas actuaciones comprendían desde la emisión de discursos públicos moralizadores que advertían sobre la amenaza secular que se cernía sobre la sociedad, hasta el ofrecimiento de auxilio a los sectores femeninos desfavorecidos en forma de instrucción educativa o apoyo económico para sufragar los gastos de vivienda²⁴³. Asociaciones de esta índole se expandieron rápidamente por toda Cataluña, si bien fueron siempre de corte elitista.

La socialización política de las mujeres católicas llegaría finalmente de forma clara en 1919 con la fundación de la Acción Católica de la Mujer (ACM) a instancias del cardenal Guisasola como respuesta directa a la fundación de la Asociación Nacional de Mujeres Españolas (ANME), que había sido fundada en 1918 para aglutinar el feminismo laico y sufragista y ambicionaba apropiarse de la legitimidad del movimiento feminista²⁴⁴. La ACM quedaría integrada en Acción Católica Española. Es a partir del desarrollo de

²⁴¹ Arce, Rebeca (2008): *op. cit.*, p. 358.

²⁴² *Ibidem*, p. 59.

²⁴³ *Ibidem*, pp. 63-70.

²⁴⁴ *Ibidem*, pp. 86-89.

esta asociación del que podemos tejer un hilo conductor que ponga en relación el activismo femenino católico con el carlismo. Ante la ausencia de un partido política de masas de corte católico en España, Acción Católica actuará como plataforma para un activismo político teóricamente neutro que terminará aglutinando al activismo femenino católico. El objetivo final era apoyar el surgimiento del primer partido católico español de masas... lo que nunca sucederá. Esto beneficiará a las culturas políticas de derechas, y entre ellas al carlismo, que, si bien había sido pionero en buscar dotar a la mujer de un papel activo en política, había sido incapaz de movilizarla más allá de las manifestaciones públicas de corte religioso y los actos caritativos acotados a las élites.

Como hemos visto en el tercer apartado de este trabajo, Acción Católica se había posicionado a partir de la política marcada desde la jerarquía eclesiástica al amparo de los partidos políticos conservadores posibilistas. Será con el resurgimiento carlo-tradicionalista al amparo de la constante polarización y radicalización políticas de la Segunda República cuando el carlo-tradicionalismo aproveche su recuperada posición de fuerza para atraer a los católicos posibilistas y apropiarse de las formas de socialización y movilización que había desarrollado durante la década de Primo de Ribera. Será a través de esta apropiación como surgirá, por primera vez de forma clara el activismo femenino carlista, perfectamente ejemplificado por María Rosa Urraca Pastor. Esta llegada a la Comunión Tradicionalista de mujeres formadas en el activismo social, principalmente en la producción de propaganda, se conjugará con la fundación de las Margaritas como organización propia de la Comunión. El momento de su surgimiento es incierto: podemos señalar que antes de la llegada de la Segunda República en Navarra había tan solo tres asociaciones de mujeres carlistas²⁴⁵. Como antecedente directo a estas podemos señalar las Juntas de Damas Católico-Monárquicas, que surgen en el contexto de la Tercera Guerra Carlista para contribuir al esfuerzo de guerra: sin embargo, se trataba de unas asociaciones de carácter elitista que carecían de la capacidad de llegada a las masas de las primeras. Hasta la proclamación de la Segunda República, durante el reinado de Jaime III (1909-1931) el carlismo siempre había abogado por la marginación política de la mujer, pero abandonará de forma definitiva esta postura ante la necesidad de ampliar las masas carlo-tradicionalistas frente a la expansión de las izquierdas²⁴⁶.

²⁴⁵ Moral, Antonio Manuel (2008): *Diplomacia, humanitarismo y espionaje en la Guerra Civil Española*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 63.

²⁴⁶ Moral, Antonio Manuel (2011a): *op. cit.*, p. 209.

A la hora de presentar a las Margaritas, debemos hacerlo teniendo en cuenta las características de la cultura política carlo-tradicionalista y la conformación del feminismo católico que hemos mencionado. Por una parte, su nombre respondía al mencionado esfuerzo por dotar a la causa carlo-tradicionalista de unos símbolos relacionados siempre con su tradición. Así, refería directamente a Margarita de Borbón (1845-1893), esposa de Carlos VII cuya figura fue mitificada en el carlismo a partir de sus actuaciones en el contexto de la Tercera Guerra Carlista. Con el estallido del conflicto, la reina pretendiente se estaba dedicando junto con otras aristócratas tradicionalistas a ofrecer cuidados paliativos a oficiales carlistas heridos en la batalla de Udabe, desarrollada en Navarra el 26 de junio de 1873²⁴⁷. Ante esto, el 27 de agosto de 1873 Carlos VII autorizaría a su mujer para dirigir en su nombre un servicio de “ambulancias y atención a heridos en combate sin distinción ideológica”, fundando finalmente como *La Caridad-Asociación Católica para el Socorro de Heridos* en septiembre de 1873²⁴⁸. Estableció sus primeras ambulancias en Pau, Francia, donde dispuso de 400 camas²⁴⁹. Esto será determinante para crear la narrativa de las margaritas: no solo en el emblema de La Caridad podían apreciarse dos margaritas custodiando una cruz de malta con un Sagrado Corazón, sino que sus miembros estaban claramente diferenciados por boinas moradas con una margarita encima, una cruz con el Sagrado Corazón en el pecho, y en ocasiones margaritas en los botones de sus uniformes²⁵⁰. La Caridad fue vista por Cruz Roja como un mal menor para auxiliar a los heridos carlistas y, aunque comenzó auxiliando también a los liberales, terminó centrándose en sobremanera en los carlistas. Sus objetivos fueron claros: legitimar y humanizar la causa carlista, potenciar la simbología carlista y prestar un servicio directo a las fuerzas carlistas. Podemos observar, por tanto, muchos paralelismos con la actuación de las Margaritas en la Guerra Civil.

²⁴⁷ Arrizabalaga, Jon/Larraz, Pablo (2010): “Humanitarianism, war medicine and propaganda: the Carlist association La Caridad, 1873-1876”. En: León, Pilar (ed.) (2010): *Health institutions at the origin of the welfare systems in Europe*. Pamplona: Eunsa, p. 81.

²⁴⁸ Arrizabalaga, Jon/Larraz, Pablo (2010): *op. cit.*, p. 81.

²⁴⁹ Peñas, Julio Damián (2014): “Las organizaciones de socorro a heridos y la sanidad militar en la Tercera Guerra Carlista (1873-1876)”. En: *Academus*, nº 13, p. 65.

²⁵⁰ Landa, Nicasio (1875): “Muertos y heridos”. En: Sánchez, Guillermo/Arrizabalaga, Jon (2016): *Muertos y heridos y otros textos*. Arre: Pamiela, pp. 240-242.



Marca de franquicia de La Caridad, la "Cruz Roja Carlista"²⁵¹.

En cuanto a su naturaleza, las Margaritas revelan poseer una doble herencia. Por una parte, la carlista. Esta no solo estaba limitada a un conjunto de principios ideológicos concretos, sino que también bebía de la evolución del papel de la mujer en las organizaciones políticas carlistas. Así, la aceptación del activismo político femenino se llevará a cabo a partir de los postulados que llevaron a plantearlo en la Tercer Guerra Carlista: para ampliar las masas carlistas al máximo posible. Y, además, debemos mencionar que, si es cierto que las mujeres no habían participado en las diferentes formas de activismo político carlista de forma directa, si lo habían hecho de forma indirecta al participar en movilizaciones como las procesiones, peregrinaciones o los aplecs. En segundo lugar, la orientación de las Margaritas se revela heredera de la perfiladas para el feminismo católico por Acción Católica Española y, dentro de esta, Acción Católica de la Mujer. De esta forma, el activismo de las Margaritas será ideado como un apoyo logístico al masculino, más ligado a la acción directa. Inicialmente se desempeñarán en actividades de propaganda realizando escritos, mítines y giras provinciales, pero paulatinamente irán ganando peso y atribuciones políticas llegando a ser postuladas como candidatas a ocupar escaños en el Congreso. Además, es de presuponer que la promulgación del sufragio femenino por la Constitución de 1931 terminó por convencer al carlo-tradicionalismo de la necesidad de acercarse a las masas femeninas. Todo esto se intensificará en las postrimerías de la República, cuando comiencen a organizarse cursos de enfermería para las margaritas de cara al estallido de una posible guerra²⁵² y se creen "escuadrones de requetés de margaritas" que, salvo por estar desarmados, presentaban todas las características del militarismo²⁵³.

²⁵¹ Peñas, Julio Damián (2014): *op. cit.*, p. 59.

²⁵² AGUN/133, Caja 272, Carp. 4.

²⁵³ AGUN/133, Caja 272, Carp. 4.

Retomando el ejemplo de María Rosa Urraca Pastor, podemos observar en qué sentido estaba encaminado el nuevo activismo femenino carlo-tradicionalista. Como propagandista, defendía en sus discursos que el liberalismo había reducido al obrero a una mera máquina de trabajo, siendo la única medida posible para mitigarlo la doctrina social cristiana, que sin volver al modelo productivo del Antiguo Régimen obligaba a los empresarios a cumplir con sus deberes cristianos y a los más ricos a emplear su dinero socialmente²⁵⁴. A su vez, criticaba al republicanismo por haber prometido al mundo obrero mejoras incumplibles y defendía el gobierno de unas minorías selectas. Pero, sobre todo, ayudó a consolidar de forma definitiva la aceptación carlista de la participación femenina en política, lo que era totalmente rechazado por otros partidos conservadores como Renovación Española. Las mujeres debían llevar a cabo una *Gran Cruzada Espiritual*: educar a los hijos y difundir el ideario cristiano, dirigir escuelas obreras, organizar actividades de beneficencia y dirigir el Socorro Blanco, la organización de apoyo a los carlistas perseguidos y sus familias²⁵⁵. Se trata, por tanto, de una clara apropiación del ideario del socialismo cristiano. Esta política no hizo sino acrecentarse con el inminente estallido de la Guerra Civil, aumentando la actividad del Socorro Blanco constantemente y convocándose finalmente en abril de 1936 lo que se definiría como una Cruzada Espiritual²⁵⁶.

Debemos señalar que, paradójicamente, la consolidación del feminismo católico se produjo de manera definitiva por su aceptación por el republicanismo y los movimientos obreristas. Y no solo eso, sino que sus principios pasaron a imbuir el imaginario colectivo sobre la naturaleza de la mujer y su posicionamiento frente a la sociedad. Podemos sentar las bases de esto en el hecho de que, de la mano de la secularización de las sociedades europeas occidentales en época contemporánea, se había producido una feminización de la religión²⁵⁷. El acercamiento de las mujeres a los sectores tradicionalistas, por mucho que choque con nuestra mentalidad, que asocia lo conservador al rechazo del feminismo, no solo se vio favorecido porque las derechas fomentaran su activismo (si bien, con unas cotas de actuación bien diferenciadas de las

²⁵⁴ Moral, Antonio Manuel (2011a): *op. cit.*, p. 214.

²⁵⁵ *El Siglo Futuro*, 19 de febrero de 1935, p. 2.

²⁵⁶ *El Pensamiento Navarro*, 3 de julio de 1936, p.1; citado en Moral, Antonio Manuel (2011a): *op. cit.*, p. 218.

²⁵⁷ Salomón, M^a Pilar (2003): "Beatas sojuzgadas por el clero: La imagen de las mujeres en el discurso anticlerical en la España del primer tercio del siglo XX". En: *Feminismo*, nº 2, p. 42.

del hombre), sino porque los movimientos republicanos y obreristas (debemos destacar en especial la prensa) aceptaron esta visión de lo femenino como proclive a la religión y, por tanto, a apoyar las derechas. Para comprender esto debemos señalar que el discurso republicano español procedía del francés, y que ambos países habían atravesado contextos similares. Frente a sus respectivas crisis finiseculares (Guerra Franco Prusiana, fin del Imperio Francés y comienzo de la Tercera República, y Guerra Hispano Estadounidense y pérdida de las posesiones coloniales), habían surgido discursos regeneracionistas que apelaban a la virilidad del hombre y denunciaban aquello que la socavaba y, por tanto, perjudicaba a la nación. La Iglesia y la educación eclesiástica eran señalados como los principales culpables. Y, como extensión, se denunciaba el carácter débil y crédulo de las mujeres, sus excesivas inclinaciones religiosas y su escasa educación, lo que las haría especialmente influenciables por el clero y las convertiría en su punta de lanza para penetrar en la sociedad²⁵⁸. La mujer era presentada, ni más ni menos, que como un instrumento al servicio del clero. Puede perfilarse por tanto un anticlericalismo republicano de corte machista y antifeminista. Debemos destacar que mientras que los republicanos anticlericales desarrollaron un discurso de género, los obreros lo hicieron de clase²⁵⁹. Para los primeros, todas las mujeres estaban contaminadas por el dogma cristiano y debían ser reeducadas para poder participar en el juego político independientemente de su clase. Para los segundos (y algunos artículos de prensa republicanos) la mujer proletaria sí que era conocedora de las injusticias sociales... mientras que las de las élites serían un instrumento consciente del poder, puesto que estaban formadas²⁶⁰.

Esto supondría, por ejemplo, la aparición de encarnizados debates en torno a la aprobación del sufragio femenino por las Cortes Constituyentes, lo que terminaría sucediendo el 9 de diciembre de 1931. Y, de nuevo, debemos hacer un esfuerzo de perspectiva y consciencia histórica para tomar conciencia de que eran los partidos en teoría progresistas los que se oponían al mismo. Como ejemplo de ello, encontramos el debate que tuvo lugar en el Congreso el 1 de octubre de 1931 (Anexo 1): Clara Campoamor, diputada del Partido Radical por Madrid, presentó ante el Congreso una propuesta para incluir en la nueva Constitución republicana, que se encontraba en desarrollo, el derecho de sufragio femenino. Ante esto, la oposición más férrea fue

²⁵⁸ Salomón, M^a Pilar (2003): *op. cit.*, p. 44.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 46.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 47.

encabezada por Victoria Kent, diputada por el Partido Radical Socialista: reflejaba la extendida opinión en la España de la época de que la mujer aún no poseía la formación política necesaria para participar en política y que además era muy influenciada por el clero, que de forma evidente la llevaría a votar a las derechas. Lo cierto es que, como hemos visto, desde hacía varias décadas, las derechas venían desarrollando una ingente labor propagandística y de reformulación ideológica dirigida a granjearse el apoyo de las mujeres. Y este constructo ideológico no se limitó a calar entre sus masas, sino que también había penetrado en las de las izquierdas. Por ello, cuando el centro derecha venció en las elecciones de 1933, las primeras elecciones en las que participaron las mujeres, se interpretó por gran parte de la población como consecuencia directa de la introducción del sufragio femenino. Lo que, a su vez, fortaleció la mencionada reconversión ideológica de las derechas: así, si las asociaciones de margaritas habían sido fundadas en 1931, el Socorro Blanco, lo fue en febrero-marzo de 1933, apenas unos meses antes de las elecciones, que se desarrollaron en noviembre de ese año. El Socorro Blanco, pues, no se trató únicamente de una organización de acción carlista, sino de un instrumento clave en el fomento y la apropiación del activismo político femenino y su uso de cara a la propaganda.

Antes de que las Margaritas fueran constituidas como un organismo oficial de la Comunión Tradicionalista, las mujeres carlistas estaban organizadas en asociaciones de índole elitista. Derivado de ello estaban poco extendidas: así, de forma previa a la proclamación de la Segunda República en Navarra sólo existían las de Pamplona, Huarte y Villava, fundadas respectivamente en 1919, 1920 y 1931²⁶¹. Al igual que los Círculos Carlistas, su expansión fue catalizada por la proclamación de la Segunda República en 1931. De esta forma, en 1932 serán fundadas 34 asociaciones femeninas, en 1933 29, entre 1934 y 1936 5, entre julio y diciembre de 1936 31, y finalmente en 1937 38²⁶². Con esto podemos apreciar que la movilización femenina está directamente relacionada con la radicalización política y la lucha frente a la amenaza “revolucionaria” y secularizadora: puede observarse que, dentro de la República, el periodo en el que se ralentiza la expansión del activismo femenino carlo-tradicionalista es el correspondiente al Bienio Radical-Cedista (1933-1936), en el cual se revirtieron gran parte de las reformas de corte

²⁶¹ Solé, Gloria (1993): “Mujeres carlistas en la república y en la guerra (1931-1939). Algunas notas para la historia de las Margaritas de Navarra”. En: *Príncipe de Viana. Anejo*, nº 15, p. 581.

²⁶² Solé, Gloria (1993): *op. cit.*, p. 581.

secularizador que se habían proclamado durante el Bienio Social-Azañista (1931-1933). Respecto a esto podemos destacar el desarrollo de la ley de 4 de abril de 1934, que establecía que los clérigos de más de 40 años recibieran dos terceras partes del sueldo que recibían en 1931 (evitando el Art.24 de la Constitución de 1931, que suprimía toda subvención al clero)²⁶³, la limitación de las expropiaciones a partir de la Ley de Confesiones y Congregaciones²⁶⁴ y la permisividad hacia vacíos legales en la misma que permitía al clero seguir ejerciendo la enseñanza mediante la inmatriculación de las escuelas clericales a nombre de mutualidades escolares²⁶⁵. Debemos recordar que esto era clave ya que, como veremos, garantizar el carácter religioso de la enseñanza fue primordial para el tradicionalismo.

Como hemos adelantado, el principal elemento movilizador empleado por el carlo-tradicionalismo en este contexto será la defensa de la religión. La Comunión Tradicionalista se erigía como protectora del catolicismo, lo cual incluía tanto a las masas tradicionalistas como a las conservadoras en su conjunto. El objetivo, era claro: que, mediante el activismo social y la intensa labor de propaganda, las segundas pasaran a formar parte de las primeras. Podemos observar este modus operandi, por ejemplo, en el artículo de Dolores Gortázar publicado por *El Siglo Futuro* el 26 de noviembre de 1931²⁶⁶:

“En estos momentos amargos, dolorosos, de descatolización en España, llamo al corazón esforzado, elevadísimo de todas las mujeres cristianas, para que, unidas en un solo pensar, respetando las leyes que sean justas, las que no vulneren nuestros sagrados derechos, las que no atropellen nuestros sentires religiosos, para defender y reivindicar lo que en justicia nos pertenece y pedir la concesión de la libertad que disfrutaban los que no militan en el campo católico. (...) Queremos libertad para que nuestros hijos se eduquen en escuelas conforme a nuestros sentires, sin oponernos a que funcionen todas las escuelas laicas que el Estado quiere costear. Pedimos el goce absoluto de la libertad en nuestras familias (...); el libre ejercicio en lo religioso; en suma, lo que es recto, bueno, progresista y regenerador, porque las mujeres católicas no somos ni retrógradas ni obscurantistas”

²⁶³ Townson, Nigel (2009): “¿Vendidos al clericalismo? La política religiosa de los radicales en el segundo bienio, 1933-1935”. En: De la Cueva, Julio/Montero, Feliciano (eds.) (2009): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, pp. 79-81.

²⁶⁴ Townson, Nigel (2009): *op. cit.*, pp. 85-86.

²⁶⁵ *Ibidem*, pp. 82-84.

²⁶⁶ *El Siglo Futuro*, 26 de noviembre de 1931, p.3; en Moral, Antonio Manuel (2008): *op. cit.*, p. 64.

Prosiguiendo con la apropiación de las formas de movilización y símbolos católicos, el Sagrado Corazón de Jesús es asumido de forma definitiva como símbolo inherente al carlismo destacando especialmente en este sentido sus entronizaciones públicas. En estas, junto a las procesiones, peregrinaciones y misas, la mujer jugará un papel central desde el primer momento. Podemos apreciar esto a través del anuncio publicado a nombre de Margarita Martín A. García-Alesson, presidenta de las margaritas de Castilla, en *El Cruzado Español* el 27 de noviembre de 1931²⁶⁷:

“La Junta de damas de Castilla Las Margaritas pone en conocimiento de sus queridas y entusiastas correligionarias que, interpretando los deseos de todas, tenía el propósito de celebrar con la máxima solemnidad el día de su excelsa Patrona, la Purísima Concepción, con varios actos, a la par que religiosos, de regocijo y esparcimiento para todos los carlistas, en general; pero, por causas ajenas a nuestra voluntad -conocidas de todos- se ve en la imperiosa necesidad de suspender casi la totalidad de su programa, quedando reducido éste a una Misa de Comunión general, que tendrá lugar ese día. En el próximo número se darán a conocer el templo y la hora en que ha de celebrarse. En el presente se ruga a todas las Margaritas que asistan a la misma provistas de sus distintivos. Asimismo, quedan invitados la Junta regional, el Círculo, la Juventud, el Requeté, la Agrupación Escolar, los jaimistas en general y cuantos católicos verdaderos, amanes de Dios y de su Iglesia, de la Patria y de la Tradición, tengan a bien realizar dicho acto con su presencia”

El esquema de la llegada al carlo-tradicionalismo de mujeres formadas en el entorno de Acción Católica fue una constante. Y con la llegada de estas mujeres lo hicieron sus formas de activismo, puesto que se habían desarrollado como seres políticos en un entorno especializado en la producción propagandística a partir de la influencia de la Asociación Católica de Propagandistas. Regresando al ejemplo de Navarra, el rápido desarrollo de las Margaritas se debió en gran medida a las actividades de propaganda articuladas desde Pamplona. En este sentido, podemos destacar el activismo de Lola Baleztena, Isabel Baleztena, Carmen Villanueva (estudiante), Josefa Alegría (profesora), Clinia Cabañas (profesora), Ascensión Cano (profesora), Rosa Erice (estudiante) o las presidentas de asociaciones locales²⁶⁸. Participaban en giras provinciales cuyo objetivo era impartir mítines que, además de propagar el ideario carlo-tradicionalista, reivindicaba la nueva posición de la mujer en el mismo. El testimonio de Carmen Villanueva nos muestra este nuevo activismo femenino no solo era desempeñado por margaritas procedentes del catolicismo social, sino también del mundo carlista. De nuevo, nos

²⁶⁷ *El Cruzado Español*, 27 de noviembre de 1931, p.4.

²⁶⁸ Solé, Gloria (1993): *op. cit.*, p. 582.

muestra el carácter fundamental de la tradición en la cultura política carlista, y que era completamente compatible con los nuevos planteamientos. Desde pequeña acudía al Círculo Carlista con sus familiares y su padre le había proporcionado a ella y sus hermanos las obras de Vázquez de Mella (entre otros autores). Esto le llevaría a integrarse en las Margaritas con 15 años e impartir su primer mitin a instancias de Jaime del Burgo (director de la Agrupación Escolar Tradicionalista de Pamplona) en Viana²⁶⁹.

La labor propagandística de las Margaritas en estos primeros compases de la República fue primordial de cara a la movilización pro católica: Villanueva participaría en 33 mítines en las provincias de Navarra, Vizcaya y Zaragoza, que eran organizados por los respectivos delegados regionales, y otros actos como la fundación de nuevos Círculos Carlistas, de Margaritas o la Bendición del Banderín²⁷⁰. Pero, la que fue sin duda la figura más representativa del movimiento fue la anteriormente mencionada María Rosa Urraca Pastor, figura central de las campañas de Cataluña (que se extendería durante prácticamente un mes en torno a mayo de 1933) y Madrid en los que se realizaron demostraciones de fuerza a través de la asistencia de requetés uniformados y defendieron los ideales tradicionalistas a través de la denuncia directa de los ideales que encarnaba la República²⁷¹. El testimonio de otra de las mujeres que participaron en este movimiento, Clinia Cabañas, nos permite observar la deriva evolutiva que había tomado la cultura política tradicionalista. Y es que, el precio a pagar por la conversión de la Comunción en un partido *Catch-all* había sido renunciar en gran parte al legitimismo y, con ello, a su principal elemento diferencial. De esta forma, Cabañas rechazaba referirse al tradicionalismo como partido para hacerlo como “Movimiento” o “Comunción” primando la defensa de los valores cristianos y rechazando participar en elecciones parlamentarias²⁷².

Debemos adelantarnos a 1932 para encontrar una profundización de las actuaciones de las Margaritas. En primer lugar, debemos prestar atención al ámbito educativo. Y es que, en su Art.48, la Constitución de 1931 afirmaba que “Los maestros, profesores y catedráticos de la enseñanza oficial son funcionarios públicos. La libertad de cátedra queda reconocida y garantizada. La enseñanza será laica, hará del trabajo el eje

²⁶⁹ Solé, Gloria (1993): *op. cit.*, p. 582.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 583.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² *Ibidem*.

de su actividad metodológica y se inspirará en ideales de solidaridad humana. (...) Se reconoce a las Iglesias el derecho, sujeto a la inspección del Estado, de enseñar sus respectivas doctrinas en sus propios establecimientos”²⁷³. Esto, junto con el Decreto de 6 de mayo de 1931, reconocía la libertad religiosa en las escuelas basada en el “respeto a la conciencia del niño y del maestro”. Con esto, se establecía que la instrucción religiosa no sería obligatoria en ninguna escuela primaria ni los centros dependientes del gobierno, pero que los alumnos cuyos padres la solicitaran la recibirían y, en caso de que los maestros se negaran a impartirla, se conferiría su docencia a sacerdotes²⁷⁴. Pero sobre todo generó rechazo en extremo el Art.26, que establecía que “Todas las confesiones religiosas serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial”, y, entre otras cláusulas (la más polémica fue la que establecía la disolución de los jesuitas), la “prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza”. Con esto, se procedió a incautar las instalaciones educativas de la Compañía de Jesús. Ante esta situación gran parte de las margaritas (puesto que eran en la mayoría de los casos quienes gestionaban el hogar) reaccionaron sacando a sus hijos de las escuelas públicas y matriculándolos en escuelas públicas privadas y católicas. Varios círculos tradicionalistas abrieron sus propias escuelas nocturnas en las cuales participaron numerosas margaritas²⁷⁵.

Según las escasas fuentes bibliográficas de las que disponemos, a comienzos de 1933 las Margaritas fundaban el Socorro Blanco. Su objetivo e inspiración fue la emulación de la organización de Margaritas creada durante la Tercera Guerra Carlista, clasificada como “verdadera Cruz Roja del carlismo”. Funcionará a imitación del Socorro Rojo Internacional, servicio social creado por la Internacional Comunista en 1922 y que apareció en España durante la Revolución de Asturias. Entre sus actividades, destacaban las visitas a las cárceles, el envío de tarjetas a los presos y la publicación de cartas de adhesión y denuncia de los atropellos por venganzas políticas²⁷⁶. Para sufragar el funcionamiento de la asociación se crearon sellos de cotización y donaciones extraordinarias recaudadas a través de mítines y convocatorias populares. Así, y por primera vez, *El Siglo Futuro* animó a participar en la primera cotización organizada en el cine Ópera de Madrid a través de las siguientes palabras: “Acudid todos dispuestos a

²⁷³ *Constitución de la República Española*, 9 de diciembre de 1931, p. 11.

²⁷⁴ Pérez, Mariano (2000): “La enseñanza en la Segunda República”. En: *Revista de educación*, nº 1, p. 320.

²⁷⁵ Pérez, Mariano (2000): *op. cit.*, p. 67.

²⁷⁶ Moral, Antonio Manuel (2001b): *op. cit.*, p. 94.

entregar vuestro óbolo, cada uno en la medida de sus fuerzas, pues, muchas veces vale más el sacrificio que se realiza que la cantidad que con la generosidad se entrega. No regateéis sacrificios y sed generosos con los que antes lo fueron de sus propias vidas y haciendas”²⁷⁷.

Por su parte, las altas jerarquías carlo-traditionalistas comenzaban a defender la participación directa de las mujeres en política buscando integrar el voto femenino de cara a la inminente entrada en vigor del mismo. El objetivo era doble: por una parte, lograda la mayoría en ayuntamientos, gobiernos provinciales y del Estado, desarrollar una serie de leyes y medidas que revocasen los efectos de las medidas tomadas en pos de la laicización. Y, por otra, conseguir que la cultura católica volviera a penetrar en la sociedad con las mujeres como su principal punta de lanza. De esta forma, *El Siglo Futuro* recuperaba en 1932 las palabras del ya difunto Vázquez de Mella en busca del voto femenino²⁷⁸:

“Y ahora permitidme que brinde por vosotras, porque yo sé que, en esta decadencia de la Patria, todo se ha relajado menos la mujer, que ha permanecido en pie, y, al hacerlo, ha permanecido en pie, y, al hacerlo, ha permanecido sin rendirse el hogar español. (...)”

(...) Una causa que tenga el apoyo de la mujer, triunfa siempre; cuando la mujer está divorciada de una causa, esa causa sucumbe. Nosotros contamos con vosotras para esta empresa; sí, vamos a ir ante el Altar, ante el cual vosotras dirigís vuestras oraciones, y ¿no hemos de contar con los corazones de las españolas donde tiene un altar la Virgen Inmaculada?

El trato de la mujer afina al hombre. El trato de los hombres solo embrutece. El casino, el club y el café han rebajado la cultura y emblebeyado las costumbres y las formas sociales. El lenguaje soez de palabras malsonantes que confinan con la blasfemia (...)”

Otro acontecimiento que permite hablar de 1933 como un punto de inflexión respecto al tema central de nuestro estudio fueron las mencionadas Elecciones de 19 de noviembre de 1933, que estuvieron caracterizadas por el triunfo apabullante de las derechas. Este, más que situarse en la movilización del voto femenino, radicó en el desencanto por parte de los sectores izquierdistas con las reformas del Bienio Social-Azañista, del que esperaban una mayor radicalidad, y la llamada de la CNT a la abstención. La victoria, sin embargo, fue agrídulce para las fuerzas carlo-traditionalistas por los resultados apabullantes que había obtenido la CEDA, competidor directo en cuanto a la captación del voto católico. En cuanto al activismo político femenino, Urraca

²⁷⁷ *El Siglo Futuro*, 5 de marzo de 1933, p.1; en Moral, Antonio Manuel (2011b): *op. cit.*, p. 95.

²⁷⁸ *El Siglo Futuro*, 11 de noviembre de 1933, p. 1.

Pastor quedó desplazada de las candidaturas carlo-tradicionistas que tenían el escaño en cortes “asegurado”, y tras su no elección escribió a la mujer de Alfonso Carlos I denunciando que había sido utilizada “de comparsa y de reclamo (...) la Comunión Tradicionalista me ha vendido por unas miserables pesetas. Y mientras al Parlamento irán una porción de señores desconocidos (...) la única mujer que les convenía haber mandado se queda sin ir”²⁷⁹. Sea como fuere, el acontecimiento fue clave para consolidar si cabe aún más la narrativa que defendía la propensión femenina a apoyar los movimientos políticos conservadores. Fal Conde intentaría vender de forma interesada los positivos resultados de la Comunión Tradicionalista como un triunfo gracias al voto femenino afirmando en su artículo “Honor a las mujeres españolas” que eran en realidad las mujeres las que habían triunfado²⁸⁰:

“Ellas son las que han triunfado. Las derechas, no (...) han mostrado las virtudes que se consideraban propias del varón, sin imprudencias, sin cobardías (...) ¡Votad como mujeres, si queréis portaros como hombres! (...) La mujer ha formado cola ante las urnas como formará la sociedad española en columna de honor ante la Patria amenazada y ante la Religión perseguida”

Como hemos adelantado en la introducción de este apartado, durante el Bienio Radical-Cedista (1933-1935) el número de asociaciones de margaritas creció de forma residual a partir de la recesión de la movilización de las masas católicas por la llegada al poder de partidos políticos afines a las mismas. Que en este periodo no se produjera una expansión numérica del carlo-tradicionismo femenino no quiere decir que no se consolidaran y desarrollaran las praxis que se habían instaurado durante el primer bienio republicano. Las actuaciones del Socorro Blanco fueron consolidándose de forma directamente proporcional al aumento de la radicalización política que se viviría en el periodo. Y es que, pese a la llegada al poder de Alejandro Lerroux, líder del Partido Radical, con el apoyo de la CEDA, que tenía por bandera la defensa del catolicismo, el segundo bienio de la república estaría caracterizado por la inestabilidad gubernamental y la profundización del rechazo de los movimientos políticos obreristas hacia el Estado Republicano por las medidas que estaba tomando, lo que supuso a su vez la radicalización de las derechas. En las elecciones del 19 de noviembre de 1933, las primeras en las que se permitió el voto femenino, la CEDA fue el partido que consiguió más escaños, con 115, seguido por el Partido Republicano Radical de Lerroux con 102 y el PSOE con 59.

²⁷⁹ Moral, Antonio Manuel (2008): *op. cit.*, p. 69.

²⁸⁰ *El Siglo Futuro*, 24 de noviembre de 1933, p. 1.

Niceto Alcalá Zamora, presidente de la República, consciente de la inestabilidad política que supondría encargar formar gobierno al líder de la CEDA, José María Gil Robles, apostó para ello por Alejandro Lerroux: esta decisión, que estaba dirigida a evitar el estallido de levantamientos obreros por las medidas reaccionarias que tomaría el gobierno cedista, no hizo sino postergar el estallido de los mismos. O incluso profundizar las fracturas internas de la República: Lerroux, incapaz de conformar gobiernos fuertes y de pactar con las izquierdas se vio obligado a pactar recurrentemente con la CEDA. El gobierno, débil, debió ceder constantemente ante la confederación derechista, lo que no le llevo sólo a paralizar las reformas más ambiciosas del Bienio Reformista (devolución de tierras a la nobleza, retirada del apoyo gubernamental a los jurados mixtos en pos de los patronales y derogación de la Ley de Términos Municipales), sino a mostrarse continuamente condescendiente con la Iglesia Católica. Durante el Bienio Radical-Cedista se sucedieron hasta 9 gobiernos: el propio Lerroux se vería desplazado de la presidencia tras su sexta legislatura el 20 de septiembre de 1935. El Partido Radical, que encarnaba un centro derechizado ante las medidas del Bienio Reformista, se hundió ante varias presiones que comprendían desde la escisión de Martínez Barrios, que se mostró muy crítico con la derechización de un partido que se había visto obligado a abandonar sus posturas laicistas (recordemos que Lerroux pronunciaría un famoso discurso en 1906 en el que llamaría a destruir Iglesias, violar monjas y desamortizar los bienes eclesiásticos), a las ambiciones cedistas de sustituir a Lerroux por Gil Robles y copar los principales ministerios, el recrudecimiento de las huelgas obreras organizadas por CNT y UGT ante el empeoramiento de las condiciones laborales en el medio rural y el auge del fascismo en el urbano, y la radicalización del PSOE, que llegaría a verse dividido a su vez entre un ala moderada dirigida por Indalecio Prieto y otra intransigente por Largo Caballero.

Hoy día conocemos este complejo contexto de transformación política gracias al análisis retrospectivo. Así, conocemos que el reformismo republicano no solo fracasó por las oposiciones que se granjeó, sino por su incapacidad de conseguir apoyos: no contentó al sector obrero, que buscaba la ejecución de reformas más profundas. Especialmente crítica se mostró CNT, que comenzaría a llamar a las insurrecciones violentas con la Insurrección anarquista del Alto Llobregat, desarrollada entre el 19 y el 27 de enero de 1932 y que tendría como clímax los sucesos de Casas Viejas entre el 10 y el 12 de enero de 1933.

El nuevo papel de la mujer carlo-tradicionalista se profundizó durante el Bienio Radical-Cedista (1933-1935). Volviendo a la expansión del activismo femenino carlo-tradicionalista, en abril de 1935 había en España 300 agrupaciones femeninas y a finales de ese año habían ascendido a 741²⁸¹. La expansión de las Margaritas exigió complejizar sus jerarquías: ahora se diferenciaban “aspirantes” (hijas de afiliados a la Comunión menores de 16 años), “socias de número” (hijas, hermanas o mujeres de miembros de la Comunión) o “socias honoríficas u honorarias”²⁸². Con la expansión que habían adquirido las asociaciones de margaritas, el Boletín de Orientación Tradicionalista del 17 de febrero de 1935 expresaba el deseo de la Secretaría General de reorganizarlas de sistematizar sus actuaciones (puesto que unas estaban más orientadas hacia el activismo social, y otras hacia el político) en pos de “ocuparse de la propaganda de nuestros santos ideales” y de constituir las en Juntas de Región, Provincia o Ciudad²⁸³. Y, respecto a la organización general, numerosas dirigentes de las asociaciones carlistas regionales, como Margarita Martín A. García-Alessón o Dolores Baleztena, vicepresidenta de las Margaritas de Navarra, denunciaban la necesidad de dotar a la Comunión Tradicionalista de una organización general más compleja para interrelacionar todas las juntas de margaritas y crear una confederación²⁸⁴. Este proceso de complejización interna sería apoyado desde las altas jerarquías carlo-tradicionalistas. En mayo de 1935 Manuel Fal Conde afirmaría que “La mujer necesita conocer nuestro ideario y sentirlo; aprender nuestro programa y ejecutarlo. La Prensa tradicionalista le da el conocer y el aprender, la página femenina le proporciona el sentir y ejecutar”²⁸⁵. La mujer, en cuanto a ser racional, actuaría de la manera más racional posible. Y lo único que le separaba de esto era el mero desconocimiento, lo que debería paliarse a través de la propaganda. La mujer ya no solo era un *Ángel del Hogar*, sino que también era una ciudadana política. La función de todas ellas era, además de la militancia, velar por la transmisión intergeneracional de los principios del partido en el hogar²⁸⁶.

²⁸¹ Moral, Antonio Manuel (2018): “Las carlistas en los años 30: ¿De ángeles del hogar a modernas Amazonas?”. En: *Revista Universitaria de Historia Militar*, vol. 7, nº 13, p. 71.

²⁸² Moral, Antonio Manuel (2018): *op. cit.*, p. 71.

²⁸³ Solé, Gloria (1993): *op. cit.*, p. 584.

²⁸⁴ Moral, Antonio Manuel (2018): *op. cit.*, p. 66.

²⁸⁵ *El Siglo Futuro*, 24 de mayo de 1935, p. 15.

²⁸⁶ Moral, Antonio Manuel (2018): *op. cit.*, p. 78.

El nuevo reglamento de la Comunion Tradicionalista, emitido a finales de 1935, defendía el papel central de la mujer en una *Gran Cruzada Espiritual*: educar a sus hijos como los futuros requetés, participar en actividades caritativas y regentar el Socorro Blanco²⁸⁷. Este nuevo reglamento regularizaba de forma definitiva la inserción de las Margaritas en el organigrama de la Comunion: las margaritas debían total obediencia a su Junta Directiva, que era a su vez nombrada por el jefe local carlo-tradicionalista y estaba integrada por una presidenta, una vicepresidenta, una secretaria, una vicesecretaria, una tesorera, una vicetesorera y varias vocales²⁸⁸. Además, se regularizó de forma definitiva el funcionamiento del Socorro Blanco²⁸⁹. Fue tras las elecciones de febrero de 1936 y la victoria del Frente Popular, cuando la situación política se radicalizó de forma definitiva, cuando las actuaciones del Socorro Blanco cobraron una relevancia total. La organización pasó a depender de las Juntas Locales Femeninas, debiendo tener cada una de ellas su propia sección del Socorro y dependiendo todas ellas en última instancia del Secretario Central Femenino²⁹⁰. Fruto de la mencionada radicalización política, los gastos de la asociación aumentaron sobremanera, lo que acarreó la necesidad de aumentar los fondos dirigidos a sufragar su funcionamiento. Para sostener el funcionamiento de la asociación, además de las donaciones voluntarias la Comunion había puesto en marcha el sistema de sellos del Socorro Blanco, cuyo uso era obligatoria en todas las comunicaciones oficiales de la Comunion²⁹¹. Su uso se extendió rápidamente a toda la comunidad carlo-tradicionalista erigiéndose como un elemento clave para sustentar las actividades de las Margaritas. Con la necesidad de más fondos, en 1935 la Comunion optó por emitir la Orden de 30 de enero, que establecía la obligación para todos los afiliados de usar en su correspondencia dichos sellos²⁹². Finalmente, la Orden de 25 de marzo establecería una cotización obligatoria para los afiliados con el objeto de constituir el Tesoro de la Comunion²⁹³. Los sellos del Socorro Blanco podían ser adquiridos en las oficinas de las asociaciones de margaritas, y sus precios fueron de 10 y 25 céntimos y 1 y 5 pesetas²⁹⁴.

²⁸⁷ Moral, Antonio Manuel (2018): *op. cit.*, p. 72.

²⁸⁸ Moral, Antonio Manuel (2008): *op. cit.*, p. 74.

²⁸⁹ Moral, Antonio Manuel (2011a): *op. cit.*, p. 99.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 100.

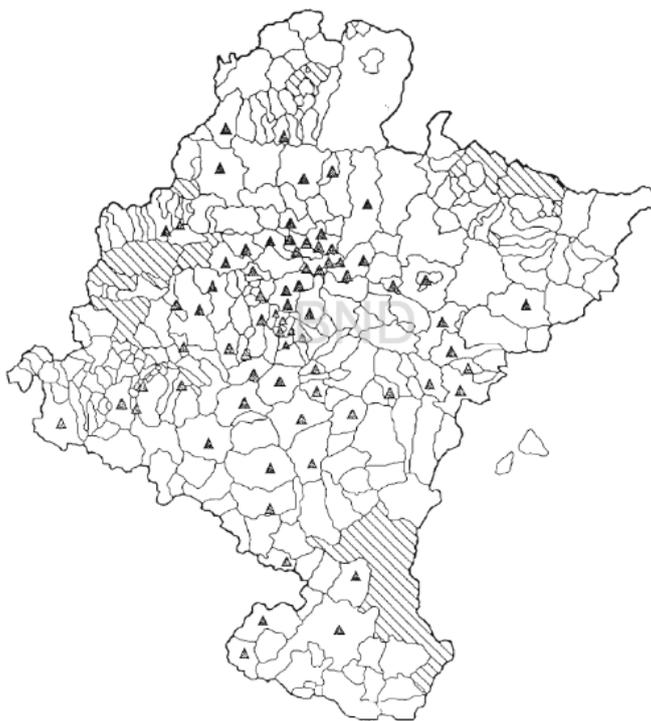
²⁹¹ Ferrer, Melchor (1979): *op. cit.*, p. 110.

²⁹² *Ibidem*, p. 134.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ Moral, Antonio Manuel (2008): *op. cit.*, p. 73.

Las elecciones de febrero de 1936 supusieron el culmen de la radicalización política que España venía viviendo a lo largo del periodo republicano. Con la victoria del Frente Popular, las Margaritas profundizaron si cabe aún más su denominada *Cruzada Espiritual*. En julio de 1936, a escasos días del estallido de la Guerra Civil, llamaron a la intensificación de las actividades de culto para pedir por la patria multiplicándose sobre todo los Vías Crucis, el rezo de rosarios y novenarios o la adopción de penitencias personales como el ayuno²⁹⁵. Con anterioridad, y previendo el estallido de una posible guerra, el Secretariado Nacional de Margaritas había enviado en febrero de 1936 una circular ordenando la organización clandestina de cursillos de enfermería y primeros auxilios: conocemos que, como mínimo, estos cursillos se organizaron en Pamplona, Estella, Sangüesa y Artajona²⁹⁶. Este “cuerpo” de enfermeras inicial se completaría con aquellas que habían decidido participar por iniciativa propia en el cursillo de “Damas Enfermeras” que Cruz Roja organizó en Pamplona a comienzos de 1936 y las que habían recibido formación oficial en las Facultades del Estado²⁹⁷.



*Asociaciones de margaritas en Navarra entre 1931 y 1936*²⁹⁸.

²⁹⁵ *El Pensamiento Navarro*, 3 de julio de 1936, p.1; citado en Moral, Antonio (2011a): *op. cit.*, p. 218.

²⁹⁶ AGUN/133, Caja 272, Carp. 4.

²⁹⁷ Moral, Antonio Manuel (2018): *op. cit.*, p. 76.

²⁹⁸ Solé, Gloria (1993): *op. cit.*, p. 587.

Con el estallido de la Guerra Civil, el papel de las mujeres pasó a ser igualmente activo que el de los hombres en el funcionamiento de la causa carlo-tradicionalista: no sólo participaron en los hospitales de campaña carlistas (y de retaguardia, como el Alfonso Carlos de Pamplona), sino que además se ocuparon de desarrollar actividades materiales para apoyar a los soldados que estaban en el frente (fabricación de prendas de vestir, carteo constantes como “madrinas” de los requetés) o apoyar a miembros de la causa tradicionalista desamparados (por ejemplo, familias que habían perdido su principal sustento económico o figura paterna) a través del Socorro Blanco. Mención especial merece la labor que desempeñó el Socorro Blanco en territorio republicano, que podemos catalogar directamente de quintacolumnista y, derivado de esto, más que algo supeditado al movimiento tradicionalista como algo derivado de dicha cultura política que terminó funcionando de manera independiente.

El desempeño de las Margaritas como apoyo logístico de los Requetés durante la Guerra Civil ha sido ampliamente estudiado, por lo que lo obviaremos en este estudio. En este sentido, vamos a prestar especial atención al fenómeno del quintacolumnismo nacional en zona republicana, y en cómo se vieron involucradas en el mismo los miembros de la Comunión Tradicionalista y, más concretamente, las margaritas. Porque: ¿siguió existiendo en zona republicana el Socorro Blanco carlista, o lo hicieron sus actuaciones, pero sin estar vinculadas a la Comunión?

Es muy interesante reseñar que el concepto de quinta Columna surge en la Guerra Civil. Esta expresión se atribuye a Emilio Mola, quien en su avance hacia Madrid en las primeras semanas de la guerra llamó a que los simpatizantes del Golpe de Estado situados en la capital se unieran a su causa y conformasen una quinta columna dedicada a trabajar clandestinamente por la victoria nacional junto a las cuatro que avanzaban hacia la capital bajo su mando desde Toledo, la Sierra de Madrid, Sigüenza y la carretera de Extremadura. Otras versiones sitúan el origen de la expresión en el general José Enrique Varela, pero sea como fuere, lo que está claro es que el concepto de quinta Columna nació y se consolidó en la Guerra Civil. Desde el momento en que fracasó el alzamiento franquista, encontramos en zona republicana organizaciones de carácter quintacolumnista cuyo funcionamiento se irá complejizando a lo largo de la guerra. Sus labores estaban centradas en la realización de labores de subversión, derrotismo, propaganda, sabotaje y otras actuaciones para perjudicar a la República. Madrid se trató de la ciudad donde mayor presencia quintacolumnista hubo en todo el territorio republicano seguida únicamente en

cuanto a magnitud por Barcelona y Valencia y, por extensión, gran parte del litoral mediterráneo español. Debemos señalar en primera instancia una gran diferencia entre los quintacolumnismos de Madrid y el litoral mediterráneo. En Madrid, por tratarse de la capital del Estado español y principal centro político de la misma, las nuevas culturas políticas derechistas de masas habían tenido un gran arraigo. Por ello, desde el fracaso del alzamiento, las principales acciones de la quinta columna fueron llevadas a cabo por simpatizantes de Falange y otras agrupaciones políticas similares. Destacaron especialmente los pacos, tiradores dedicados a disparar a las milicias republicanas desde vehículos en movimiento o las azoteas de los edificios. Pero, en lo que refiere a nuestro trabajo, nos interesa especialmente el quintacolumnismo sublevado desarrollado en torno al litoral mediterráneo, puesto que aquí la importancia de las actuaciones llevadas a cabo por el Socorro Blanco fueron primas.

De sobra es conocido el histórico arraigo del ideario carlista en torno a Cataluña y el Levante peninsular, especialmente el valenciano. Bien es cierto que a lo largo de los primeros 30 años del siglo XX la importancia del carlismo decayó en gran medida en Cataluña, especialmente en Barcelona, por el auge del nacionalismo catalán y de los movimientos obreristas revolucionarios. Pero, a su vez, es muy importante reseñar que una de las consecuencias de la reactivación del activismo político carlista en torno a 1930 a partir de la dirección de Manuel Fal Conde fue la expansión del ideario de la Comunión Tradicionalista a zonas en las que nunca había conocido arraigo, destacando especialmente Andalucía, y su reactivación en zonas en las que había decaído, como Valencia (recordemos el duro golpe que supuso para la Comunión la “escisión” de la Derecha Regional Valenciana en 1930). Por tener influencia de ambas corrientes (la de nacimiento y la de revival ideológico) podemos tomar como ejemplo del desarrollo de las actuaciones del Socorro Blanco la evolución de la organización en Almería.

Siguiendo el ejemplo de Almería, podemos establecer una periodización del fenómeno de la quinta columna²⁹⁹. Desde el comienzo de la guerra hasta mayo de 1937 encontraríamos el denominado como proceso de “salvación y militancia”. Se trata del periodo con un grado de represión más fuerte derivado del vacío de poder gubernamental y la actuación libre de las milicias obreristas republicanas. Una vez finalizada esta primera fase, caracterizada especialmente por el asesinato de religiosos (destacan los casos de los

²⁹⁹ Ramírez, Antonio (2014): “Anarquistas y comunistas en la formación del movimiento obrero almeriense (1872-1939)”. Almería: Universidad de Almería, pp. 299-300.

obispos de Almería y Guadix) y la actuación prácticamente nula de la quinta columna fruto de la férrea vigilancia ejercida por las fuerzas republicanas, encontramos la fase de predominio del Socorro Blanco. Extendida entre mayo de 1937 y junio de 1938 se sirvió de la existencia previa del esquema de la organización, que por su naturaleza (cercana, como organización de corte carlo-tradicionalista, al catolicismo) fue capaz de atraer los apoyos de gran parte de la población que había sido represaliada (en una zona en la que, como hemos indicado, la represión dirigida hacia los religiosos fue especialmente intensa). Con los meses finales de la guerra podemos hablar finalmente de una Falange clandestina fruto de la inminente derrota del bando republicano y el fortalecimiento del partido fascista, que había sido potenciado como inherente al bando franquista con el Decreto de Unificación de 1937.

Las actuaciones quintacolumnistas del Socorro Blanco en Almería fueron puestas en marcha por Carmen Góngora con el estallido de la contienda siendo su principal objetivo auxiliar a los católicos víctimas de la represión republicana (y como extensión, a todos aquellos pertenecientes al bando franquista). Góngora, que al estallido de la Guerra Civil era la directora del Sindicato Católico de la Aguja, era miembro de la Comunión Tradicionalista desde 1933³⁰⁰. El funcionamiento del Socorro Blanco era un misterio incluso para sus propios integrantes y sus límites se confundían con los del mencionado Sindicato Católico de la Aguja. Así, Carmen Montero, encarcelada por colaborar en los traslados de desafectos a territorio nacional, afirmaría “Yo no he estado en eso del Socorro Blanco. Esas eran organizaciones con mucho misterio (...) Habría cuarenta cosas ocultas (...) Yo estuve metida en mi casa como una monja, sin salir para nada, esperando a que la guerra terminara”³⁰¹.

Varios elementos explican la aparente inconcreción del Socorro Blanco en zona republicana y el práctico desconocimiento de la asociación en la actualidad. En primer lugar, y en lo referente a sus actuaciones en zona republicana, debemos tener presente su carácter de asociación quintacolumnista, es decir, clandestina. Estas asociaciones presentaban normalmente dos tipos de estructuras. En primer lugar, las heredadas: sería el caso del Sindicato de la Aguja o el Socorro Blanco, que preexistían al estallido de la

³⁰⁰Rodríguez, Sofía (2004): *La Sección Femenina y la sociedad almeriense durante el franquismo. De las mujeres del Movimiento al movimiento democrático de mujeres*. Almería: Universidad de Almería, p. 107.

³⁰¹ Rodríguez, Sofía (2004): *op. cit.*, p. 108.

guerra, pero que por esta misma razón veían su actuación muy limitada por el conocimiento público de las mismas y la vigilancia constante a la que estaban sometidas. En segundo, la de células triangulares, relacionada con el desarrollo de estas asociaciones a lo largo de la guerra. Los integrantes de los grupos sólo conocían a quienes les habían reclutado (su jefe inmediato) y a las dos personas que reclutaban como inferiores suyos³⁰². A esto, se sumaba el hecho de que los individuos seleccionados fueran siempre de máxima confianza, y que en muchas ocasiones se prohibiera de forma explícita usar a los integrantes de las asociaciones sus nombres reales³⁰³. Pero, además de la clandestinidad de la asociación, debemos tener en cuenta la influencia que tuvo en la progresiva dilución de la misma la potenciación de Falange (no sólo con el Decreto de Unificación de 1937, sino prácticamente desde el comienzo de la guerra) como el único partido político sublevado. Y a esto, podemos añadir la mencionada transformación de la Comunión Tradicionalista en un partido genérico abierto a captar grandes masas a costa de abandonar parte de sus elementos distintivos (legitimismo), lo que había debilitado su identidad e hizo que fuera más susceptible de perder sus propias masas frente a otros partidos *catch-all* más poderosos, como termino siendo Falange con su conversión primero en partido oficial del bando sublevado y finalmente del régimen franquista. De esta forma podemos apreciar cómo, en muchas ocasiones, se produce una desambiguación del concepto de Socorro Blanco que ya no era visto como una asociación pertinente a la Comunión Tradicionalista, sino como una asociación sin orientación política (entre las derechas) dirigida a auxiliar a todos los individuos perseguidos en zona república por simpatizar con la España sublevada.

Varios testimonios nos muestran lo que acaba de ser expuesto. En cuanto a la banalización del término “Socorro Blanco”, queda reflejada por elementos tan simples como su uso con letras minúsculas (además de, por supuesto, los contextos en los que se utilizaba), lo que indica que no se refiere al nombre de una asociación, sino a un movimiento. En este sentido, podemos citar el caso de la Organización Fernández Golfín-Corujo, una de las primeras organizaciones quintacolumnistas fundadas en Madrid con el estallido de la guerra. Estaba dividida en cuatro secciones: la Golfín, dedicada a la información militar y milicias; la Corujo, para asuntos judiciales, protección de

³⁰² Núñez de Prado, Sara/Rodríguez, Javier (2019): *La quinta columna y el cuerpo diplomático en la Guerra Civil española*. En: *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, nº 19, p. 187.

³⁰³ Núñez de Prado, Sara/Rodríguez, Javier (2019): *op. cit.*, p. 187.

perseguidos y evasiones; la Martínez Sesé, encargada de sindicatos y captación de integrantes; y la Balaguer, centrada en la obtención de armamento y el Socorro Blanco³⁰⁴. En este caso, y por su contexto, podemos deducir que el Socorro Blanco ya no se trataba de la original asociación carlista: el concepto y orientación de la asociación, auxiliar a derechistas perseguidos y sus familias, había sido adoptado por la Organización Fernández Golfín-Corujo, pero estaba desligada de cualquier índole tradicionalista. Puede observarse, por tanto, un vaciado de parte del significado del Socorro Blanco: ya no era algo inherente a los carlo-traditionalistas, sino una serie de actuaciones (que habían sido inauguradas por los carlo-traditionalistas) dirigidas a velar por los perseguidos del bando sublevado en zona republicana. Esto no excluye, como seguiremos viendo con el ejemplo de Almería, el que la mayoría de los integrantes de este socorro blanco procedieran de la militancia carlo-traditionalista y estuviera íntimamente relacionados con el mundo católico, y que, durante los primeros meses de la contienda, el Socorro Blanco siguiera gozando de su original identidad carlo-traditionalista.

Volviendo a la principal línea argumental sobre el porqué de la desaparición de la identidad carlo-traditionalista del Socorro Blanco y del rastro histórico de la organización, encontramos la inserción del mismo, como hemos mencionado, en la órbita de Falange. La primacía de Falange en los meses finales de la guerra supuso la apropiación del movimiento del socorro blanco por parte del partido oficial sublevado, imagen que además sería potenciada por la propaganda del régimen. Así, Francisco Casares afirmaría en 1939 en la revista “Y” que “Algún día se sabrá con exacta noción, lo que ha sido en estas retaguardias el Socorro Blanco. Y como se llevaba alimento y comida a los presos. Y de qué forma, al llegar las tropas, se pudo encontrar una organización ancha y secreta de Falange, que no tenía, naturalmente, ni la forma ni el módulo de la oficial, pero que representaba un intento, un deseo”³⁰⁵.

De todo lo expuesto, podemos extraer varias conclusiones: el Socorro Blanco, de original corte tradicionalista, se fue vaciando progresivamente de su símbolo político en el seno de las derechas a partir de su clandestinidad y la progresiva dotación a Falange por parte del bando sublevado de un poder e identidad omnímodos. En segundo lugar, podemos observar como el principal valor que definía a los integrantes del Socorro Blanco (entre el conjunto de ideales carlo-traditionalistas) era el catolicismo, factor que

³⁰⁴ Núñez de Prado, Sara/Rodríguez, Javier (2019): *op. cit.*, pp. 192-193.

³⁰⁵ Rodríguez, Sofía (2004): *op. cit.*, p. 110.

de nuevo contribuía si cabe aún más a su permeabilidad ideológica. Esto queda evidenciado por los mencionados estrechos lazos existentes entre el Socorro Blanco de Almería y el Sindicato Católico de la Aguja: con el transcurso de la guerra, el centro de actuaciones del Socorro Blanco terminaría situándose en el Taller de la Aguja localizado en la calle Mariana³⁰⁶. Finalmente, debemos señalar la progresiva “radicalización” de las actuaciones del socorro blanco con el transcurso de la guerra: si inicialmente se dedicó únicamente a auxiliar a perseguidos, terminaría involucrándose en labores de espionaje y sabotaje. Estas actuaciones, que se vieron precedidas por la recaudación de dinero para emboscados, sobornar a líderes republicanos para liberar a presos y difundir los partes de guerra favorables provenientes desde territorio nacional³⁰⁷, se verían materializadas a través de la Red Hataca, que se extendería desde la serranía de Granada hasta Cartagena. En este contexto, Carmen Góngora terminaría siendo detenida a comienzos de 1938³⁰⁸, si bien sería sustituida en la dirección de la organización (cuyo funcionamiento y orientación eran ya totalmente diferentes a los originales) por Manuel Fernández-Aramburu.

Todo lo que acaba de ser expuesto no debe desvirtuar el original corte carlo-tradicionalista del Socorro Blanco, lo que podemos apreciar gracias al análisis de sus integrantes y carácter originales, de nuevo, (para cerrar esta explicación circular) en el caso de Almería. En Almería, el Sindicato Católico de la aguja estaba conformado por varias mujeres modistas pertenecientes a la Comunión Tradicionalista que lo habían conformado como tal en la ciudad en 1933: se había conformado con el objetivo de ayudar de forma desinteresada a los más desfavorecidos. Podemos ver que en ningún momento se menciona la institución carlista del Socorro Blanco como tal. Sí que se aprecian elementos inherentes a su naturaleza procedentes de la adopción de los ideales del activismo social católico por parte del carlo-tradicionalismo: de aquí, podemos deducir de nuevo que, el Socorro Blanco en muchas ocasiones se trató, además de una organización oficial de la Comunión Tradicionalista, de un conjunto de actuaciones informales inherentes a su propia cultura política susceptibles de ser desarrolladas sin requerir la existencia de una organización. Esto mismo puede ser tomado como la prueba de la existencia de una cultura política carlo-tradicionalista, en este caso, en su dimensión

³⁰⁶ Rodríguez, Sofía (2004): *op. cit.*, p. 109.

³⁰⁷ Ramírez, Antonio (2014): *op. cit.*, p. 300.

³⁰⁸ Del Pino, Eduardo (2011): *Almería. Memoria compartida*. Almería: *La Voz de Almería*, p. 62.

social (activismo y caridad) y concepción del papel de la mujer. El ejemplo más conocido es el de la citada Carmen Góngora. Según ella misma, el motivo que la empujó a colaborar activamente con la quinta columna franquista en territorio republicano fue el asesinato de su hermano Juan, que había militado en Falange, la noche del 30 al 31 de agosto de 1936 por milicianos republicanos³⁰⁹. Sería conocida por esconder con el estallido de la contienda en su casa a dos jesuitas, y progresivamente, dirigir actividades más complejas que terminaría confluyendo en la red de espionaje Hataca.

4.3 Por qué investigar sobre el Socorro Blanco

El caso del Socorro Blanco no solo representa a la perfección el espíritu de la segunda renovación de la cultura política carlista que supondría su evolución en lo que aquí hemos denominado como cultura política carlo-tradicionalista, sino que además permite estudiar apenas conocido y clave sobre la misma, la reinterpretación del activismo social y femenino por el carlo-tradicionalismo. Es un elemento idóneo a estudiar puesto que no existe ningún estudio sobre el mismo, lo que ha hecho que exista un gran número de preguntas e inexactitudes en torno al mismo: y no solo permite conocer en mayor medida la naturaleza real de la cultura política carlo-tradicionalista, sino la forma en que terminó siendo apropiada con el Decreto de Unificación de 1937 por el nuevo e incipiente régimen franquista.

El Decreto de Unificación de 1937 supuso la supeditación total de los organismos tradicionalistas a la dirección de Falange. Con esto, las funciones de Frentes y Hospitales (organismo carlo-tradicionalista que administraba los hospitales de campaña) se vieron limitadas de acuerdo a las directrices de la Delegación Nacional de Sanidad. Es muy interesante observar cómo el tradicionalismo consiguió mantener gran parte de las potestades clave para conservar su identidad: así, la organización no solo continuó siendo regida por la reconocida tradicionalista María Rosa Urraca Pastor, sino que además mantuvo competencias clave como la asistencia espiritual (envío de crucifijos, rosarios y medallas por valor de 21.600 pesetas), humana (carteo, visitas...) y material (mantenimiento de la ropa y envío de 20.000 tarros de mermelada y leche condensada entre otros alimentos) de los combatientes³¹⁰. Todo esto fue fundamental para garantizar la pervivencia de la identidad carlo-tradicionalista tanto en el plano inmaterial como

³⁰⁹ Rodríguez, Sofía (2004): *op. cit.*, p. 109.

³¹⁰ Moral, Antonio Manuel (2008): *op. cit.*, p. 78.

material con la persistencia en los uniformes de los soldados de la Cruz de Borgoña o el lema “Detente bala, el Sagrado Corazón de Jesús está conmigo”. En este momento, el funcionamiento de la organización se sustentaba, a partir de una circular emitida por el Secretariado Político de FET en julio de 1937, en recaudaciones callejeras los días 5 y 20 de cada mes, las suscripciones a los boletines mensuales y donativos³¹¹.

Desde la emisión del Decreto de Unificación la rivalidad entre las Margaritas y Frentes y Hospitales, y la Sección Femenina de Falange y el Auxilio Social, fue constante. Con la victoria nacional, tanto las Margaritas como la Delegación de Frentes y Hospitales fueron disueltas en función de un decreto emitido por Franco el 24 de mayo de 1939. Inmediatamente, se procedió a liquidar sus bienes recaudándose más de 1.000.000 de pesetas, y los víveres almacenados pasaron a ser propiedad del Auxilio Social³¹². Acabada la guerra no tenía ningún sentido seguir permitiendo la existencia de una cultura política que funcionaba de forma independiente y se buscó de forma inmediata su supeditación al nuevo Estado franquista articulado en torno a Falange.

De vuelta al progreso de la investigación histórica, y como adelantábamos, esta tiene un gran trabajo por hacer en cuanto al funcionamiento del activismo social carlo-tradicionalista a través del Socorro Blanco. Especialmente, interesa dilucidar su naturaleza en zona republicana tras el Golpe de Estado, y, concretamente, si continuó existiendo como un ente de corte carlista o la organización perdió su significado inicial para hacer referencia al acto de prestar auxilio a todo católico independientemente de su símbolo político. En este sentido, podemos tomar como ejemplo las investigaciones de Benjamín Lajo, que supusieron la recuperación de 700 expedientes de depuración de funcionarios del Archivo General de la Diputación de Valencia³¹³. Estos no solo nos ofrecen información sobre los “no afectos”, sino también de aquellos que participaron en la quinta columna franquista y que, por ello, defendían su integridad pese a haberse desempeñado como funcionarios republicanos durante la Guerra Civil.

Varios de los expedientes recuperados por Lajo refieren directamente a personas que participaron en el Socorro Blanco. Así, encontramos el caso de F.P.M, médico de 45 años jefe del servicio de maternidad del Hospital Provincial de Valencia. Colaboró

³¹¹ *Ibidem*, p. 79.

³¹² Moral, Antonio Manuel (2008): *op. cit.*, p. 80.

³¹³ Paniagua, Javier/Lajo, Benjamín (2002): *Sombras en la retaguardia. Testimonios sobre la 5ª columna en Valencia*. Valencia: Artes Gráficas Soler, p. 9.

activamente con el quintacolumnismo escondiendo al capitán Ángel Somalo para evitar que la policía “marxista” le detuviera el 18 de julio, además de a su hijo y mujer y una monja. También se nos dice que donó varios cientos de pesetas al falangista Carlos Faura Miras para "la adquisición de armas para la organización con el propósito de preparar un Alzamiento en Valencia, y para atender a las necesidades del Socorro Blanco" (Expediente 562 de F.P.M.³¹⁴).

También aparecen testimonios que nos muestran el trasiego de tradicionalistas a las filas del fascismo. Por ejemplo, S.D.B, maestro de instrucción de la Casa-Hospicio de Ntra. Sra. de la Misericordia de 23 años. Ingresó en 1933 en la Agrupación Escolar Tradicionalista, en 1934 en el Circula Carlista de Valencia y en 1936 a una Agrupación Falangista. Sería condenado a muerte por sabotear el correo oficial republicano (Expediente 621 de S.D.B.³¹⁵). En una línea similar, otros testimonios reclaman poner en valor el papel desempeñado por la Comución Tradicionalista en el alzamiento nacional. De esta forma, P.P.M., inspector de impuestos de 23 años adherido a la Comución Tradicionalista desde 1930, describe la Comución como "gloriosa" y "base y nervio del Glorioso Movimiento Nacional" junto a Falange. Afirmó participar en sabotajes y evitar el servicio militar (Expediente 595 de P.P.M.³¹⁶).

Pero como adelantábamos, los más interesantes son los testimonios que mencionan el Socorro Blanco. R.M.M., estudiante de primer curso de Derecho, afirmó, simplemente, haber favorecido económicamente al Socorro Blanco (Expediente 660 de R.M.M.³¹⁷). Por su parte, D.R.G., practicante del Hospital Provincial de Valencia, dijo haber contribuido al Socorro Blanco y describió haber realizado tareas similares a las de este: protegió a presos y familiares, y ocultó y facilitó salvoconducto a un capuchino y al diputado tradicionalista Javier Granell (Expediente 232 de D.R.G.³¹⁸). Finalmente, B.C.C, practicante del Hospital Provincial de Valencia, afirmó haber "practicado el Socorro Blanco no cobrando honorarios a los necesitados blancos cómo puedo citar muchos casos" (Expediente 468 de B.C.C.³¹⁹). Esta última afirmación es la más interesante, ya que con socorro blanco refiere a una actuación.

³¹⁴ Paniagua, Javier/Lajo, Benjamín (2002): *op. cit.*, pp. 97-101.

³¹⁵ *Ibidem*, pp.115-120.

³¹⁶ *Ibidem*, pp. 137-140.

³¹⁷ *Ibidem*, pp. 121-125.

³¹⁸ *Ibidem*, pp.163-166.

³¹⁹ *Ibidem*, pp. 173-176.

III. EL SOCORRO BLANCO COMO EJEMPLO DE LA MODERNIZACIÓN POLÍTICA DEL CARLO-TRADICIONALISMO

1. El Socorro Blanco ante la República: organización carlo-tradicionalista

1.1 Concepción (1931-1933)

Para tejer una línea evolutiva de la constitución del Socorro Blanco durante el periodo republicano como un organismo de la Comución Tradicionalista vamos a servirnos, fundamentalmente, de la prensa escrita. Esta es de gran utilidad ya que no solo conocer su desarrollo desde las políticas oficiales, sino también a partir de las iniciativas populares y la perspectiva de las masas.

De esta forma, y, en primer lugar, ¿En qué contexto podemos situar el surgimiento del Socorro Blanco? Podemos adelantar que, atendiendo a diferentes periódicos, aparece una institución clave en su organización: el Comité Pro Presos de las Juventudes Tradicionalistas. Esta organización luchaba por la amnistía de los tradicionalistas presos y, observándose una actividad de la misma especialmente elevada en torno a las navidades de 1933, podríamos deducir que el acontecimiento que catalizó su fundación fue el fallido golpe de estado encabezado por José Sanjurjo el 10 de agosto de 1932. Este acontecimiento, que fue apoyado en gran medida por la Comución Tradicionalista, supuso que numerosos tradicionalistas (entre los que podemos destacar figuras relevantes como Manuel Fal Conde o el conde de Vallellano) fueran encarcelados y, por tanto, se planteara por primera vez a gran escala la necesidad de prestarles auxilio. Sin embargo, el diario de noticias *La correspondencia de Valencia* nos dice que este Comité, junto con el Socorro Blanco de la Juventud Tradicionalista, llevaban funcionando para las navidades de 1933 dos años³²⁰. Por tanto, habrían sido fundados ya a finales de 1931, cuando los primeros tradicionalistas serían arrestados por sus actividades de insubordinación, en calidad de su carácter monárquico, frente a la recién instaurada república. Aún con todo, debemos matizar esta información: como hemos adelantado no sería hasta la Sanjurjada cuando esta organización comenzaría a cobrar cierta relevancia, y, sobre todo, el Socorro Blanco no será constituido como una asociación de manera oficial hasta el 21 de septiembre de 1933³²¹.

³²⁰ *La correspondencia de Valencia*, 28 de diciembre de 1933, p. 3.

³²¹ *El Siglo Futuro*, 21 de septiembre de 1933, p. 3.

Por tanto, y a partir de lo que acaba de ser expuesto, podemos aseverar que el periodo de gestación del Socorro Blanco se encuentra entre finales de 1931 y finales de 1933 naciendo como una sección de las Juventudes Tradicionalistas, que, paulatinamente, se iría complejizando al compás de la constante radicalización política que caracterizó la Segunda República Española y la consecuente necesidad de prestar asistencia a los presos tradicionalistas. También debemos señalar que durante este periodo el Socorro Blanco, más que referirse a una organización, se refería a una actuación (como sucederá en la zona republicana durante la Guerra Civil), al auxilio de los presos católicos y tradicionalistas, en teoría, de manera indiferente, y que si hablamos de una organización ligada a la organización del mismo debemos referirnos al Comité Pro Presos de las Juventudes Tradicionalistas.

No solo sabemos que el Socorro Blanco fue fundado por las juventudes de la Comunión Tradicionalista por el temprano activismo desarrollado por la Comisión Pro Presos y de Socorro Blanco de las mismas, sino porque la propia Urraca Pastor así lo aseveraría en un artículo publicado en *EL Siglo Futuro* el lunes 29 de enero de 1934. Por tanto, podemos desmentir la afirmación tradicional que situaba el surgimiento de la organización en la Sección Femenina de la Comunión Tradicionalista, aunque paulatinamente se haría haciendo con el control de su regencia a partir de la reinterpretación del papel de la mujer carlo-tradicionalista en el seno de la Comunión a partir de la concepción de que una de sus misiones había pasado a ser la “exaltación del perseguido, socorro y consuelo a sus familias (...) secundada y completada con el generoso esfuerzo de las Juventudes (fundadoras y encargadas del Socorro Blanco). También lo debe ser (en este momento) levantar su voz pidiendo amnistía”³²².

Podemos señalar un primer punto de inflexión en la constitución del Socorro Blanco como tal a comienzos de 1933, cuando desde la Comunión Tradicionalista se muestra inquietud por consolidar dicha asociación, a imitación de la que ya tenían organizadas las culturas políticas izquierdistas. Respecto a esto es muy revelador el testimonio de Fernando Suárez de Tangil, Conde de Vallengano, en el número *Acción: defensor de los intereses de la mujer* del 14 de febrero de 1933. Importante figura política que había fungido como alcalde de Madrid durante la Dictadura de Primo de Rivera entre 1924 y 1927 y que sería cofundador de Renovación Española en 1933, fue encarcelado a

³²² *El Siglo Futuro*, 29 de enero de 1934, p. 3.

finales de 1932 por participar en la Sanjurjada³²³. En ese momento formaba parte de Acción Nacional, en cuyo seno integraba a su vez el sector que defendía el entendimiento con los tradicionalistas. Por tanto, no debe extrañarnos que en su periodo en presidio fuera cercano a los tradicionalistas, mucho más numerosos en que los alfonsinos en la cárcel por su característico corte insurreccional. Con esto, el testimonio del Conde de Vallellano denunciaba que, mientras que los presos tradicionalistas pasaban todo tipo de necesidades, los comunistas gozaban de una posición mucho más acomodada a partir de la acción del Socorro Rojo, que garantizaba la manumisión diaria de 10 pesetas para todos aquellos que estuvieran solteros y 7 para los casados³²⁴. Ante esta situación, en las navidades de 1932 el Secretariado General Tradicionalista de Madrid articula una primera colecta de dinero y bienes para los presos políticos tradicionalistas y, en general, católicos: fruto de esta iniciativa el propio Conde de Vallellano recibiría un lote “de turrónes y conservas”. Auspiciado por los buenos resultados y “tomando lección del ejemplo de nuestros contrarios en ideologías” el Secretariado General Tradicionalista determina fundar una comisión permanente encargada de velar por el bienestar de los presos políticos de la Comunión que sería denominada como el Socorro Blanco “en contraposición del Socorro Rojo que los comunistas y sindicalistas tienen admirablemente organizado”³²⁵. Debemos destacar que en su objeto la organización no buscaba “coartar los auxilios a los solamente pertenecientes a su hermosa ideología, sino que su providencia se extiende a todos los que arbitrariamente sufren persecución por defender los lemas sagrados de la Religión y del Orden”³²⁶.

Con esto, podemos resaltar dos características clave del Socorro Blanco para comprenderlo: en primer lugar, su naturaleza como un instrumento más de una compleja cultura política que estaba dirigido a fortalecer los nexos entre la Comunión y su militancia. De esta forma, el mensaje que se le transmitía al militante carlo-tradicionalista era que tras de sí había una organización que velaba por su bienestar, y, por tanto, que merecía la pena luchar por la misma. Además, se trataba de algo cuya efectividad había sido comprobada, como las propias élites dirigentes de la Comunión habían señalado, a través del ejemplo del Socorro Rojo. En segundo lugar, el Socorro Blanco representa una de las principales ambiciones de la cultura política carlista desde que comenzara su

³²³ ABC, 8 de septiembre de 1964, p. 29.

³²⁴ *Acción: defensor de los intereses de la mujer*, 14 de enero de 1933, p. 6.

³²⁵ *Ibidem*.

³²⁶ *Ibidem*.

reconversión en un partido *catch-all* a finales del siglo XIX: captar a las masas católicas no tradicionalistas imbuyendo a la Comunción de legitimidad frente a las mismas. Es por ello que se resaltaba que los beneficiarios del Socorro Blanco no serían únicamente los tradicionalistas, pronto se comenzaría a llamar a todos los católicos a colaborar con la organización.

Finalmente, en el conjunto de actos tradicionalistas celebrados en Sevilla el domingo 5 de febrero de 1933 anunciaba la primera recaudación en beneficio del Socorro Blanco de la que tenemos constancia. Anunciaba que, de forma paralela, también se estaba realizando una recaudación similar en el mitin que se estaba dando a la vez en Madrid y que los fondos se destinarían a “socorrer a todo el que se vea perseguido directa o indirectamente por la Causa de la Religión, sea o no tradicionalista”³²⁷. Como hemos señalado con el esquema que hemos descrito anteriormente, la promoción del Socorro Blanco iba de la mano de la exaltación del mártir y del perseguido: de esta forma, Fal Conde aseveraba que las boinas rojas de la juventud simbolizaban la sangre que los jóvenes estaban dispuestos a derramar para que España no se derrumbara.

La realización de colectas en los grandes actos tradicionalistas será la primera forma de financiación del Socorro Blanco, puesto que las contribuciones periódicas no habían aparecido todavía al no haberse constituido en febrero de 1933 todavía la institución como tal. El propio Manuel Fal Conde defendería en el mitin tradicionalista celebrado en Sevilla el domingo 5 de febrero el establecimiento del Socorro Blanco como una organización oficial de la Comunción superando el carácter que tenía hasta entonces de “actuación”³²⁸. Además, en este momento los mítines y concentraciones tradicionalistas fueron especialmente abundantes por la inminencia de las segundas elecciones generales de la Segunda República Española, cuya celebración estaba prevista para noviembre de 1933. Debemos comprender 1933 como uno de los momentos de máxima politización de la sociedad española: tras el Bienio Social-Azañista los partidos republicanos y de izquierdas se encontraban muy desgastados, puesto que no habían conseguido contentar con sus reformas a los sectores más revolucionarios mientras que se habían granjeado con las mismas la oposición de los conservadores. Además, estas se trataron de los primeros comicios en la historia de España en los que las mujeres ejercieron su derecho al voto. Por tanto, no es difícil imaginar que con este contexto los

³²⁷ *El Siglo Futuro*, 6 de febrero de 1933, p. 6.

³²⁸ *Las provincias*, 7 de febrero de 1933, p. 7.

mítines y concentraciones políticas fueron una constante a lo largo de 1933 buscando movilizar a la población española.

En el caso de los organizados por la Comunión Tradicionalista, podemos señalar un esquema común a partir del ejemplo del mitin organizado en Córdoba el miércoles 15 de febrero de 1933 y que contó con las ponencias del obrero ferroviario Ginés Martínez, María Rosa Urraca Pastor y Manuel Fal Conde, por aquel entonces jefe regional del tradicionalismo en Andalucía. Celebrado en el Gran Teatro de Córdoba, apeló constantemente al apoyo de las masas católicas: en primer lugar, el señor Martínez llamo a la unión de las derechas españolas y señaló que el gran auge del anarquismo residía, fundamentalmente, en la impiedad. Por su parte, Urraca Pastor denunció la falta de libertad de expresión y el uso interesado que se estaba haciendo del poder por parte de los partidos políticos progresistas, a la vez que defendía la necesidad de participar en elecciones y desarrollar un activismo político claro, lo que a su vez indicaba que permitía diferenciar Acción Popular de la Comunión Tradicionalista. Finalmente, Fal Conde llamó a la unión de las fuerzas católicas bajo el amparo de la Comunión. Al finalizar el acto, se hizo una colecta para el Socorro Blanco³²⁹. Un nuevo mitin sería celebrado, esta vez bajo la dirección de Rafael Díaz Aguado y Salaberry, el 19 de febrero en el cine Adriano de Sevilla. Siguiendo la misma estructura del celebrado en Córdoba en cuanto a contenidos, supondría la recaudación para el Socorro Blanco de 1000 pesetas³³⁰.

Podemos señalar un nuevo punto de inflexión en la constitución del Socorro Blanco el 4 de marzo de 1933. Como hemos visto, hasta ahora se trataba de una “actuación” cuyo conocimiento quedaba limitado a su presentación en los diferentes mítines tradicionalistas. Será *El Siglo Futuro* la plataforma escogida por la Comunión para comunicar a todos sus simpatizantes la constitución de la nueva organización (puesto que todavía no existía el *Boletín de Orientación Tradicionalista*, creado como órgano oficial de la Comunión el 15 de julio de 1934). Así, y en la fecha indicada, el diario presentaba el Socorro Blanco como la institución-sección de la Comunión establecida para “auxiliar a las personas necesitadas, víctimas de su propio valor y heroísmo, y que sufren las consecuencias de una persecución cruel y sectaria, a consecuencia de la cual han perdido sus carreras y sus bienes” y organizada por la Sección Femenina

³²⁹ *El Siglo Futuro*, 16 de febrero, p. 2.

³³⁰ *El Debate*, 21 de febrero de 1933, p. 5.

Tradicionalista con la cooperación de la Juventud³³¹. La tradición, otro de los elementos fundamentales para comprender el complejo cultural tradicionalista, no quedaba exenta de la constitución de la nueva organización: de esta forma, se presentaba al Socorro Blanco y las Margaritas como herederos de la institución homónima de la Tercera Guerra Carlista “*verdadera Cruz Roja del Carlismo*”, en clara alusión a La Caridad³³². De nuevo, se recalca que la organización sería en beneficio de “todos los buenos españoles” que “todo lo sacrificaron en aras de sus ideales”. Y, como gran novedad, se presentaba un nuevo sistema de financiación alternativo a las cuestaciones extraordinarias: los sellos de cotización. En cuanto a las cuestaciones extraordinarias se afirmaba que la primera se realizaría la primera de ellas en el cine de la Ópera de Madrid, que contaría con María Rosa Urraca Pastor como su principal oradora: debemos recalcar que se trataría de la primera cuestación oficial de la institución como tal, puesto que ya hemos visto que otras de carácter similar ya habían sido llevadas a cabo en los principales mítines tradicionalistas organizados en Andalucía en febrero de 1933. Por último y como veníamos adelantando martirismo en defensa del catolicismo, llamada a las masas católicas y apoyo en la tradición se veían unidas como bases de la nueva organización. Para apoyar estos postulados no solo se apelaba a las masas católicas de forma directa, sino que se hará muy común utilizar como propaganda metáforas y referencias directas a los relatos bíblicos. Podemos destacar sobre las demás el del óbolo de la viuda que echó al tesoro del templo dos pequeñas monedas, pero que constituían todo su sustento: “Acudid todos dispuestos a entregar vuestro óbolo, cada uno en la medida de sus fuerzas, pues, muchas veces vale más el sacrificio que se realiza que la cantidad que con la generosidad se entrega. No regateéis sacrificios y sed generosos con los que antes lo fueron con sus propias vidas y haciendas”³³³.

Así, el 5 de marzo de 1933 se producía un mitin tradicionalista en el Cine de la Ópera de Madrid la presentación del Socorro Blanco como institución de la Comunión Tradicionalista. En el mismo, Urraca Pastor, la principal oradora, sostenía estar al servicio de España y denunciaba la decadencia del patriotismo español, que situaba en el laicismo, el internacionalismo obrero y el olvido de los valores de familia y propiedad tradicionales. Ante esto, alababa y defendía que la defensa de estos valores no se trataba de algo aislado,

³³¹ *El Siglo Futuro*, 4 de marzo de 1933, p. 1.

³³² *Ibidem*.

³³³ *Ibidem*.

sino cada vez existían más mártires al servicio de la causa tradicionalista: “Estas ovaciones me demuestran que no ha muerto la espiritualidad española, que existen todavía grandes idealistas, que dos años de sacrificio han bastado para que se levante un pueblo. ¡Sacrificios de la Remonta de Madrid! ¡Sacrificios en las escaleras del Palacio de Comunicaciones! ¡Sacrificios de los que hoy están en la Cárcel Modelo, en las Hurdes, en Villa Cisneros! ¡Perseguidos que hoy sufren con dolor!”³³⁴. Defendido y ensalzado el sacrificio personal en defensa de la Comunión, Urraca Pastor recordaba que era una obligación moral corresponder al esfuerzo que hacían por el bien común los perseguidos y que, para ello, había sido creado el Socorro Blanco. Con esto pasó a realizarse la primera colecta oficial en beneficio del Socorro Blanco, que podemos tomar como ejemplo del funcionamiento de todas aquellas que se hacían como parte de los grandes mítines tradicionalistas: “Numerosas margaritas, tocadas con la boina blanca, son las encargadas de realizar esta cuestación, siendo acompañadas por la conferenciante. La cantidad recaudada asciende, según nuestras noticias, a cerca de cuatro mil pesetas. La banda de música de la Juventud Tradicionalista interpreta durante este breve descanso marchas militares carlistas, y, entre ellas, la Marcha de Oriamendi, que es escuchada por el público puesto en pie, que aplaude y corea con entusiasmo”³³⁵.

Presentado el funcionamiento el sistema de recaudación consistente en la realización de cuestaciones en los mítines oficiales, creemos conveniente analizar, antes de seguir estudiando la evolución del Socorro Blanco como institución, el otro sistema de financiación de la misma (hasta que en las navidades de 1933 el Comité Pro Presos de las Juventudes inaugure el sistema de “suscripciones” consistente en el envío de dinero a colectas propugnadas por la Comunión en colaboración con los periódicos organicistas), el sistema de sellos de cotización. Estos sellos, de 0´10, 0´25, 0´50, 1´00 y 5´00 pesetas, eran distribuidos en primera instancia por la Secretaría de los Diputados Tradicionalistas de Madrid, mientras que podrían ser adquiridos por parte de los tradicionalistas de provincias en los Círculos Tradicionalistas, o, si no los hubiera, en los diarios afectos a la Causa Tradicionalista. Sería por ejemplo el caso del *Pensamiento Alavés*, sito en Vitoria. Recordemos que en este momento los periódicos eran organicistas, es decir, prácticamente una parte más de los partidos políticos³³⁶. En el caso de la Comunión

³³⁴ *El Siglo Futuro*, 6 de marzo de 1933, p. 2.

³³⁵ *El Siglo Futuro*, 6 de marzo de 1933, p. 2; *El Castellano*, 6 de marzo de 1933, p. 4.

³³⁶ *Pensamiento Alavés*, 30 de junio de 1933, p. 3.

Tradicionalista, que al comenzar la Segunda República estaba en extremo debilitada, la prensa fue fundamental para articular su funcionamiento hasta que se fue extendiendo la red de Círculos y Juntas de Requetés, Margaritas y las Juventudes y se regularizó su funcionamiento supeditando su carácter “federativo” al de los organismos centrales situados en Madrid. El uso de los sellos del Socorro Blanco fue promocionado constantemente, pasándose de recomendar a, finalmente, exigir. En su número del 27 de abril de 1934, *El Siglo Futuro* publicaba una comunicación de la Junta Central del Socorro Blanco que defendía “inculcar el uso del sello en nuestras organizaciones y entre nuestros correligionarios”, ya que “con un pequeño esfuerzo de todos, puede resolverse el problema de atender a nuestros hermanos perseguidos y necesitados”³³⁷. Además, para incentivar la difusión de los sellos, se estableció que todos los organismos regionales y locales que colaboraran con la venta de los mismos podrían quedarse con una parte de los beneficios para sus gastos (lo que además estaba relacionada con garantizar una redistribución de los fondos de la Comución entre sus organizaciones de una forma más directa).

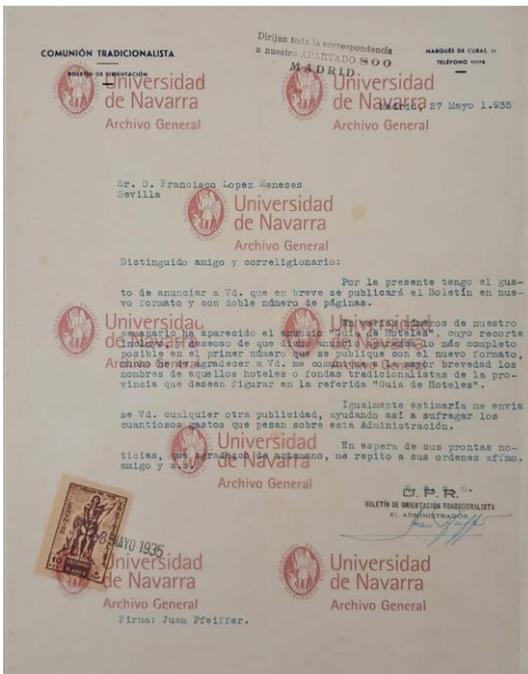
De forma paulatina, la Secretaría General de la Comución fue estableciendo la obligatoriedad del uso de los sellos de cotización del Socorro Blanco. Así, el *Boletín de Orientación Tradicionalista* del 9 de septiembre de 1934 (recordemos que esta publicación era la oficial de la Comución, llegando a establecerse que recogía todos los designios de la Secretaría General, y que si se consultaba un asunto ya consignado por la misma sería considerado motivo de falta³³⁸) además de recomendar a todos los tradicionalistas usar los sellos del Socorro Blanco en sus cartas, recomendaba a los tesoreros de las Juntas y los Círculos poner a todos los recibos el sello según la escala de cuantías recargando su importe al del recibo³³⁹. Los sellos del Socorro Blanco se ponían en el interior de las cartas, no en los sobres: pertenecían a una organización no oficial y, por tanto, no solo carecían de valor legal, sino que también hacían susceptible el sabotaje del correo por miembros del servicio postal de otras ideologías. Gracias a las instrucciones ofrecidas por el *Boletín de Orientación Tradicionalista* podemos comprender como funcionaba. Los sellos del Socorro Blanco, emitidos por la Comución, poseían un valor idéntico al de los oficiales. Esta escala servía para establecer una

³³⁷ *El Siglo Futuro*, 27 de abril de 1934, p. 4.

³³⁸ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 22 de julio de 1934, p. 1.

³³⁹ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 9 de septiembre de 1934, p. 4.

proporcionalidad y, a partir de esta, se recomendaba que se pusieran en el interior de las cartas con un valor idéntico al de los oficiales. Debemos destacar que el sistema de sellos de cotización no fue algo específico y aislado al Socorro Blanco, y que, probablemente, fue adoptado siguiendo el ejemplo del Socorro Rojo. En lo referente a este podemos mencionar el caso de Francisco Barranco López, José Fernández López y Juan Gutiérrez Cañas, cuya detención en Porcuna el 31 de octubre de 1935 por actividades subversivas fue acompañada de la incautación de “manifiestos enalteciendo el movimiento revolucionario de octubre y otros de tipo internacional, sellos del Socorro Rojo y distintos impresos subversivos”³⁴⁰.



Ejemplos de correspondencia oficial de la Comunidad Tradicionalista (administración del Boletín de Orientación Tradicionalista) con los sellos de cotización del Socorro Blanco (en este caso, de 10 céntimos de peseta)³⁴¹.

³⁴⁰ *El Siglo Futuro*, 31 de octubre de 1935, p. 25.

³⁴¹ AGUN/133, Caja 343.

Pero, hasta la constitución del Socorro Blanco de forma oficial como una organización de la Comunión Tradicionalista que funcionaba de forma independiente, el principal sistema de recaudación siguió siendo el de las cuestaciones extraordinarias realizadas en los mítines. Durante este periodo inicial, el uso de sellos de cotización estaba poco extendido, y, pese a que en ciertos contextos se había propuesto poner en marcha un sistema de suscripción que garantizara establecer un cuerpo de contribuyentes sólido para el Socorro Blanco, había fracasado. Así, y regresando al contexto asturiano, se denunciaba que la suscripción inicial propuesta únicamente había recaudado 1000 pesetas y, por primera vez, se comenzaba a transformar el carácter voluntario de las donaciones en obligatorio aduciendo a que los católicos “atravesamos tiempos de lucha y de sacrificio y que estamos obligados a ayudar a los organizadores de esa gran obra social, de apostolado y de caridad”³⁴². Para apoyar esta fórmula se recurría a una fórmula que se convertiría en habitual y estaba ligada a los ideales cristianos de carestía y sacrificio: era necesario, ante esta situación, prescindir de todos los lujos como acudir a cafés y bailes, y, en contrapartida, contribuir al mantenimiento de las escuelas o la prensa católicas³⁴³.

Por tanto, hasta finales de 1933 la principal fuente de financiación del Socorro Blanco seguirían siendo las cuestaciones extraordinarias. Así, el domingo 12 de marzo podemos destacar la celebración de dos mítines de forma simultánea en las ciudades de Segovia y Sevilla que nos permiten ver las diferencias organizativas de los mismos según su tamaño, directamente relacionado con el grado de implantación del carlotradicionalismo en sus respectivas regiones. En el caso de Segovia, que el mitin fuera de pequeño tamaño permitió que la recaudación se realizara en el clímax del mismo, suspendiéndose el acto breves instantes para que “bellas Margaritas segovianas, con la clásica boina blanca realicen una colecta en favor del Socorro Blanco, que dignifica la ayuda a los perseguidos por defender la Causa de Dios, de la Patria y del Rey”³⁴⁴. En el caso de Sevilla, observamos un acto mucho mayor a cargo de Urraca Pastor y Jaime Chicharro que consiguió congregarse a 4000 personas. Por ello, ante la dificultad de articular la logística de recaudación y lo que se hubiera prolongado, se postergó para “la salida del público, que se efectuó sin incidentes, la oradora y otras bellas jóvenes tradicionalistas, postularon para el Socorro Blanco obteniendo una espléndida

³⁴² Acción: defensor de los intereses de la mujer, 13 de mayo de 1933, p. 1.

³⁴³ *Ibidem*.

³⁴⁴ *El Siglo Futuro*, 13 de marzo de 1933, p. 1.

recaudación”³⁴⁵. El mismo procedimiento podemos observar en los actos organizados en Ávila el domingo 20 de abril de 1933: de nuevo, los oradores principales fueron Urraca Pastor y Lamamié de Clairac, lo que nos habla de su relevancia³⁴⁶. En contrapartida, observamos que en los actos carlo-traditionalistas organizados en Monforte de Lemos y Zaragoza, de carácter modesto, no se realizaron colectas por lo que podríamos afirmar que las colectas se reservaban para los principales actos mientras que no se realizaban o eran testimoniales en los de menor calado³⁴⁷.

La presencia de grandes mítines en determinadas zonas en las que el carlo-traditionalismo había carecido de arraigo histórico nos hablan, por otra parte, de la expansión que estaba experimentando dicha cultura política. Y la realización de colectas en favor del Socorro Blanco nos puede indicar que esta expansión no era testimonial, ya que no solo se organizaban mítines en los que se publicitaba el ideario de la tradición, sino que se confiaba en que los asistentes colaboraran con el esfuerzo común en pos de los perseguidos políticos participando, por tanto, en la práctica del activismo social y el ideario de martirismo carlo-traditionalista. Así, por ejemplo, el 4 de junio de 1933 tuvo lugar en el Teatro Balear de Palma de Mallorca un mitin de afirmación traditionalista en el que participaron como oradores el Conde de Torresaura, Alfonso Ibáñez Ferrán, Rafael Díaz Aguado de Salaberry y María Rosa Urraca Pastor y asistieron más de 2000 personas. No solo aparece ante nosotros un gran acto carlo-traditionalista en una región en la que el carlismo carecía de un gran arraigo histórico, sino que su carácter como tal fue total, pues al final de la misma se realizó una colecta para el Socorro Blanco que además fue aprovechada para atraer al ideario de la Comunión a católicos sin filiación política o de otros partidos aduciéndose a que el objetivo de este esfuerzo era apoyar a todos que fueran perseguidos por defender la religión³⁴⁸.

Será la necesidad de regularizar y consolidar la financiación del Socorro Blanco lo que llevará a la Comunión Traditionalista a tomar la decisión de instituirlo como una organización independiente de las juventudes con su propio organigrama. Con esto se pretendía poner fin a varios problemas en su gestión. Como punto central, se buscaba llevar a cabo la institución de un sistema de financiación constante bajo la fórmula de

³⁴⁵ *El Siglo Futuro*, 13 de marzo de 1933, p. 2.

³⁴⁶ *El Siglo Futuro*, 2 de mayo de 1933, p. 2.

³⁴⁷ *Ibidem*.

³⁴⁸ *Correo de Mallorca: periódico católico*, 5 de junio de 1933, p. 1.

suscripciones extraordinarias y periódicas. Las suscripciones al Socorro Blanco llevaban organizadas bajo un esquema muy simple desde comienzos de 1933 en las oficinas del Secretariado de la Comunión Tradicionalista, radicada en el nº21 de la calle Marqués de Cubas de Madrid. Pero las carencias en su promoción y extensión eran claras: para empezar, por su excesiva centralización, que reducían el conjunto de donantes potenciales en gran medida a Madrid. Esto quedaba evidenciado por su relativo desconocimiento: en su número del 21 de agosto de 1933, *El Siglo Futuro* transmitía que había cobrado cierta popularidad “la idea propuesta por un colega en la Prensa de organizar una suscripción para nutrir un fondo con el que atender a las víctimas de la persecución religiosa y política actual y a las familias de los mismos”³⁴⁹ que ignoraba de forma total que la Comunión Tradicionalista ya había puesto en marcha un sistema de estas características. Dado que se trataba de una eficiente fuente de legitimidad, *El Siglo Futuro* reseñaba que “La idea, desde luego, es hermosísima; pero sería injusticia dejar creer que ella no había surgido ya y no se había llevado ya a efecto”³⁵⁰ y que no era necesario poner en marcha otras organizaciones puesto que esta estaba orientada “en favor, no sólo de los afiliados a dicha Comunión, sino de todos los perseguidos, sea cual sea su filiación política”³⁵¹. Por ello, la editorial de *El Siglo Futuro* terminaba concluyendo lo siguiente: “Creemos pues que en lugar de gastar energías creando una organización similar y dividiendo entre la nueva y la ya existente la generosidad de las personas caritativas que engrosen sus suscripciones, con lo que cada una de dichas entidades habrá de realizar una labor más modesta de socorro, lo que procede es aprovechar lo ya existente y encauzar hacia la obra del Socorro Blanco todas las agrupaciones, dada la universalidad con que ella, con el dinero tradicionalista, ha ayudado a todo el que ha necesitado su protección, proceda del campo de que proceda”³⁵².

Por otra parte, las recaudaciones efectuadas habían sido ínfimas. Así, tras el auge de las donaciones tras el fallido golpe de estado de 1932 estas se habían estancado: el número de *El Siglo Futuro* del 15 de septiembre de 1933 únicamente contabilizaba en un apartado denominado “Donativos para el Socorro Blanco” un total de 15 pesetas, 10 a cargo de “una familia española” y 5 de José María Mantero Vizcaíno, natural de

³⁴⁹ *El Siglo Futuro*, 21 de agosto de 1933, p. 1.

³⁵⁰ *Ibidem*.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² *Ibidem*.

Huelva³⁵³. Esto es más sangrante si cabe si tenemos en cuenta que ninguno de los números de este periódico de las semanas anteriores recogían un apartado similar, y que se supone que coincidía con el auge de colectas de corte devocionista organizadas al coincidir con la peregrinación carlista a Roma para conmemorar el “Centenario del Tradicionalismo”.

Y no solo eso, sino que la falta de organización hacía que la institución fuera susceptible de ser utilizada para cometer estafas, tal y como publicó *EL Siglo Futuro* en un artículo bajo el título “Se descubre el juego de un desaprensivo”. En el mismo, se denunciaba que un individuo haciéndose pasar por Carlos Muslera, uno de los integrantes del aparato burocrático carlista, “había escrito ya a distintas personalidades pidiendo donativos, unas veces para el Socorro Blanco y otras para las familias de las víctimas que cayeron durante los sucesos del 10 de agosto, pidiendo todo ello y aderezado con palabras de un fingido entusiasmo por los ideales tradicionalistas, y no titubeando en firmar las cartas con mi nombre y apellido”³⁵⁴.

Por todo lo expuesto se hacía necesario una regularización del Socorro Blanco: no solo poseía un importante valor práctico, sino también moral y simbólico. No solo había pasado a postularse como un elemento que representaba la legitimidad del carlo-tradicionalismo y su superioridad moral frente a otros movimientos de derechas, sino que además se buscaba potenciar como el símbolo de la resistencia del carlo-tradicionalismo frente al sistema imperante. Se estaba erigiendo, por tanto, como un claro vector del carlo-tradicionalismo como cultura política capaz de establecer una sociedad paralela de forma paralela a la oficial. Por ello, con su defensa más que buscarse la finalidad útil, se apelaba al ideario carlo-tradicionalista en su vertiente moral, de defensa de la tradición y culto al mártir por la causa. Así, en la portada del número de *El Siglo Futuro* del 7 de septiembre de 1933 se hacía referencia directa a la situación de decadencia moral imperante en la sociedad resaltando, entre otros factores, la falta de financiación para el Socorro Blanco³⁵⁵:

³⁵³ *El Siglo Futuro*, 15 de septiembre de 1933, p. 2.

³⁵⁴ *El Siglo Futuro*, 25 de mayo de 1933, p. 4.

³⁵⁵ *El Siglo Futuro*, 7 de septiembre de 1933, p. 1.

“Y el rebaño, al ver la actitud de sus rabadanes, brilló por su ausencia. Y, visto el resultado, ya pudo el Gobierno desarrollar todo su programa. Porque cuando en España se puede triturar, aplastar y yugular la Iglesia sin protesta, todo el monte es orégano. Aquí lo único que nos hizo nación, y gran nación, fue la fe católica. Perdida esta, todo está perdido. Este Gobierno, que ignora tantas cosas, es lo único que sabe. Y por eso, tras de la Religión deshizo el Ejército y tras él, la propiedad, y luego, la Nobleza y la Magistratura. Y ahora decapita a los catedráticos. ¿Quiénes se han opuesto virilmente a tanto desafuero? Un puñado de héroes. Y para eso, al ser vencidos, un silencio de miedo y egoísmo envolvió su hazaña. **Y mientras se vuelcan los bolsillos en el lujo y la crápula, no se encuentra una peseta para el socorro blanco.** Hace, pues, bien, perfectamente bien, el Gobierno en tratarnos como nos trata”.

1.2. 1933-1935: Vida

El Socorro Blanco nacía de forma oficial como organización el 20 de septiembre de 1933 con la presentación de los Estatutos del Socorro Blanco. Así, quedaba definitivamente instituido como una organización estando su Junta Directiva presidida por José Manuel Arauz de Robles, Juan Vitórica y Casuso como terrotero y Luis Jordán de Urríes como secretario³⁵⁶. En la nota de prensa emitida por la Comunión se aseveraba que la organización se desenvolvería dentro de los cauces legales y que esta estaría siempre supeditada a los mandatos constitucionales³⁵⁷.

Creemos conveniente hacernos una pregunta: ¿Quién era José María Araúz Robles? Analizar su figura es muy interesante puesto que, a través del análisis de su trayectoria, comprenderemos como su nombramiento respondió, de nuevo, a las ambiciones de la Comunión Tradicionalista de captar el activismo social cristiano y granjearse de prestigio frente al mismo. Araúz Robles, que descendía de una importante familia de acereros vizcaínos asentados en el Alto Tajo, destacó por sus habilidades políticas y profesionales como abogado: ya a comienzos de 1920, tras participar en la Batalla de Anual y haber sido investido como abogado del Estado³⁵⁸ participó en la fundación del Partido Social Popular. Reconocido monárquico, paulatinamente comenzó a destacar como organizador del activismo social católico participando en la fundación de la Asociación Católica de Padres de Familia, de la cual fungió como secretario a

³⁵⁶ *El Siglo Futuro*, 21 de septiembre de 1933, p. 3.

³⁵⁷ *El Noticiero Gaditano*, 21 de septiembre de 1933, p. 3.

³⁵⁸ Clemente, Josep Carlos (2011): *Breve historia de las guerras carlistas*. Madrid: Nowtilius, p. 242.

comienzos de 1930³⁵⁹, y donando dinero a las familias de los militares gubernamentales fallecidos combatiendo la Sublevación Republicana de Jaca de 1930. A este prestigio en los ámbitos del activismo político y social católico se sumará su presentación al público general con su adhesión al Partido Agrario, con el cual se presentó a Cortes; su participación en la fundación de Acción Española y en la organización del Primer Congreso del Pensamiento Social Popular en 1932³⁶⁰. Su marcado carácter pro monárquico le llevó a acercarse porgresivamente a la Comunión Tradicionalista en detrimento del Partido Agrario³⁶¹. Así, podemos fechar la inserción de Araúz Robles en las actividades de la Comunión Tradicionalista, como mínimo, en el 27 de diciembre de 1932, cuando envía una carta a Manuel Fal Conde en calidad de miembro de la Sección de Propaganda del Secretariado de la Junta Suprema Tradicionalista³⁶². Por tanto, es muy fácil señalar los elementos que llevaron a la cúpula de la Comunión Tradicionalista a designar a Aráuz Robles como presidente del Socorro Blanco: no solo gozaba de gran prestigio y experiencia en cuanto a la organización del activismo social católico por sus méritos profesionales, sino que además había transigido desde el espectro político democristiano al carlista transmitiendo el mensaje de que no había gran diferencia entre ambos, y que, de hecho, en un periodo de crisis era más pertinente apoyar al movimiento más determinado. Por tanto, Aráuz Robles proporcionaba al Socorro Blanco un doble aval de cara a sus suscriptores: el de ser una organización seria dirigida por un gestor de probada profesionalidad, y el de atender no solo al tradicionalismo, sino a todas las masas católicas por lo que todo católico debería ser susceptible de apoyarlo.

Es cuando el Socorro Blanco ya ha sido instituido como una organización, en torno a las navidades de 1933, cuando comienza a ponerse en marcha el sistema de suscripciones. La primera gran campaña, como adelantábamos, es la que tiene lugar en torno a las navidades de 1933 llamándose a la suscripción pro presos y perseguidos en beneficio del Comité Pro Presos y de Socorro Blanco de la Juventud Tradicionalista. Esto nos lleva a plantear dos hipótesis sobre el funcionamiento del Socorro Blanco en este momento: la primera, que la organización todavía no estuviera lo suficientemente

³⁵⁹ Brocos, José Martín (2005): *Una pequeña historia del carlismo del siglo XX a través de tres semblanzas: Tomás Domínguez Arévalo, José María Arauz de Robles y Francisco Elías de Tejada*. En: *Arbil*, nº120, <https://www.arbil.org/120broc.htm>.

³⁶⁰ Blinkhorn, Martin (2008): *Carlism and Crisis in Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 332.

³⁶¹ Clemente, Josep Carlos (2011): *op. cit.*, p. 242.

³⁶² AGUN/133, Caja 17, Carp. 1.

desarrollada como para funcionar por sí misma, y que el antiguo Comité Pro Presos de las Juventudes Tradicionalistas se encargara de llevar a cabo la recaudación de fondos que se destinarían a la misma; la segunda, que en este momento la organización contaba con delegaciones en las secciones femenina y juvenil de la Comunión que funcionaban de manera independiente. El Comité Pro Presos comenzaría fomentado “enviar algún recuerdo a todos aquellos que, separados de sus familiares, en las cárceles o fuera de la Patria, sufren Persecución”³⁶³ con motivo de las navidades. Pero pronto llevaría sus actividades más allá, comenzando por publicar una carta enviada al Ministro de Guerra, Diego Martínez Barrio, del Partido Republicano Radical, que denunciaba que el Gobernador de Prisiones Militares de Madrid había impedido llegar a los presos carlo-traditionalistas las comidas y almuerzos que se estaban preparando para los mismos con motivos de las festividades. Para que su impacto fuera mayor, y buscando convertirlo en un elemento de movilización blandiendo lo humano frente a la injusticia, se divulgó en todo el territorio español a través de las diferentes publicaciones de prensa organicistas de la Comunión³⁶⁴:

“Excelentísimo señor ministro de la Guerra. Hace dos años, como consecuencia de las injustas y arbitrarias persecuciones, obra del nefasto Gobierno Azaña, la Juventud Tradicionalista organizó un Comité de Socorro que procurase atender a los encarcelados, desterrados y confinados. A ello nos impulsó un noble sentimiento de justicia y afinidad de sentir con los que, sacrificando su vida e intereses en defensa de altos ideales (...). Continúa ahora la persecución encubierta; pero ni contra la anterior hemos protestado ni contra la actual protestamos, por tratarse de algo que sólo atañe a la Comunión Tradicionalista. Sin embargo, cuando se trata de intereses que no son exclusivamente nuestros, y como Comité propresos, ante el hecho insólito de no permitirnos el coronel gobernador de Prisiones Militares de Madrid hacer llegar un modesto almuerzo de Navidades a manos de aquellos reclusos que por ser oficiales del glorioso Ejército español son hidalgos y caballeros, ennoblecidos además por la persecución sectaria de que son víctimas, reclamamos enérgicamente contra medida tan arbitraria, desconocida en todo país civilizado, en contradicción con la promesa de pacificación espiritual del actual Gobierno, y que hace recordar el trato inhumano del «España número 5». Por todo lo expuesto, solicitamos se dignen dar las órdenes oportunas para que no se repita este hecho ni quede sin sanción.

Madrid, 27 de diciembre de 1933.

El Comité pro presos y del Socorro Blanco de la Juventud Tradicionalista.”

³⁶³ *El Siglo Futuro*, 25 de diciembre de 1933, p. 1.

³⁶⁴ *El Siglo Futuro*, 27 de diciembre de 1933, p. 1; *Pensamiento Alavés*, 28 de diciembre de 1933, p. 21; *La correspondencia de Valencia*, 28 de diciembre de 1933, p. 3.

La denuncia de las supuestas injusticias cometidas por el régimen republicano frente a los militantes de la Comunión Tradicionalista venía siendo una constante desde las semanas anteriores a la publicación de esta carta. Así, el 20 de diciembre de 1933 *El Siglo Futuro* publicaba un artículo titulado “¡La República no os perdona!” en el que se llamaba desde el Comité Pro Presos y de Socorro Blanco de la Juventud Tradicionalista a no celebrar la Pascua como símbolo de solidaridad con los presos (que no solo carlistas) de la Sanjurjada. De nuevo buscaba imbuir de legitimidad al movimiento tradicionalista, puesto que se apelaba directamente a los presos diciéndoles que no flaqueara su moral pese a no haber recibido la amnistía a la vez que se les advertía de que “los tradicionalistas, los intransigentes que nunca cedimos un punto en nuestra doctrina, que fuimos siempre leales, tampoco celebraremos este año las Navidades”³⁶⁵. Pero, sobre todo, con este artículo se llamaba, por primera vez, al envío de donativos en forma de suscripción a la administración de *El Siglo Futuro* o el domicilio provisional de la Juventud Tradicionalista situado en el número 21 de la calle del Marqués de Cubas.

Con todo esto, podemos afirmar que la aparición de las suscripciones como fuente de fondos para el Socorro Blanco fue una consecuencia directa de su institucionalización definitiva como organización. Con esto, el sábado 30 de diciembre se hacía pública la primera lista de donantes en beneficio del Comité Pro Presos y de Socorro Blanco de la Juventud Tradicionalista resultando en la recaudación de 2976'15 pesetas: 50 correspondían al Conde de Rodezno; 500 a García Nuez, de Jerez de la Frontera; 10 a Domingo Tejera; 50 a Marcelino de Ulibarri; 300 a Federico de Bertodano; 100 al Marqués de la Vega de Anzo; 100 a la Marquesa de Cartagena; 100 a Antonio de Oriol; 100 a Andrés Patiño; 10 al Señor Luzón; 25 al Señor Cañas; 27 al Señor Prieto; 50 a Don Rafael Sanz de Diego; 50 a Doña Josefa F. Duro; 500 a la Sección Femenina de la Comunión Tradicionalista; 500 a la organización del Socorro Blanco de Sevilla; 300 al Secretariado Tradicionalista; 154'15 a varios donativos y 50 a dos individuos anónimos³⁶⁶. Para hacernos una idea de las cantidades donadas, podemos tomar las siguientes referencias: en 1933, el kilo de pan en una ciudad como Zaragoza costaba 0'65 pesetas³⁶⁷ o el salario real en una ciudad como Palencia (en la que el nivel de vida era

³⁶⁵ *El Siglo Futuro*, 20 de diciembre de 1933, p. 1.

³⁶⁶ *El Siglo Futuro*, 30 de diciembre de 1933, p. 1.

³⁶⁷ Zubero, Luis (2009): “Coste de la vida y poder adquisitivo de los trabajadores en Zaragoza durante el primer tercio del siglo XX”. En: Forcadell, Carlos (coord.) (2009): *Razones de historiador: magisterio y presencia de Juan José Carreras*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, p. 15.

superior que en las grandes capitales) era de 182´9 pesetas³⁶⁸. Por tanto, no se trata de una iniciativa nada desdeñable teniendo en cuenta, ante todo, que era una iniciativa que se correspondía a la sección del Socorro Blanco del Comité Pro Presos de las Juventudes Tradicionalistas, que tenía su ámbito de actuación principalmente en Madrid.

Una segunda lista de suscriptores sería publicada el 23 de enero de 1934. En este caso, los donativos habían bajado hasta las 895´50 pesetas: 50 a cargo de Víctor Pradera; 100 de la Baronesa del Castillo Chiret; 400 de José Luis de Oriol; 10 de Mariano Peñaranda; 2´5 de Luis Álvarez; 5 de Manuel Humanes; 10 de Concepción Miró; 5 de Eduardo de la Torre; 15 de Pascual Martín de Mora; 25 de Ángel Conde; 12´50 de Manuel González; 15 de Braulio Pérez; 50 de Jacinto Basols; 17´50 de Ángel Caballero; 25 de Dolores Alegría de Calvo; 10 de Isabel María Sampol; 10 de María Goicoechea; 32´50 de Ángel Perea (natural de Miranda de Ebro); 15´50 de Salvador Benedicto (natural de Huesca); 50 de Ramón Miguel Crisol; 10 de los hijos de García de los Ríos y 15 de un suscriptor anónimo de *El Siglo Futuro*³⁶⁹. Pese al descenso de las cantidades, la información de los suscriptores nos otorga nuevos datos de gran interés. En primer lugar, podemos atribuir el descenso de la contribución a la desaparición de la contribución por parte de otros organismos de la Comunión Tradicionalista: en la primera, aparecían como donantes la Sección Femenina de la Comunión Tradicionalista, el Secretariado Tradicionalista y el Socorro Blanco de Sevilla. Esto, de nuevo, nos habla sobre la gran independencia de funcionamiento que existía entre las diferentes organizaciones de la Comunión. También podemos interpretarlo como un acto de propaganda: de esta forma, se presentaban como una donación unas cantidades que de otra forma habrían pasado de forma desapercibida: así, se acrecentaba el total donado para incentivar a que las masas carlo-traditionalistas lo hicieran también, además de mostrarse que la propia Comunión Tradicionalista como institución también contribuía al esfuerzo colectivo. En segundo lugar, y de regreso a la naturaleza de los suscriptores de la segunda lista, puede verse que además de desaparecer las donaciones de organizaciones de la Comunión también descienden las efectuadas por grandes fortunas y, en contrapartida, aumenta el número de suscriptores provenientes del pueblo llano, lo que deducimos a partir de las donaciones de pequeñas cantidades (la más pequeña de todas ellas de 2´50 pesetas). Esto nos permite

³⁶⁸ Moreno, Javier (2006): *El nivel de vida en la España atrasada entre 1800 y 1936. El caso de Palencia*. En: *Investigaciones de Historia Económica*, nº 4, p. 41.

³⁶⁹ *El Siglo Futuro*, 23 de enero de 1934, p. 2.

ver que el llamamiento realizado por la Comisión Pro Presos de la Juventud Tradicionalista había obtenido resultados. El llamamiento había llegado a las masas, y no solo en Madrid, sino en otros lugares de España.

Pero, sobre todo y regresando al funcionamiento del Socorro Blanco como organización en el seno de la Comunión Tradicionalista, debemos destacar que en la primera de las suscripciones aparece como donante el Socorro Blanco de Sevilla. Esto ratifica una de las hipótesis que mostrábamos anteriormente sobre el funcionamiento del Socorro Blanco como organización: que, en este momento, la organización contaba con delegaciones a diferentes escalas (como mínimo, a nivel provincial y en las grandes ciudades). Y, dado que su funcionamiento aún no había sido sistematizado, aún seguían persistiendo vestigios de su antigua estructura, como su ejercicio por parte del Comité Pro Presos de las Juventudes. Este sistema de funcionamiento “federativo”, en el que a partir de una Junta Central existían diferentes secciones a diferentes escalas territoriales y delegativas, tenía ciertas fallas: es cierto que de esta forma la burocracia era mucho más simple, pero de esta forma también se profundizaban las diferencias territoriales en cuanto a su capacidad de actuación a partir de la diferente implantación de la cultura política carlo-tradicionalista. Así, mientras que el Socorro Blanco de Sevilla había sido capaz de donar 500 pesetas a Comité Pro Presos de las Juventudes y en Guipúzcoa se organizarían el domingo 22 de julio unas jornadas dedicadas por completo a la recaudación de fondos para el Socorro Blanco bajo el nombre de “El día del Socorro Blanco”, en Cartagena encontramos el 31 de diciembre de 1934 el caso de la huérfana de un veterano que se encontraba desamparada. Se trataba de María Mas Murcia, hija de Mariano Más Correa, veterano de la Tercera Guerra Carlista fundador del Circulo Tradicionalista de Cartagena y editor junto Buenaventura Pavón del periódico *El Voluntario Carlista*. Con la muerte de su padre quedó al borde de la indigencia, lo que llevó a *El Siglo Futuro* a realizar un llamamiento de caridad incitando a la colaboración de “todos nuestros amigos y correligionarios, rogándoles encarecidamente acudan con la mayor urgencia en socorro de esta infeliz señora que tanto respeto y amor merece de todos los tradicionalistas españoles”³⁷⁰. La necesidad de apelar a la caridad de los correligionarios carlistas a través de los medios de comunicación de masas nos muestra que, en ciertos contextos, el Socorro Blanco era incapaz de asistir a las familias de los veteranos y presos políticos que se encontraban desamparados pese a ser uno de sus cometidos. Y como adelantábamos, esto

³⁷⁰ *El Siglo Futuro*, 31 de diciembre de 1934, p. 2.

no se debía únicamente a la constante falta de fondos que se denunciaba desde la Comución, sino que se veía profundizado por los desequilibrios regionales en cuanto a la expansión del ideario carlo-tradicionalista a partir de la estructura “federativa” del Socorro Blanco: así, mientras que Guipúzcoa era uno de los reductos tradicionales del carlismo, y Sevilla se había convertido en uno de los principales bastiones del tradicionalismo a partir de las actividades organizativas de Manuel Fal Conde, Murcia destacaba por haber sido uno de los principales bastiones del republicanismo y el obrerismo (lo que podemos observar a través de sucesos como el Cantón de Cartagena), por lo que resulta evidente la escasa implantación del tradicionalismo y por ende, la debilidad de sus organizaciones locales y provinciales (si no inexistencia).

Esta “descentralización” de las diferentes delegaciones del Socorro Blanco era incentivada desde la propia Comución Tradicionalista a través de elementos como la venta de sellos del Socorro Blanco. Así, si todos los sellos se emitían desde la Junta Central, había sido establecido un sistema de descuentos en la compra venta de los mismos entre organizaciones de la Comución según su nivel territorial y dependencia con el objetivo de que todas las organizaciones quedaran con una comisión suficiente para atender sus necesidades. Así, se reseñaba que “los sellos pueden ser adquiridos directamente de la Junta Central, pero conviene se adquieran de los organismos locales que a su vez los piden de los provinciales y éstos a los regionales”³⁷¹. Como indicábamos, para que todas las organizaciones obtuvieran un porcentaje de beneficio se había articulado el siguiente sistema de descuentos³⁷²:

“Las Juntas Regionales pedirán los sellos a la Secretaría General (Marqués de Cubas, 21, Madrid), con el 80 por 100 de descuento. Las Juntas Regionales concederán a las Provinciales el 60 por 100 de descuento (del valor total del sello) y las provinciales a las locales del 40 por ciento. Donde no haya Junta Regional podrá pedirse el sello a la Secretaría General, con el 50 por 100 de descuento. Donde no haya Junta Provincial podrá pedirse el sello a la Junta Regional, con el 50 por 100 de descuento, y si se pide directamente a la Junta Central se concederá el 30 por 100. La tarifa que regirá la cotización en los recibos de cobro de cuotas será: hasta 5 pesetas, sello de 0’10; de 5 a 25 pesetas, de 0’25; de 25 a 100 pesetas, de 1 peseta; y de 100 pesetas en adelante, 5 pesetas”.

³⁷¹ *Pensamiento Alavés*, 28 de abril de 1934, p. 3.

³⁷² *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 30 de septiembre de 1934, p. 3; *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 7 de octubre de 1934, p. 4; *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 14 de octubre de 1934, p. 4.

En cuanto al establecimiento de las delegaciones del Socorro Blanco y su expansión en este periodo, podemos tomar como ejemplo la memoria publicada por la Comución Tradicionalista de Valencia a través de su Secretariado de Propaganda con motivo del establecimiento de la delegación del Socorro Blanco en la misma³⁷³. Con esta vemos que el nacimiento de la organización es una respuesta directa al encarcelamiento en masa de tradicionalistas valencianos y que funcionaba de manera independiente respecto a los organismos centrales dependiendo directamente de los organismos tradicionalistas valencianos. Además, podemos observar como la naturaleza de los implicados en su gestión comienza a variar: podemos postular una gestión conjunta, puesto que, si anteriormente habíamos visto que la fundación de la entidad había recaído sobre las Juventudes, organización que a su vez había desempeñado un activismo más intenso, las Margaritas habían venido aumentando su participación de forma paulatina y, en el caso valenciano, se nos dice que los fondos (provenientes en su conjunto de donativos y aportaciones individuales) habían sido gestionados por el Secretariado de Propaganda. Encontramos otro ejemplo del funcionamiento de la organización en este periodo con la constitución de la Sección Femenina de la Comución Tradicionalista de Sevilla: con esta, se constituiría dos juntas, “una para el Socorro Blanco y demás objetos sociales, y otra, la propia del Círculo”³⁷⁴.

Como puede verse, la lucha por la amnistía de los presos pasaría a convertirse en la materialización del ideario de martirismo carlo-tradicionalista, y, como organización dedicada a reconocerlo e incentivarlo, el Socorro Blanco aumentaría su importancia de forma paulatina. Un elemento muy efectivo para llegar a las masas sería la publicación de cartas al director obra de presos como puede ser “Pensando en los presos necesitados”, de Aurelio José G. de Gregorio, preso en la Cárcel Modelo de Madrid y publicada en la portada de *El Siglo Futuro* en su número del 28 de marzo de 1934. Con esta, no solo se loaba el sacrificio en defensa de la Comución, sino que se apelaba al interclasismo presentando el caso de los obreros Vicente Izquierdo y Regino Serrano, que cumplían condena de 6 meses, para ejemplificar que, aunque sus penas eran de las más severas “no les extrañaba que así sucediera, sabían que los tradicionalistas son siempre los más llamados a sufrir”³⁷⁵. Y, de la mano del martirismo se recalca la recompensa del mismo,

³⁷³ *El Siglo Futuro*, 4 de mayo de 1934, p. 3.

³⁷⁴ *El Siglo Futuro*, 15 de mayo de 1934, p. 3.

³⁷⁵ *El Siglo Futuro*, 28 de marzo de 1934, p. 1.

lo que era clave en su fomento y para lo que se había fundado el Socorro Blanco. Es por elementos como este por los que podemos hablar del carlismo-tradicionalismo como una auténtica cultura política que en ocasiones llega a tomar auténticos tintes de religión. Se defendía que, pese a que el Socorro Blanco siempre había dispuesto de medios muy limitados, siempre se había hecho cargo de procurar el bienestar de estos presos. Y con ello, se llamaba a la colaboración de las masas carlo-traditionalistas aludiendo que “son tan pocos los que se sacrifican y tantos los que siguen viviendo como si nada ocurriese, sin contribuir, por lo menos, con una parte del dinero que emplean en diversiones y gastos superfluos, en tratar de aliviar, siquiera, la situación de los que sufren y sus familias”³⁷⁶.

Ponemos otro ejemplo de la promoción de este martirismo en la publicación de un cuadro con los nombres de los carlo-traditionalistas encarcelados en Barcelona por su posicionamiento político. Sus nombres eran resaltados como ejemplos a seguir y se glorificaban afirmando “¡Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia!”³⁷⁷. En total, la lista recogía los nombres de 89 militantes³⁷⁸. Atendiendo al gran impacto que generó, decidió crearse una sección en el *Boletín de Orientación Tradicionalista* titulada “En el cuadro de honor” dirigida a rendir homenaje a aquellos que hubieran arriesgado su bienestar en pos de la causa carlo-traditionalista³⁷⁹. Con esto, a la lista publicada por iniciativa del Círculo Tradicionalista de Barcelona se añadía una con que buscaba rendir homenaje a todos aquellos que hubieran sido encarcelados por defender el ideario carlo-traditionalista en todo el territorio español y que recogía el nombre de 17 correligionarios³⁸⁰. La propuesta fue un éxito, puesto que esta sección pasaría a ser permanente en el *Boletín de Orientación Tradicionalista* y el Requeté de Barcelona agradecería a través de esta publicación a todos sus correligionarios todas las cartas de ánimo, donaciones y solicitudes de adhesión que estaban recibiendo como respuesta a la publicación de las listas³⁸¹.

De regreso a nuestro análisis del Socorro Blanco, podemos destacar que de forma paulatina la organización y su regencia estaban pasando a asociarse en mayor medida a la Sección Femenina de la Comunión Tradicionalista, aunque las Juventudes seguían

³⁷⁶ *El Siglo Futuro*, 28 de marzo de 1934, p. 1.

³⁷⁷ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 16 de septiembre de 1934, p. 2.

³⁷⁸ Ver Anexo 2.

³⁷⁹ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 23 de septiembre de 1934, p. 2.

³⁸⁰ Ver Anexo 3.

³⁸¹ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 30 de septiembre de 1934, p. 3.

siendo las encargadas nominales del mismo³⁸². Hasta comienzo de 1934, la función de las mujeres se había orientado en pos de la “exaltación del perseguido, socorro y consuelo a sus familias”³⁸³ participando activamente en las actividades de soporte a la labor del Socorro Blanco como la realización de las colectas en su favor en los grandes mítines carlo-traditionalistas. Es decir, la mujer había actuado como personal de soporte, logístico, pero nunca como un individuo activo directo a excepción de ejemplos excepcionales como el de Urraca Pastor u otras mujeres tradicionalistas (todas ellas con educación superior) que participaban en los mítines de la Comunión. Pero, con su artículo “A las organizaciones femeninas de España” Urraca Pastor llamaba directamente al activismo político de la mujer y a su manifestación pública, lo que quizás no se veía de forma tan clara desde la movilización católica a comienzos del siglo XX en el contexto de la cuestión social o religiosa. De nuevo, puede observarse que el catalizador había sido la defensa de los presos de la Sanjurjada, que había llevado al carlo-traditionalismo a radicalizar sus posiciones en la delgada línea por la que siempre camino entre el accidentalismo y la antidemocracia durante la Segunda República. Así, Urraca Pastor llamaba a que las mujeres se unieran al esfuerzo de primera línea y ya no participaron únicamente como “apoyo logístico”: Este posicionamiento, que reflejaba la conversión del papel de la mujer en el seno de la Comunión y que la llevaba directamente a su entrada en la acción política, se combinaba con la legitimación de su posición y activismo apelando a su concepción tradicional procedente del ideario católico de *ángel del hogar* y ser moralmente superior al hombre.³⁸⁴

“¡Por la amnistía! Mujeres es necesario que volvamos a realizar otro esfuerzo no electoral. Como esos muchachos estudiantes, hagamos también nosotras pública y ostensible nuestra demanda. Solas o, mejor, unidas a las Juventudes, ya que a medias llevamos con ellas nuestra caritativa misión, organicemos en todas partes grandes mítines pro amnistía, empezando o terminando esta serie de actos que, alternos o simultáneos, se celebran en toda España (...)

¡Mujeres!: a vosotras, que sabemos cómo nadie de sacrificios y de lágrimas, y que podemos medir el alcance de la tristeza y el dolor (...) nos corresponde enarbolar es bandera de amnistía. No olvidemos que en el santuario del dolor somos sacerdotisas por derecho propio”.

³⁸² *El Siglo Futuro*, 29 de enero de 1934, p. 3.

³⁸³ *El Siglo Futuro*, 29 de enero de 1934, p. 3.

³⁸⁴ *Ibidem*.

Dentro de esta reconversión del papel de la mujer en el activismo carlo-tradiconalista, el Socorro Blanco jugaría un papel fundamental. Podemos ejemplificarlo con las palabras de Manuel Fal Conde pronunciadas con la constitución de la Sección Femenina de la Comunión Tradiconalista en Sevilla el lunes 14 de mayo de 1934, que, de nuevo, diferenciaba de forma clara los ámbitos de actuación masculino y femenino:³⁸⁵

“Parecería poco gallardo (añadió el señor Fal) que los hombres llamásemos a las mujeres, amparándonos en ellas para la lucha cívica, en la que hay que dar el pecho y derramar la sangre, si fuese necesario, pero veréis pronto que tenéis vosotras una labor especialísima de cooperación a esa lucha más aguerrida de los hombres: misión que se ajusta perfectamente a vuestros sentimientos y aptitudes. Por ejemplo, la asistencia a los perseguidos, recaudando fondos para la institución del Socorro Blanco, prestando aliento a los presos con visitas a la cárcel, con tarjetas y cartas de adhesión a los atropellados por las venganzas políticas, por sentimiento de justicia y para que no decaigan”.

Por otra parte, podemos ver que fruto de la expansión de la organización también lo estaban haciendo sus fuentes de financiación. Junto a la aparición de los primeros sistemas de suscripción efectivos, persistían las recaudaciones realizadas en grandes mítines. El domingo 25 de febrero de 1934 tuvo lugar una conferencia en el Teatro Principal de Burgos a cargo de José Manuel Arauz de Robles y Luis Hernando de Larramendi realizándose en el intermedio de la mismas una colecta pro Socorro Blanco por jóvenes margaritas “tocadas por una boina roja con largas borlas de color verde”³⁸⁶. Podemos destacar sobre los demás actos el mitin del 29 de abril de 1934 del Teatro Bretón de Salamanca, en el que Urraca Pastor, Luis Hernando de Larramendi y Lamamié de Clairac fungieron como oradores ante 3000 personas. El mismo se aprovechó para presentar a las masas carlo-tradiconalistas la labor del Socorro Blanco, cuyo objetivo era fomentar la “exaltación y solidaridad con el perseguido” y a su conclusión de llevó a cabo una recaudación por parte de las margaritas en su beneficio³⁸⁷. Y por el lugar en el que se realizó, puesto que carecía de tradición carlista, podemos destacar la conferencia a cargo de Lamamié de Clairac en el Central Cinema de Murcia el domingo 24 de junio sobre la situación política actual y la supuesta ineficacia de las derechas a la hora de revertir los efectos del Bienio Social-Azañista en materia religiosa: al final de la misma se realizó

³⁸⁵ *El Siglo Futuro*, 15 de mayo de 1934, p. 3.

³⁸⁶ Diario de Burgos, 26 de febrero de 1934, p. 1.

³⁸⁷ *El Siglo Futuro*, 30 de abril de 1934, p. 1; *Pensamiento Alavés*, 30 de abril de 1934, p. 5.

una colecta para el Socorro Blanco³⁸⁸. Además, el sistema de sellos de cotización estaba experimentando una gran expansión gracias al impulso que se le estaba dando desde la Comución Tradicionalista. Por ejemplo, frente al problema que suponía suministrar los sellos a aquellos que no pudieran acceder físicamente a los centros en los que se suministraban, se proponía poner en práctica la iniciativa del olotino José Puig Pagés, que proponía que los sellos fueran utilizados por “comerciales, industriales y fabricantes” a modo de “contraseñas para admiración de nuestros ideales, entre nuestros compradores o proveedores”³⁸⁹. Además, proponía que se siguiera su ejemplo: había solicitado por correo diez pesetas para que, deducidos los gastos de correo, se le enviara en sellos lo que quedara³⁹⁰. Esta propuesta terminaría siendo adoptada por la Comución como una medida oficial: desde el 21 de agosto de 1934 quedaba establecido tanto para la militancia como para los organismos territoriales que para pedir los sellos a la Secretaría General había que enviar junto al pedido el importe en líquido de los sellos que se deseaba adquirir y de los gastos de correo, puesto que para los organismos centrales solo quedaba un beneficio del 20 por 100, lo que era especialmente sangrante en el caso de los sellos de 5 céntimos, de los que se obtenía un beneficio de solamente medio céntimo³⁹¹. Pero, sobre todo, quedaba establecido a partir del 21 de agosto de 1934 como obligatorio que todos los carlo-traditionalistas usaran los sellos del Socorro Blanco en su correspondencia personal y las organizaciones de la Comución en sus recibos de cobro de las cuotas³⁹².

³⁸⁸ *El Siglo Futuro*, 25 de junio de 1934, p. 1.

³⁸⁹ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 23 de septiembre de 1934, p. 3.

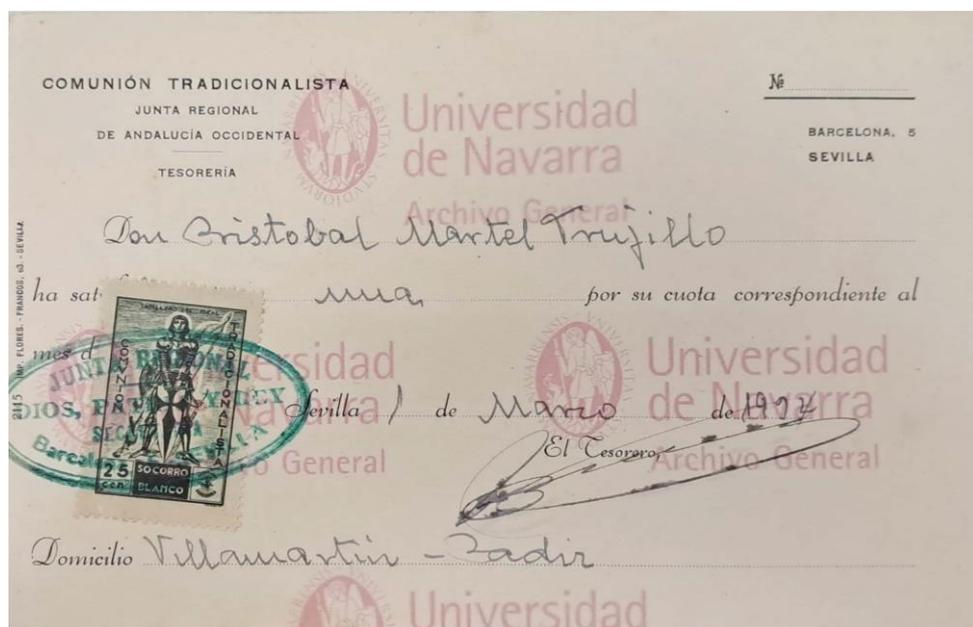
³⁹⁰ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 23 de septiembre de 1934, p. 3.

³⁹¹ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 21 de agosto de 1934, p. 4.

³⁹² *Ibidem*.



Recibo de la cuota de cotización de 1'10 pesetas de Cristóbal Martel Trujillo. Fechado el 1 de marzo de 1933, puede apreciarse el sello del Socorro Blanco en la esquina inferior izquierda³⁹³.



Recibo de la cuota de cotización de 1 peseta de Cristóbal Martel Trujillo. Fechado el 1 de marzo de 1934, puede apreciarse el sello del Socorro Blanco en la esquina inferior izquierda³⁹⁴.

³⁹³ AGUN/158, Caja 71.

³⁹⁴ AGUN/158, Caja 71.

Pero, sobre todo, debemos destacar el que sin duda es uno de los indicadores de la democratización del Socorro Blanco: la realización de colectas en su favor a través de diferentes métodos informales (rifas, concursos...) en festividades o jornadas de celebración del ideario carlo-tradicionalista. Por ejemplo, el domingo 8 de abril de 1934 quedaron planificados una serie de actos tradicionalistas en el frontón Beti Jai de Logroño: desde la capital riojana, atendiendo a los contingentes de correligionarios que iban a acudir desde Aragón, Navarra, Álava, Guipúzcoa y Vizcaya se apuntaba que el acto debería denominarse como el “Gran día de la Tradición del Norte”³⁹⁵. Así, para la organización del evento se dispuso que las Juventudes recorrieran los pueblos circundantes de Logroño animando a sus habitantes católicos y carlo-tradicionalistas a acudir a las celebraciones, mientras que las Margaritas quedarían encargadas de organizar las actuaciones del Socorro Blanco que tendrían lugar ese día. También podemos destacar el conjunto de actos organizados en Sevilla para celebrar la inauguración de los nuevos Círculos Tradicionalistas locales el domingo 15 de abril: entre los mismos resaltaban la celebración de una fiesta campero-aurina y de una rifa para recaudar fondos para el Socorro Blanco³⁹⁶.

Pero, si hay una celebración en favor del Socorro Blanco que debemos destacar sobre todas las demás es la del “Día del Socorro Blanco”, que consistiría en una serie de actos planificados en Tolosa para el 22 de julio de 1934 que tendrían como su punto álgido la celebración de una corrida de toros. Organizada por “los entusiastas correligionarios Ezquiaga y Echenique” estaba dirigida a todos los “carlistas guipuzcoanos”, siendo además los encargados de ejecutar la lidia los “entusiastas jóvenes carlistas de la localidad” Agustín Gil, José Ansorena y Pedro Eguía³⁹⁷. Los novillos serían de la ganadería de Lamamié de Clairac³⁹⁸. Además, el espectáculo estaba dirigido a potenciar la identidad vasca, puesto que estaría amenizado con las bandas de los círculos de Oñate y Tolosa a la vez que se intercalarían “números de baile vasco a cargo de un afamado cuadro artístico”³⁹⁹. Todo ello quedaría resumido con el llamamiento final “¡Carlistas guipuzcoanos! A Tolosa el día 22. Todo por y para nuestros correligionarios

³⁹⁵ *La Rioja*, 25 de marzo de 1934, p. 3.

³⁹⁶ *El castellano*, 17 de abril de 1934, p. 4.

³⁹⁷ *El Siglo Futuro*, 12 de julio de 1934, p. 3.

³⁹⁸ *El Siglo Futuro*, 21 de julio de 1934, p. 3.

³⁹⁹ *El Siglo Futuro*, 12 de julio de 1934, p. 3.

necesitados”⁴⁰⁰. El mismo sería promocionado a lo largo de todo el mes de julio tanto en *El Siglo Futuro* como en diferentes publicaciones organicistas carlo-tradicionalistas del ámbito vasco⁴⁰¹ indicándose que “Guipúzcoa entera tiene su deber de congregarse en Tolosa en las fiestas del Socorro Blanco y fraternizar las familias tradicionalistas en un acto tan grande y maravilloso”⁴⁰². Lo mismo sucedería en los diferentes actos carlo-tradicionalistas, como el mitin celebrado frente a 15000 personas en Zarauz el 15 de julio con motivo de la jura de bandera de las Margaritas de la localidad⁴⁰³. Para promocionar los actos del domingo 22 en Tolosa, además de enviarse miles de octavillas a otros Círculos Tradicionalistas, se imprimieron 30.000 panfletos que explicaban el porqué de su beneficio en pos del Socorro Blanco que serían repartidos por todo el País Vasco. Además, el propio *Siglo Futuro* señalaba que tanto la Comunion como la organización eran completamente conscientes de la “importancia capital que tiene máxime en estos momentos la propaganda”, proponiéndose por ello para la semana anterior a las celebraciones la impresión de miles de cartulinas que reflejaran el significado del Socorro Blanco como una “institución netamente tradicionalista”⁴⁰⁴.

Los actos del día 22 se trataron, ni más ni menos, de una demostración de fuerza por parte del carlo-tradicionalismo: en los días previos se presumía de que acudirían varios autocares desde Pamplona y casi todos los correligionarios de Guipúzcoa y Vizcaya, insistiéndose en que “jóvenes, veteranos, requetés y margaritas, tienen su puesto de honor” y que era necesario mostrar a los adversarios del tradicionalismo “la pujanza de nuestra Comunion y sellar magnánimamente nuestras primeras ocupaciones que se cifran y ocupa en primer lugar la función social, obra de amor y lealtad, obra de justicia y caridad”⁴⁰⁵. Así, se indicaba que “nadie le aventaja al tradicionalista en el cumplimiento del deber. Su deber es, mañana, domingo, estar en Tolosa; no debe faltar por ningún concepto; tiene que dejar por este día su gira y diversiones y presentarse en Tolosa” y, en cuanto a las margaritas, que mejor que nadie saben sus preceptos, y como una sola margarita irán a Tolosa a resaltar las fiestas benéficas a favor del Socorro Blanco. Margaritas: ayudad y laborad por esta simpática obra”⁴⁰⁶. Acudir a la celebración no se

⁴⁰⁰ *El Siglo Futuro*, 12 de julio de 1934, p. 3.

⁴⁰¹ *Pensamiento Alavés*, 20 de julio de 1934, p. 4.

⁴⁰² *El Siglo Futuro*, 19 de julio de 1934, p. 2; *El Siglo Futuro*, 20 de julio de 1934, p. 3.

⁴⁰³ *El Siglo Futuro*, 16 de julio de 1934, p. 2.

⁴⁰⁴ *El Siglo Futuro*, 16 de julio de 1934, p. 3.

⁴⁰⁵ *El Siglo Futuro*, 16 de julio de 1934, p. 3.

⁴⁰⁶ *El Siglo Futuro*, 21 de julio de 1934, p. 3.

trataba pues de algo recreativo, sino de un cometido que todo carlo-tradicionalista debía cumplir por su deber con los ideales de la Comunión y sus correligionarios. Se planteaba por tanto la defensa del principio fundamental en el ideario carlo-tradicionalista de la gran familia carlista: “¡Todos a Tolosa! ¡¡A socorre a nuestros hermanos que luchan y mueren!! ¡¡¡ A cumplir con el deber!!!”⁴⁰⁷. De nuevo, quedaba patente que el Socorro Blanco, más allá de ser una institución de caridad, funcionó como una plataforma de propaganda del ideario carlo-tradicionalista. Simbolizaba compartir el sufrimiento y reconocer a los mártires que habían pagado con su libertad o vida la defensa del carlo-tradicionalismo: por ello, se insistía en que “El noble y leal tradicionalista es generoso y querrá manifestar ese sentimiento caritativo en Tolosa donde se le brinda tan buena ocasión. No ignora un carlista que con sólo sacar la entrada sabe que ha cumplido con un sacratísimo deber y lleva la alegría a tantos y tantos corazones. Socorro Blanco es luz y amparo de los pobres. Socorro Blanco es una esperanza de mañana”⁴⁰⁸.

Los actos de el “Día del Socorro” o “Fiestas del Socorro Blanco” comenzaron en Tolosa el domingo 22 de julio de 1934 con una misa matutina en el santuario de Izaskun. Cuando concluyó, el celebrante dio la comunión general a los asistentes acercándose a recibirla más de quinientos socios tradicionalistas. Tras esto, a media mañana la banda “La Margarita”, del Círculo de Tolosa, recorrió las calles de la villa tocando pasacalles y a las tres y media de la tarde la gente comenzó a concentrarse en los alrededores de la plaza a la vez que comenzaron a llegar autobuses, coches particulares y el “tren-tranvía” que conectaba Tolosa con San Sebastián. Con esto, pese a que comenzó a llover tenuemente, comenzó de nuevo un pasacalles a cargo de las bandas de los Círculos de Oñate y Tolosa seguidas de las “señoritas Zabala, Collado y Tellería”, margaritas que iban a actuar como presidentas de la celebración e iban ataviadas a la andaluza con mantones de Manila y peineta, los novilleros que iban a participar en la lidia y los cuadros de dantzaris e hilanderas de los Círculos Tradicionalistas de Tolosa, Ibarra, Azcoitia y Ondarroa⁴⁰⁹. A las cuatro y cuarto el cortejo llegó al ruedo dando comienzo al conjunto de celebraciones taurinas. Concluidas, se produjeron las interpretaciones a cargo de las agrupaciones de dantzaris, que formaron la silueta de una margarita. El festival concluyó a las 7 de la tarde, diciéndonos únicamente sobre sus resultados que se obtuvo “una

⁴⁰⁷ *El Siglo Futuro*, 21 de julio de 1934, p. 3.

⁴⁰⁸ *El Siglo Futuro*, 16 de julio de 1934, p. 3.

⁴⁰⁹ *El Siglo Futuro*, 25 de julio de 1934, p. 3.

buena recaudación con destino al Socorro Blanco y en vista del éxito de la fiesta del domingo parece que los organizadores están dispuestos a organizarla todos los años”⁴¹⁰.

Que los actos organizados en Tolosa el 22 de julio de 1934 fueron un completo éxito queda evidenciado porque al siguiente año volvieron a celebrar su segunda edición el domingo 21 de dicho mes⁴¹¹. Organizados de nuevo por la Juventud Tradicionalista, se nos dice que lo recaudado sería para “familias que sufren, bien por defensa de nuestra Comunión, o por contradicciones de la vida”. Como señalábamos anteriormente refiriendo al caso de María Mas Murcia y los desequilibrios territoriales existentes en cuanto a la disponibilidad de fondos para el Socorro Blanco, Guipúzcoa se trataba del principal bastión histórico del carlismo junto a Navarra, lo que nos permite presuponer que el gran apoyo social del que gozaba la Comunión en la región supondría que la institución del Socorro Banco gozara en la misma de abundantes recursos y pudiera abordar más menesteres que la mera atención de los presos políticos. De regreso a los actos celebrados el 21 de julio, la participación fue mucho más abundante que en los celebrados en 1934, diciéndonos *El Siglo Futuro* que desde altas horas de la mañana recorrieron las calles comparsas de juglares y grupos de margaritas ataviadas hasta que a las 9 se celebró la misa en la Basílica de Izaskun seguida de una Romería Vasca. Tras esto, y a partir de las 3, tuvo lugar la corrida, que de nuevo corrió por cuenta de la ganadería de Lamamié de Clairac⁴¹². Para dar fe del buen hacer de la organización, pondría en conocimiento de correligionarios de los beneficios obtenidos por el día del Socorro Blanco a partir de los cálculos de la Comisión Liquidadora integrada por Patricio Mocoora, representante del Círculo Tradicionalista de Tolosa, y Eulogio Núñez, de la Juventud. Los beneficios se distribuirían conforme el Estatuto del Socorro Blanco diseñado para estos casos, dando finalmente la Comisión Organizadora integrada por Simón Ezquiaga y Fermín Echenique las gracias a todos los asistentes por su contribución⁴¹³.

⁴¹⁰ *El Siglo Futuro*, 25 de julio de 1934, p. 3.

⁴¹¹ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 9 de junio de 1935, p.3; *Boletín de Orientación de Tradicionalista*, 16 de junio de 1935, p. 3.

⁴¹² *El Siglo Futuro*, 23 de julio de 1935, p. 11.

⁴¹³ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 4 de septiembre de 1935, p. 5.



*Participantes en los actos de las Fiestas del Socorro Blanco*⁴¹⁴.

Con todo, podemos ver como a finales de 1934 ya se había sistematizado las principales fuentes financieras del Socorro Blanco: en primer lugar, la cotización mediante sellos del Socorro Blanco, consolidada como la principal fuente de ingresos de la organización a través de su carácter obligatorio “en beneficio de la Causa y de nuestros hermanos”⁴¹⁵ mediante el sistema de porcentajes y petición a distancia que ya había sido generalizado⁴¹⁶. Además, la reglamentación de su uso se había endurecido: paulatinamente, comenzaría a exigirse a las organizaciones de la Comución que reintegraran los recibos de sus asociados con sellos de diez céntimos del Socorro Blanco⁴¹⁷. Varios elementos nos muestran que el uso de estos sellos estaba experimentando una gran expansión: el 28 de abril de 1935 el *Diario de la Marina* de La Habana recibía una carta al director enviada desde el Círculo Tradicionalista de La Habana en la cual se dirigía a todos los carlo-traditionalistas de la ciudad indicándoles que no debían “escribir carta alguna particular sin que lleve el sello de cotización del Socorro Blanco Tradicionalista”⁴¹⁸; y el 30 del mismo mes, la misma publicación recibía una carta de la Juventud Tradicionalista de Aragón con un sello de 10 céntimos⁴¹⁹. En segundo lugar, las colectas en mítines tradicionalistas: anteriormente hemos indicado que, inicialmente, estarían restringidas a los mítines de grandes dimensiones, como el

⁴¹⁴ *El Siglo Futuro*, 23 de julio de 1935, p. 11.

⁴¹⁵ *El Siglo Futuro*, 30 de enero de 1935, p. 1.

⁴¹⁶ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 25 de agosto de 1935, p. 2.

⁴¹⁷ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 4 de septiembre de 1935, p. 2.

⁴¹⁸ *Diario de la Marina*, 28 de abril de 1935, p. 14.

⁴¹⁹ *Diario de la Marina*, 30 de abril de 1935, p. 12.

desarrollado en Ávila el domingo 17 de noviembre de 1935 frente a 2000 personas por el Conde de los Acevedos, González de Amezúa y Díaz-Aguado de Salaberry⁴²⁰. Pero en este momento en el que la institución del Socorro Blanco ya era conocida en amplios sectores públicos y el ideario carlo-tradicionalista se hallaba en auge también se realizaban en los mítines de carácter más local, como el que se desarrolló en Algorta el domingo 15 de septiembre de 1935⁴²¹. En tercer lugar, la celebración de colectas en actos de corte festivo, como podría ser la celebración de una serie de festividades en honor a la Virgen de la Inmaculada, patrona de las Juventudes Tradicionalistas de Vizcaya, por estas últimas, el domingo 24 de noviembre de 1935: en torno a las actividades planificadas destacaba la celebración de una Asamblea de Juventudes que precedería a un futuro Gran Congreso de Juventudes Carlistas del País Vasconavarro y giraría en torno a “religiosidad, vasquismo, propaganda oral y escrita, labor cultural, orfeones, requetés y *gurutzertuk* (cruzados), Socorro Blanco y movilización civil”⁴²². Por último, encontraríamos el sistema de suscripciones: pero este se trataba del que se encontraba en estos momentos en menor desarrollo, puesto que, como hemos visto anteriormente, su desarrollo estaba directamente ligado a los periodos de mayor radicalización política en los que se llamaba al auxilio directa de un gran número de carlo-tradicionalistas que habían sido puestos en prisión.



*Margaritas postulantes al Socorro Blanco en los Actos Tradicionalistas de Algorta*⁴²³.

⁴²⁰ *El Siglo Futuro*, 18 de noviembre de 1935, p. 10.

⁴²¹ *El Siglo Futuro*, 16 de septiembre de 1935, p. 6.

⁴²² *El Siglo Futuro*, 21 de noviembre de 1934, p. 3

⁴²³ *El Siglo Futuro*, 16 de septiembre de 1935, p. 6.

Pese a estos avances, debemos señalar que en estos momentos el Socorro Blanco seguía experimentando prácticamente los mismos problemas de financiación que en el pasado. Podemos verlo a través del caso de Jaime Chicharro, correligionario de Castellón cuya muerte “en defensa del Ideal” había dejado e situación de desamparo a su viuda e hijos: frente a esto, el *Boletín Oficial Tradicionalista* emitió un llamamiento pidiendo a todos los Círculos Tradicionalistas de España, en especial a los situados en Castellón, Valencia y Tarragona, a realizar colectas en veladas literarias y teatrales y organizar suscripciones que serían gestionadas por una Comisión Pro Homenaje a Chicharro⁴²⁴. Este caso era más sangrante, si cabe, que el de María Mas Murcia: no solo había que llamar a la ayuda extraordinaria en una zona en la que el ideario carlista sí que gozaba de arraigo histórico, sino que además era probable que no existiera una organización del Socorro Blanco como tal que lo gestionara. Esto no exime que el Socorro Blanco, como veníamos exponiendo con la complejización de su sistema de financiación, se hubiera expandido, lo que quedaba evidenciado a través de elementos como la aparición de una vocalía de la organización en *El Siglo Futuro* desempeñada por doña Antoni Ginés⁴²⁵ o de delegaciones especializadas como el Socorro Blanco Obrero, que además gozaba de buenas relaciones y recibía financiación del sindicalismo católico, en concreto, del Sindicato Católico de Dependientes de Comercio⁴²⁶.

Para paliar esta situación se pusieron en marcha, a grandes rasgos, tres acciones: en primer lugar, seguir fomentando la expansión de la Comución Tradicionalista y, como parte fundamental de la misma, el Socorro Blanco. Podemos encontrar un ejemplo de esto en el contexto asturiano inmediatamente posterior a la fallida Revolución de Octubre de 1934, cuando los organismos centrales de la Comución pasaron a ver la región como un lugar propicio para expandir los ideales tradicionalistas aupados por el temor a la revolución. El ejemplo a seguir serían las actuaciones que habían sido llevadas a cabo desde 1930 en Sevilla, antiguo bastión izquierdista y en el que el ideario tradicionalista había experimentado una gran expansión. Había calado la idea de que “Quizás pueda, si se aprovecha la ocasión, ser Asturias en el Tradicionalismo una fiel reproducción de Sevilla”⁴²⁷. Con esto, pasaban a diseñarse una serie de directrices necesarias para la expansión del movimiento que comprendían a grandes rasgos la instauración de Círculos

⁴²⁴ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 11 de noviembre de 1934, p. 4.

⁴²⁵ *El Siglo Futuro*, 18 de julio de 1934, p. 3.

⁴²⁶ *El Siglo Futuro*, 21 de enero de 1935, p. 3.

⁴²⁷ *El Siglo Futuro*, 23 de noviembre de 1934, p. 3.

Tradicionalistas, Juntas de Margaritas y de las Juventudes además de unas pautas de comportamiento concretas para los miembros de la Comunión en la región: dedicarse al proselitismo y el apostolado, sustituir la asistencia a las tertulias del café por las del Círculo y, ante todo, la obligación de suscribirse al Boletín Tradicionalista y la necesidad de contribuir a los fondos del Socorro Blanco⁴²⁸. En segundo lugar, y viviendo a la línea argumental principal, encontramos una intensificación de la propaganda llamando a colaborar con el Socorro Blanco. Por una parte, esta comprendía eslóganes que llamaban a colaborar con la institución, siendo los más repetidos “Unos céntimos semanales para el Socorro Blanco es hacer un pequeño esfuerzo, una obra de verdadera trascendencia. ¿Qué tradicionalista se negará a ello?”⁴²⁹, “¿Eres buen tradicionalista? Contribuye al Socorro Blanco. ¿No hace nada por esta obra? Eres un tradicionalista nominal, sin fe, sin entusiasmo, sin caridad”⁴³⁰ y “Hoy por ti, mañana por mí. ¿Quién sabe si los céntimos que das al Socorro Blanco servirán para auxiliarte y socorrer a los tuyos si caes preso o encarcelado por la Santa Causa de la Tradición? El Socorro Blanco es una obra de solidaridad cristiana”⁴³¹. Por otra, se apelaba directamente, como estamos tratando de exponer a lo largo del trabajo, a que los miembros de la Comunión obraran conforme el ideario la moral carlo-tradicionalistas exigían: de esta forma, se insistía en que el fin del Socorro Blanco no era solo es material, sino también “espiritual”, mostrar a los mártires carlo-tradicionalistas que había una organización tras de ellos que velaba por su bienestar y que, además de visitar las cárceles, había comenzado a visitar los hospitales para acompañar a los heridos fruto de las acciones políticas violentas⁴³². Junto a esto, se aducía a que no faltara el pan en los hogares de los presos, lo cual era posible “con un pequeño sacrificio de todos”, el uso de los sellos del Socorro Blanco, que serviría para conseguir “esta justa compensación”⁴³³. Pero, sobre todo, el gran cambio que se estaba comenzando a producir era la profundización definitiva de la diferenciación de esferas de acción masculina y femenina en el carlo-tradicionalismo, lo que llevarían a las Margaritas a

⁴²⁸ *El Siglo Futuro*, 23 de noviembre de 1934, p. 3.

⁴²⁹ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 23 de junio de 1935, p.1; *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 4 de septiembre de 1935, p. 7.

⁴³⁰ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 23 de junio de 1935, p. 3; *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 4 de septiembre de 1935, p. 7.

⁴³¹ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 30 de junio de 1935, p. 4; *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 14 de julio de 1935, p.4; *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 20 de julio de 1935, p. 8.

⁴³² *El Siglo Futuro*, 30 de agosto de 1935, p. 8.

⁴³³ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 30 de junio de 1935, p. 1.

copar de forma definitiva la gestión del Socorro Blanco, que se presentaba como “la principal actividad de una mujer que tenga a gala llamarse tradicionalista y quiera laborar por la Causa”⁴³⁴. Por su parte, los hombres quedaban avocados de forma definitiva a la acción directa a partir de arengas como las de Araúz de Robles: “Para las grandes afirmaciones, para las exaltaciones nacionales, hay que hacer milicias y soldados, no partidos. Los Césares jamás manejaron comités o minorías. Condujeron ejércitos”⁴³⁵.

Que el Socorro Blanco estaba comenzando a cobrar notoriedad pública queda evidenciado por la aparición de contrapropaganda por parte de los medios de comunicación izquierdistas y republicanos. De esta forma, *El Cantábrico*, diario republicano liberal de Santander, satirizaba sobre el Socorro Blanco en su entrega del 5 de julio de 1935 al referirse al mismo de la siguiente forma: “¿Y qué es eso del Socorro Blanco? Supongo que será un socorro consistente en un cuarto de kilo de queso de Burgos, o en medio litro de leche de vaca, a la acuarela, o en seis merengues...”⁴³⁶. También se denunciaba el carácter doctrinario del Socorro Blanco y que actuara como plataforma de captación para el carlo-tradicionalismo que no atraía a los individuos por sus posicionamientos morales, sino materiales. Podemos destacar en este sentido la noticia la detención de Francisco Segura Llanos y Francisco Salinas Díaz, divulgada a gran escala por los diarios republicanos conservadores⁴³⁷, liberales⁴³⁸ y obreristas⁴³⁹. Ambos, residentes en Madrid, habían sido detenidos por detener pistolas y municiones. Además, el primero poseía un carnet de los requetés tradicionalistas y uniforme color caqui, y el segundo dos carnets de la CNT y UGT, tarjetas de las Juventudes Tradicionalistas, recibos de los requetés y del Socorro Blanco y otro uniforme de los requetés. Se destacaba que ambos manifestaban que habían formado parte de la CNT, pero que habían pasado a integrar el Requeté buscando obtener trabajo y ayuda social.

La reorganización de las Margaritas en su faceta de efectivos encargados de regentar el Socorro Blanco había comenzado de forma clara el 4 de noviembre de 1934, cuando el *Boletín de Orientación Tradicionalista* había establecido que para que las Margaritas ofrecieran apoyo a los enfermos a los presos y los enfermos debían tener una

⁴³⁴ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 23 de junio de 1935, p. 1.

⁴³⁵ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 2 de diciembre de 1934, p. 4.

⁴³⁶ *El Cantábrico*, 5 de julio de 1935, p. 5.

⁴³⁷ *El Adelanto*, 30 de junio de 1935, p. 7.

⁴³⁸ *Liberales*, 2 de julio de 1935, p. 9.

⁴³⁹ *La Libertad*, 2 de julio de 1935, p. 3.

formación mínima. Así, siguiendo el ejemplo de lugares como Bilbao o Pamplona, deberían constituirse secciones de “Visitadoras de presos y enfermos” que funcionaría a partir de turnos obligatorios por parejas que deberían visitar prisiones, hospitales o cárceles varias veces por semana. Una vocal de la Junta de Margaritas sería la delegada en esta sección quedando como encargada de la distribución de los turnos de visita: deberá pertenecer a la Comisión del Socorro Blanco, y, por tal conducto, recibirá conocimiento de las detenciones o encarcelamientos que se produzcan, y de las personas o familias a quienes sea preciso visitar⁴⁴⁰.

Pero era evidente que, con la progresiva complejización de las competencias de las Margaritas, se hacía necesaria su reestructuración. De esta forma, la Secretaría General de la Comución comenzó a mostrar su deseo de ejecutar en las Sección Femenina lo que ya venía haciéndose desde hace meses en los Requetés y las Juventudes. Se mostraba como primordial regularizar su funcionamiento, ya que “en unas partes las margaritas se aplican con fines exclusivamente benéficos; en otras sólo actúan en lo electoral; en todas no tienen más alcance que el de unas secciones de nuestro Centros”⁴⁴¹. Desde este momento se establecía que todas las Juntas de Margaritas de Región, Provincia, Comarca, Merindad, Distrito o Partido pasaran a estar dirigidas por Comisiones Permanentes o Ejecutivas, y que establecerían relaciones de interdependencia directa con el resto de juntas según la escala territorial en la que estuvieran situadas. En cuanto a las funciones de las margaritas serían la propaganda, “oral, escrita, mediante círculos de estudios para sus asociados, mediante el fomento de la inscripción a nuestros Centros e nuevos afiliados”. En este sentido se advertía de la existencia de asociaciones femeninas católicas que habían sido creadas con el objeto de garantizar la unión de las derechas y que no estaban ligadas, en apariencia, a ningún partido político: ante esto, era necesario cerciorarse de su neutralidad, y, solo una vez ratificada la misma, se permitiría a las margaritas participar en su funcionamiento. La propaganda, en definitiva, comprendía la organización de actos públicos, el fomento de los círculos de estudio, el reparto de impresos o el trabajo en la prensa. A esto, se añadía el activismo electoral y la caridad, dirigida esta última “en general y en especial para nuestros hermanos tradicionalistas”, lo que no excluía a otros reclusos de derechas, y comprendiendo la regencia de “los roperos y cocinas económicas; las oficinas de colocación; la constante recomendación para el

⁴⁴⁰ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 4 de noviembre de 1934, p. 3.

⁴⁴¹ *El Siglo Futuro*, 19 de febrero de 1935, p. 3.

trabajo; la obtención de donativos y limosnas. Y, en primer lugar, los presos y perseguidos”. Respecto a nuestro trabajo resulta especialmente interesante este último deber, ya que, por primera vez pasa a ser una competencia exclusiva de las Margaritas la atención de los presos y los perseguidos “mediante el Socorro Blanco, de cuya caritativa institución deben cuidar de fundar secciones en todas las localidades y Juntas en todas las provincias”⁴⁴².

Por tanto, a lo largo de 1935 las Margaritas habían pasado paulatinamente a hacerse con la gestión total del Socorro Blanco. Y no se trataba de algo limitado a las directrices oficiales, sino que había calado entre el grueso de la militancia carlo-tradicionalista. De esta forma, cuando el domingo 15 de septiembre de 1935 se celebraron los actos para inaugurar el nuevo Círculo Tradicionalista de Jaén, sito en el nº9 de la calle Recogidas, se emitió un discurso incitando a las Juventudes a “perseverar en la lucha contra los enemigos de la Tradición”, mientras que a las Margaritas se les hizo un “vibrante llamamiento para que (...) acudan para robustecer el Socorro Blanco”⁴⁴³.

1.3 1936: Clímax

Podemos considerar que el Socorro Blanco pasa a estar regentado de forma total por las Margaritas a partir del lunes 16 de diciembre de 1935, cuando el Secretariado General de la Comunidad Tradicionalista encomendó a estas la recaudación de fondos para el Socorro Blanco⁴⁴⁴. Esto se unía al monopolio de la fundación de nuevas juntas y secciones de la organización que las Margaritas ostentaban desde febrero del mismo año. Con esto se hacía especial hincapié en el sistema de recaudación mediante los sellos de cotización, puesto que su venta pasaría a residir exclusivamente en el Secretariado Femenino de Madrid y las diferentes Juntas territoriales de Margaritas. Así, las peticiones de sellos de cotización pasaban a tener que realizarse a la sede del Secretariado Femenino de Madrid, situada en el nº 21 de la calle Marqués de Cubas⁴⁴⁵.

En su reformulación del papel de la mujer en el activismo tradicionalista, el *Boletín de Orientación Tradicionalista* afirmaba que la Comunidad llevaba más de cien años combatiendo la revolución, pero que esto no sería de ninguna utilidad sin una serie

⁴⁴² *El Siglo Futuro*, 19 de febrero de 1935, p. 3.

⁴⁴³ *El Siglo Futuro*, 16 de septiembre de 1935, p. 11.

⁴⁴⁴ *El Siglo Futuro*, 16 de diciembre de 1935, p.23; *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 22 de diciembre de 1935, p. 3.

⁴⁴⁵ *BOT*, 22 de diciembre de 1935, p. 3.

de actividades complementarias en las que la mujer debía jugar un papel fundamental. En primer lugar, garantizar el favor de la Providencia, lo que exigía “rogar siempre de manera ininterrumpida y rogar con insistencia” como parte de una Cruzada Espiritual que comprendía viacrucis, horas santas, misas, comuniones, peregrinaciones y rogativas especiales además de la misa diaria. Pero esto, además, debía complementarse con el activismo social y el conjunto de actividades dirigidas a garantizar el apoyo material necesario a quienes se implicaban en la acción directa: en este sentido, el Socorro Blanco ocupaba una posición central. Así, se presentaba que pese a ser material garantizaba llevar a los perseguidos por defender la Causa “todo el profundo sentido de un noble y patriótico espiritualismo” y animaba a los correligionarios al martirismo aseverando que “tendremos un gran sosiego en el alma si sabemos que no han de quedar desamparados los pedazos de nuestra alma que dejamos en este mundo”⁴⁴⁶.

La publicación del nuevo reglamento de la Comunión Tradicionalista introdujo la fase final del funcionamiento de las Juntas Femeninas y del Socorro Blanco como parte del esfuerzo por regularizar el funcionamiento de las diferentes secciones y organizaciones de la Comunión dotándola de una mayor homogeneidad y jerarquización. Con esto, todas las Asociaciones de Margaritas pasarían a estar dotadas de las siguientes secciones (según el Art.3 del nuevo reglamento)-: Socorro Blanco, Beneficencia, Educación, Sacrificio, Profesional y Política, que serían organizadas según “las necesidades y características de cada localidad”. A su vez, cada una de estas secciones se regirían por reglamentos especiales aprobados por la Junta Directiva, los cuales determinarían además las diferentes fórmulas escogidas para sufragar sus gastos y funcionando todas ellas de forma independiente. Por otra parte, debemos destacar que el nombramiento de las integrantes de las Juntas Directivas de las diferentes Juntas Femeninas (Art. 11) resultaría a partir de la reunión de estas en Junta General. A su vez, este artículo establecía que estarían integradas por la presidenta, vicepresidenta, secretaria, vicesecretaria, tesorera, vicetesorera, vocales y las delegadas de las secciones del Socorro Blanco, Beneficencia, Sacrificio y Política (electas por la Junta General) y las vocales de los diferentes Gremios (electas en el seno de los mismos). Con esto, se enviaban tres ejemplares de los nuevos reglamentos a las diferentes Juntas Locales con la orden de reunirse en la segunda quincena de diciembre de 1935 en Junta General para dar cuenta del cambio de reglamento y renovar los cargos de la Junta Directiva. En cuanto a

⁴⁴⁶ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 22 de diciembre de 1935, p. 3.

la administración económica de las asociaciones, el nuevo reglamento establecía la absoluta independencia económica de las organizaciones femeninas tradicionalistas a través de su propia tesorería (Art. 15.), el cobro de cuotas a las socias y la recepción de donaciones (Art. 20.) y el diseño de sistemas específicos para sufragar el costo de mantenimiento de las diferentes secciones (Art. 3.). Esto suponía a su vez que cuando las Asociaciones Femeninas ocuparan locales en el mismo domicilio que las Asociaciones Masculinas, deberían contribuir a los gastos generales a partir de un canon previamente acordado⁴⁴⁷.

Debemos destacar que aun seguirían existiendo ciertas reminiscencias del antiguo sistema organizativo. Así, cuando la Junta de la Juventud Tradicionalista de Castellón fue nombrada para el año de 1936, Francisco Sola fue designado como delegado del Socorro Blanco⁴⁴⁸. Si prestamos atención a la delegación de esta organización en Castellón (deportes, cultura y propaganda y sección artística) observamos su naturaleza completamente diferente a las de las Margaritas: mientras que las de las Juventudes estaban más centradas en la promoción de las diferentes formas de socialización a través del deporte y la cultura, las de las Margaritas lo estaban en la caridad. Podemos situar en esto una de las causas de que tradicionalmente se haya atribuido la creación y gestión del Socorro Blanco a las Margaritas: y por ello, creemos necesario marcar la diferencia entre las tareas de asistencia a los presos y de caridad y beneficencia, pudiendo ampliarse únicamente las competencias del Socorro Blanco a la asistencia de los familiares de los perseguidos políticos, lo que solo tenía lugar en ciertas ocasiones.

Encomendada la regencia del Socorro Blanco a las Margaritas, y al amparo de la constante radicalización política de 1936, la organización experimentaría una expansión fulgurante. A finales de 1935 tenemos constancia de que contaban con secciones específicas del Socorro Blanco las Juntas de Margaritas de Salamanca, que tenía como delegada a Aurora Alonso; Santander, que tenía como delegadas a las señoras Zamanillo y Blanco Hermoso; Madrid, a María Barón; y Barcelona, a Jerónima Jordi. Esto no quiere decir que la organización no existiera en el resto de localidades de España, sino que o bien no tenían todavía la nueva estructura organizativa de delegaciones o sus actividades de gestión estaban distribuidas como en el caso de Alcoy en otras secciones, a saber, de

⁴⁴⁷ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 29 de diciembre de 1935, p. 2; AGUN/158, Caja 14, Carp. 19.

⁴⁴⁸ *El Siglo Futuro*, 24 de febrero de 1936, p. 24.

beneficencia y propaganda⁴⁴⁹. Sin embargo, el Socorro Blanco seguía careciendo de un reglamento que regulara su implementación. Ante esta situación, la Secretaría General de la Comunión había encargado al Secretariado Central Femenino y a todas las Juntas de Margaritas de España contribuir a diseñar unas líneas de actuación provisionales a expensas de concretar las instrucciones en fechas próximas⁴⁵⁰. Se hacía especial hincapié en promocionar la siguiente línea de actuación: todos aquellos casos de persecución de afiliados a la Comunión, y que, por lo tanto, fueran merecedores de asistencia material y/o espiritual por parte del Socorro Blanco, deberían ser comunicados en cada localidad a la organización de la Sección Femenina Tradicionalista pertinente a través de su Sección del Socorro Blanco. De vemos destacar que, por primera vez, se llamaba únicamente al auxilio de los miembros de la Comunión y no de otros partidos de derechas o simpatizantes tradicionalistas sin afiliar⁴⁵¹. Una vez comunicado el caso, las encargadas del turno del grupo de visitadoras acudirían a visitar al preso y a sus familias para informarse de su estado económico y necesidades. A partir de este informe el Comité directivo determinaría la cuantía y la forma del socorro, que en unos casos sería al preso en metálico o especie, y en otros a sus familiares. Cuando se tratara de otros casos de persecución, el Comité determinaría qué hacer⁴⁵².

Como adelantábamos, la expansión del Socorro Blanco, especialmente tras las Elecciones de Febrero de 1936 y con la reordenación del funcionamiento de la organización, será total. Para el 29 de febrero de 1936 habían sido establecidas 9 delegaciones del Socorro Blanco: Santander (con las señoras de Zamanillo y Blanco Hermoso como delegadas), Salamanca (Aurora Alonso), Madrid (María Josefa Barón), Badalona (Nieves Llimona), Igualada (María Castelltort), Málaga (Encarnación Ortega), Barcelona (Antonia de Miró), Sueca (Pepita Ros) y Unciti (Constancia Elías)⁴⁵³. Una semana después serían establecidas otras 4 delegaciones en Haro (con Rosario Velázquez y Victoria Orbayanes como delegadas), Huesca (Josefina Castejón) y Jerez de la Frontera (María Ese de Cueto de Ruiz)⁴⁵⁴; y el 19 de abril otras 7 en Tortosa (Asunción Anchorena), Ulldecona, Burgos, Gijón, Palma de Mallorca, Málaga y Reus⁴⁵⁵.

⁴⁴⁹ AGUN/158, Caja 14.

⁴⁵⁰ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 29 de diciembre de 1935, p. 2.

⁴⁵¹ *El Siglo Futuro*, 5 de marzo de 1936, p. 20.

⁴⁵² *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 22 de marzo de 1936, p. 4.

⁴⁵³ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 22 de marzo de 1936, p. 4.

⁴⁵⁴ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 5 de abril de 1936, p. 3.

⁴⁵⁵ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 19 de abril de 1936, p. 3.

Finalmente, puede observarse una generalización del proceso en todas las juntas de margaritas del país para finales de abril de 1936, cuando había sido establecidas otras 17 delegaciones del Socorro Blanco en San Andrés de Palomar (Antonia Massanet), San Martín de Provenzal (María Camí), Gracia (Teresa García), Sarriá (María Escursell), Horta y Santa Eulalia (María Ricort), Baracaldo (Saturnina Mateos), Manresa (Jacinta Rebordosa Colmé), Mislata (Concha Sabater y F. de Guevara), Oñate (Dolores Mugaraza), Zaldivia (Benita Marzana), Burriana (Victoria Enrique), Sestao (Eustaquia Ingunza Zubiaurre), Villarreal (Carmen Peset), Guernica (Josefa Sagarnimaga), Murcia (señorita de Manzanos), Sabadell (Cecilia Llobet) y Tortosa (Rosita Cosido Sanz). Para mediados de mayo casi todas las juntas de margaritas de España tenían funcionando sus respectivas secciones del Socorro Blanco. Y con ello, las funciones de sus integrantes habían proseguido complejizándose diferenciándose entre visitadoras de presos, heridos y familiares; comités de recaudación de fondos y de venta del sello de cotización del Socorro Blanco; y personas que atendían a la exaltación del perseguido obviando otras actividades como la preparación de comidas o la realización de actos esporádicos como recaudaciones⁴⁵⁶. En total, habían sido contabilizadas alrededor de 350 secciones del Socorro Blanco⁴⁵⁷.

Como puede verse, el Socorro Blanco no solo requería en este momento de mayor financiación por el aumento de la persecución de los militantes carlo-traditionalistas, sino por la expansión de sus competencias. Por ejemplo, uno de los objetos de pago del Socorro Blanco había pasado a ser posibilitar el pago por adelantado de las multas impuestas a miembros de la Comunión por infringir la Ley de Orden Público. Esto era necesario si querían recurrirse dichas multas, puesto que se exigía para ello el pago por adelantado de la multa pasadas 24 horas de la aceptación de los recursos. Podemos presuponer que en diversas ocasiones los militantes carlo-traditionalistas serían incapaces de adelantar este esfuerzo económico, por lo que la intervención del Socorro Blanco se haría indispensable. La cuantía de las multas variaba de 100 a 250 pesetas. No obstante, por la cantidad de las mismas debemos comprender que el Socorro Blanco solo intervendría en casos concretos: en el caso de Sevilla, podemos contabilizar hasta 14 multas el 9 de mayo de 1935 y 16 el día 11⁴⁵⁸.

⁴⁵⁶ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 10 de mayo de 1936, p. 3.

⁴⁵⁷ *El Siglo Futuro*, 30 de abril de 1936, p. 5.

⁴⁵⁸ AGUN/158, Caja 146.

Por ello, se había propuesto poner en marcha varias medidas y vías de financiación nuevas. En lo referente al uso de sellos del Socorro Blanco, había aparecido una nueva reglamentación todos aquellos mensajes que fueran dirigidos al rey o a personas reales deberían ir acompañados de sellos de 5 pesetas; los comunicados oficiales dirigidos al Jefe Delegado de la Comunión (Manuel Fal Conde), la Secretaría General, las Delegaciones Nacionales de Juventudes, Requetés y Propaganda, la Secretaría de los Diputados Tradicionalistas y el Secretariado Central Femenino deberían ir acompañados de sellos de 1 peseta; los comunicados oficiales dirigidos a los jefes, Juntas, Delegaciones y Secretariados provinciales de sellos de 0'50 pesetas; los dirigidos a jefes, Juntas, Delegaciones y Secretariados locales de sellos de 0'25 pesetas; y toda la correspondencia ordinaria dirigida a las autoridades y organismos oficiales de la Comunión de 0'10 pesetas. A su vez, todos los recibos de cuotas, boletos de rifa, tómbolas, billetes de excursiones y otros documentos lúdicos deberían portar sellos de 0'10 pesetas, de la misma forma que se ordenaba a todos los tradicionalistas que utilizaran en su correspondencia estos sellos (como mínimo)⁴⁵⁹. Por otra parte, se advertía a todas las asociaciones locales del Socorro Blanco que no recibirían el apoyo económico del Fondo de Ayuda Nacional (veremos lo que es en las siguientes líneas) si la Junta de Margaritas que los regentaba no adoptaban de forma previa como una de sus tareas la venta de sellos de cotización. Esta actividad además se fomentaba ofreciendo a las diferentes asociaciones de margaritas un descuento del 50% en los sellos a vender si estos eran adquiridos en el Secretariado Central⁴⁶⁰. Dado el pequeño volumen económico que requerían sacrificar desde la Comunión se animaba (puesto que era obligatorio, pero no había forma de medirlo) a la militancia carlo-tradicionalista a utilizar en su correspondencia cotidiana los sellos de 10 céntimos, que constituían un “báculo valioso, por aquello de que muchos pocos, nacen un mucho”. Y a esto se unía la proposición de fórmulas por parte de la militancia, como la ideada por un requeté navarro para establecer los sellos de cotización como obligatorios bajo la siguiente fórmula: todos los afiliados a la Comunión Tradicionalista deberían cotizar semanalmente de forma obligatoria un sello de 0'10 pesetas, el cual, pegado en un carnet con el nombre y el número del cotizante,

⁴⁵⁹ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 5 de abril de 1936, p. 3.

⁴⁶⁰ *El Siglo Futuro*, 23 de abril de 1936, p. 4.

serviría para que su portador tuviera derecho a recibir el auxilio del Socorro Blanco en caso de necesidad⁴⁶¹.

Pero, sobre todo, podemos destacar la proposición de una serie de actuaciones que iban más allá de la recaudación de dinero pero que facilitaban la labor del Socorro Blanco, y más con la complejización de sus labores. Por ejemplo, había comenzado a animarse a los simpatizantes del carlo-tradicionalismo a apoyar la causa del Socorro Blanco ofreciendo comidas a las organizaciones de Margaritas⁴⁶². Finalmente, terminaría instaurándose la política de que cada mujer afiliada a la Comunion llevara comida a la cárcel una vez a la semana⁴⁶³. También se incitaba a que las donaciones fueran en especie⁴⁶⁴. Pero, sobre todo, destaca la promoción de acciones de solidaridad entre correligionarios. En este sentido, *El Siglo Futuro* publicaba la siguiente carta al director llamando a la colaboración en materia legal de aquellos que tuvieran formación en derecho:⁴⁶⁵

“Muy respetable señora y correligionaria de toda mi consideración: En la imposibilidad de contribuir, como sería mi deseo, a la benemérita obra que realiza esa entidad de su digna presidencia, porque una situación económica angustiosa, casi trágica, me lo impide, remito a usted una cantidad que espero reciban como el óbolo de la viuda del Evangelio. No pongo en esta carta sello del Socorro Blanco porque no lo tengo. Deduzca usted su importe de lo que le envío. En cambio, de tan pequeña contribución a esa buena obra, y aunque aquí hoy por hoy no tengo noticias de ningún perseguido ante los Tribunales, por si algún día lo hubiera, lo cual no sería extraño, me ofrezco, a pesar de ser funcionario público, y en cuanto la ley no me lo impida, a defender como abogado completamente gratis al que o a los que se puedan ver en tan lamentable trance. Esperando acepte usted este insignificante donativo y ese modesto ofrecimiento, me es muy grato ofrecerme”.

Encontramos otro ejemplo del llamamiento a este tipo de colaboraciones a través del caso expuesto por *El Siglo Futuro* en su número del 18 de abril de 1936: supuestamente, un requeté obrero puesto en prisión en Sevilla, lo que suponía que su familia quedara sin sustento. Ante esto, el jefe de Requetés propone a la militancia turnarse en su puesto de trabajo, suponiendo que lo ocuparan “un día, el estudiante de

⁴⁶¹ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 10 de mayo de 1936, p. 4.

⁴⁶² *El Siglo Futuro*, 14 de marzo de 1936, p. 10.

⁴⁶³ *El Siglo Futuro*, 25 de marzo de 1936, p. 7.

⁴⁶⁴ *El Siglo Futuro*, 16 de marzo de 1936, p. 5.

⁴⁶⁵ *El Siglo Futuro*, 24 de abril de 1936, p. 2.

Medicina; otro, el abogado; otro el maestro, que puso en la escuela un sustituto para ir a trabajar en lugar del albañil; otro día el empleado; el lunes por la mañana, aprovechando las 24 horas de descanso, el periodista (...) y aquello que no pueden faltar a su trabajo dejan un día de jornal a la semana para el correligionario que está preso”⁴⁶⁶. Se trata de un relato con una gran carga emocional que llama al hermanamiento y la cooperación y, muy probablemente, propagandístico: el trabajo de albañil requería cierta especialización, por lo que gran parte de los profesionales de otros sectores que acaban de ser mencionados serían incapaces de desempeñarlo. Sobre todo, debemos resaltar la potenciación que se hace del interclasismo, elemento fundamental de la renovación que el ideario carlo-tradicionalista venía persiguiendo desde comienzos del siglo XX para enfrentar la expansión de los nuevos movimientos de izquierdas y acceder a las masas no solo era necesario romper la barrera que separaba la ciudad del campo y las limitaciones territoriales que tradicionalmente habían limitado al carlismo, sino acceder a las masas obreras e intelectuales. Así, el relato nos muestra como diferentes clases sociales y trabajadoras (maestros, estudiantes, empleados, abogados, periodistas...) colaboraban en defensa de los ideales de la tradición.

Pero, sobre todo, debemos destacar el gran desarrollo que tuvo el sistema de financiación por suscripciones, que pasó a verse como el nexo ideal entre un medio de obtener financiación y llegar a las masas. Este sistema no se limitó al Socorro Blanco, destacando especialmente las colectas efectuadas para sufragar los gastos de publicación de *El Siglo Futuro*. A estos llamamientos, la militancia tradicionalista respondía enviando desde dinero a enseres personales. Especialmente importante fue la iniciativa de sufragar el suministro de *El Siglo Futuro* a veinte mil párrocos españoles. Para incentivar las donaciones, y como veremos con el caso del Socorro Blanco, se publicaron listas con los nombres de los donantes y la cantidad aportada, que no solo reconocían al donante, sino que reflejaban su procedencia geográfica y posición social buscando, de nuevo, demostrar que el carlo-tradicionalismo se había extendido por todo el territorio español y entre los diferentes estratos sociales⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ *El Siglo Futuro*, 18 de abril de 1936, p. 7.

⁴⁶⁷ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 29 de diciembre de 1935, p. 2.

La llamada en masa por parte de los medios de comunicación carlo-traditionalistas a contribuir a la financiación del Socorro Blanco mediante la donación de dinero a través de suscripciones reaparece con fuerza, como no podía ser de otra forma, tras la victoria del Frente Popular en las Elecciones Generales de Febrero de 1936 y como consecuencia de la subsecuente radicalización política. Así, la primera de relativa importancia en surgir fue la Suscripción Popular Pro Socorro Blanco de la Sección Femenina Catalana, puesta en marcha el 14 de marzo de 1936 en el Círculo Tradicionalista Central de Barcelona. Desde los medios de comunicación carlo-traditionalistas se denunciaba que, aunque se había “acrecentado la suscripción, hay que hacerla multitudinaria. No ha de quedar ningún carlista-traditionalista, ningún amigo, ningún simpatizante, sin su aportación. Negarse (dados los fines) sería cobardía, falta de caridad cristiana”⁴⁶⁸. Y no sólo se llamaba a la colaboración de los correligionarios, sino de “los católicos en general” y del “patriota”, lo que se justificaba con la identificación de la causa carlo-traditionalista con la nacional: “¡Ayudad al Socorro Blanco y ayudáis a España!”⁴⁶⁹.

La iniciativa más ambiciosa de todas sería la de articular un sistema de suscripciones en favor de “un importante punto de ayuda nacional para tender a aquellas poblaciones en donde todavía no hay organización del Socorro Blanco”⁴⁷⁰ o que carecieran de medios para garantizar el funcionamiento del mismo. Esto cobraría forma con la creación del Fondo de Ayuda Nacional, que tenía su sede en el nº21 de la calle Marqués de Cubas de Madrid, donde estaba situado el Secretariado General Femenino. Se hacía especial hincapié en esto último para diferenciarlo de la sede sita en el nº29 de Atocha, local central de la Junta de Margaritas de Madrid⁴⁷¹ que desde el 25 de abril de 1936 pasarían a tener su sede en el nº11 de la Plaza de las Cortes⁴⁷². Para jerarquizar y diferenciar las donaciones, puesto que las recibidas en la sede del Marqués de Cubas serían dirigidas al Socorro Blanco de toda España, y en la de Atocha/Plaza de las Cortes al de Madrid, se había establecido que, mientras que en esta última únicamente serían recibidas de seis a nueve de la tarde, en la otra se recibirían a lo largo de todo el día⁴⁷³.

⁴⁶⁸ *El Siglo Futuro*, 24 de marzo de 1936, p. 8.

⁴⁶⁹ *El Siglo Futuro*, 24 de marzo de 1936, p. 8.

⁴⁷⁰ *El Siglo Futuro*, 30 de marzo de 1936, p. 7.

⁴⁷¹ *El Siglo Futuro*, 14 de marzo de 1936, p. 10.

⁴⁷² *El Siglo Futuro*, 25 de abril de 1936, p. 5.

⁴⁷³ *El Siglo Futuro*, 16 de marzo de 1936, p. 5.

A partir del conjunto de listas de suscriptores publicadas por *El Siglo Futuro* sabemos que, pese a que el Fondo de Ayuda Nacional aparece mencionado por primera vez el 30 de marzo, la primera lista de suscripción de donantes sería la publicada en su número del 25 de marzo⁴⁷⁴. Podemos tomar como muestra para estudiar el funcionamiento del sistema el conjunto de 16 listas publicadas a finales de marzo y a lo largo de abril de 1934⁴⁷⁵: a lo largo de este periodo se recaudarían 5771´3 pesetas, lo que muestra que el llamamiento fue exitoso. La iniciativa buscaría llevarse más allá llegando a proponerse convertir el sistema de cotizaciones en fijo y no esporádico⁴⁷⁶. Además, y como ya hemos señalado anteriormente, la Comución aprovecho esta nueva iniciativa para fomentar la expansión de los sellos del Socorro Blanco, puesto que había impuesto como requisito a las diferentes organizaciones de Margaritas del territorio nacional vender dichos sellos si querían ser beneficiarias de las ayudas del nuevo fondo⁴⁷⁷.

Pero, sobre todo, lo más interesante de estas listas de suscriptores es analizar la información que nos dan sobre los individuos que estaban contribuyendo al Fondo de Ayuda Nacional. Debemos considerar, de la misma forma que había sucedido con las publicadas en favor de la Comisión Pro Presos de las Juventudes, su marcado carácter propagandístico. De nuevo, y como ya hemos visto anteriormente, buscaba destacarse el interclasismo e interregionalismo del movimiento. Por ello, aparecían como donantes C.C.C de Córdoba⁴⁷⁸; P.E. de Espejo, también en Córdoba⁴⁷⁹; las Margaritas de Ciudad Real⁴⁸⁰; un catalán tradicionalista, un tradicionalista de Jaén y un carlista de Huesca⁴⁸¹; o un tradicionalista de Bilbao y varios correligionarios de Ceuta⁴⁸². En cuanto al interclasismo, se refería especialmente a la profesión del maestro, tradicionalmente ligada al liberalismo: de esta forma, se decía que habían contribuido un maestro aragonés⁴⁸³ y otro de Bilbao⁴⁸⁴. Pero también se incitaba a que contribuyeran todos los militantes independientemente de su condición económica: de esta forma, encontramos reflejados

⁴⁷⁴ *El Siglo Futuro*, 25 de marzo de 1936, p. 7.

⁴⁷⁵ Ver Anexo 4.

⁴⁷⁶ *El Siglo Futuro*, 6 de abril de 1936, p. 8.

⁴⁷⁷ *El Siglo Futuro*, 23 de abril de 1936, p. 4.

⁴⁷⁸ *El Siglo Futuro*, 8 de abril de 1936, p. 11.

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

⁴⁸⁰ *El Siglo Futuro*, 14 de abril de 1936, p. 19.

⁴⁸¹ *El Siglo Futuro*, 23 de abril de 1936, p. 4.

⁴⁸² *El Siglo Futuro*, 28 de abril de 1936, p. 11.

⁴⁸³ *El Siglo Futuro*, 23 de abril de 1936, p. 4.

⁴⁸⁴ *El Siglo Futuro*, 24 de abril de 1936, p. 4.

tanto los donativos de Narciso de Nero y José Puig, de 0'30 y 0'50 pesetas respectivamente⁴⁸⁵, como los de grandes magnates como el marqués de Villadarias⁴⁸⁶. Otra vía que puede apreciarse es la de mostrar la simpatía de militantes de otros partidos derechistas incitando de esta forma a su colaboración o incluso captación. De esta forma, aparecía la donación de dos integrantes de la CEDA⁴⁸⁷, un catalán españolista⁴⁸⁸ o un católico⁴⁸⁹. Esto era llevado al extremo en la lista publicada el 4 de abril, donde se postulaba como donante a un expresidiario comunista “admirador de sus compañeros de cárcel tradicionalistas”⁴⁹⁰. Por último, también venían reflejados dos elementos fundamentales en el ideario carlo-tradicionalista: en primer lugar, el apoyo de la Iglesia católica, la legitimidad religiosa. Así, aparecían como donantes un sacerdote⁴⁹¹ o un presbítero, cuando no se decía abiertamente que los sacerdotes colaboradores eran tradicionalistas⁴⁹². En segundo lugar, aparecía reflejada al completo el ideal de gran familia carlista. Todos colaboraban al esfuerzo, desde las viudas⁴⁹³, a una familia carlista al completo⁴⁹⁴, el padre de un tradicionalista encarcelado⁴⁹⁵, un requeté⁴⁹⁶ o las Margaritas⁴⁹⁷.

Podemos afirmar de forma clara que las listas publicadas tenían una función propagandística. Su función era clara: llamar a la colaboración de la militancia carlo-tradicionalista y mostrar la fuerza de la causa, que gozaba de apoyos en toda España, entre todos los estratos sociales y profesionales y de la Iglesia. Además, esto es claro porque las listas eran publicadas junto a alegatos que llamaban a la colaboración con el Socorro Blanco de forma directa como “A quienes hasta ahora nada dieron, o dieron muy poco, les decimos que no es posible continuar así... Con el alma puesta en Dios y el corazón en los destinos de la Patria, le exhortamos a que, dentro del más breve plazo, porque el

⁴⁸⁵ *El Siglo Futuro*, 4 de abril de 1936, p. 8.

⁴⁸⁶ *El Siglo Futuro*, 30 de marzo de 1936, p. 17.

⁴⁸⁷ *El Siglo Futuro*, 13 de abril de 1936, p. 19; *El Siglo Futuro*, 14 de abril de 1936, p. 18.

⁴⁸⁸ *El Siglo Futuro*, 23 de abril de 1936, p. 4.

⁴⁸⁹ *El Siglo Futuro*, 28 de abril de 1936, p. 11.

⁴⁹⁰ *El Siglo Futuro*, 4 de abril de 1936, p. 6.

⁴⁹¹ *El Siglo Futuro*, 2 de abril de 1936, p. 8.

⁴⁹² *El Siglo Futuro*, 23 de abril de 1936, p. 4; *El Siglo Futuro*, 30 de abril de 1936, p. 5.

⁴⁹³ *El Siglo Futuro*, 23 de marzo de 1936, p. 7.

⁴⁹⁴ *El Siglo Futuro*, 6 de abril de 1936, p. 8.

⁴⁹⁵ *El Siglo Futuro*, 31 de marzo de 1936, p. 25.

⁴⁹⁶ *El Siglo Futuro*, 6 de abril de 1936, p. 8.

⁴⁹⁷ *El Siglo Futuro*, 30 de abril de 1936, p. 5.

tiempo apremia, cumpla con su deber”⁴⁹⁸ o “Hasta ahora no faltan los generosos rasgos de desprendimiento, tal vez de los menos pudientes, de los más humildes... echándose de menos, en cambio, la ayuda de algunos poderosos”⁴⁹⁹. Con todo, debemos ser conscientes de que los datos otorgados por las listas de *El Siglo Futuro* no nos permiten conocer a ciencia cierta el tamaño real que tuvo el Fondo de Ayuda Nacional. Como ejemplo, la lista de contribuyentes al mismo publicada por el *Boletín de Orientación Tradicionalista* el 26 de abril de 1936: en la misma, aparecen hasta 12 de individuos que no aparecen en las listas de *El Siglo Futuro* del 25 y 27 del mismo mes⁵⁰⁰. Podríamos deducir que se trataba, por tanto, de listas diferentes que mostraban extractos del total de donantes que buscaban, ante todo, llamar la atención de los lectores para captar más donantes.

Como hemos visto con el ejemplo de la Suscripción Popular Pro Socorro Blanco de la Sección Femenina de Barcelona, en las postrimerías de la Segunda República existieron varias suscripciones en favor del Socorro Blanco de forma paralela al Fondo de Ayuda Nacional. Todas ellas tenían en común estar articuladas por los organismos territoriales de las Margaritas correspondientes con el apoyo de los periódicos organicistas del lugar. Así, en el caso de Barcelona, las donaciones eran recibidas de manera simultánea y complementaria en las sedes de las Asociaciones Femeninas, el Secretariado Tradicionalista y la administración de *El Correo Catalán*⁵⁰¹. Esto nos habla de nuevo del esquema “federativo” con el que funcionaban las diferentes organizaciones de margaritas. Por su importancia y significado, creemos conveniente exponer brevemente el caso de otras dos suscripciones en favor del Socorro Blanco: las organizadas por la Sección Femenina Tradicionalista de Madrid y el Pensamiento Alavés.

En cuanto a la Suscripción Pro Socorro Blanco de la Sección Femenina Tradicionalista de Madrid, es interesante observar cómo convivía en la capital con la del Fondo de Ayuda Nacional. Esto había llevado a varias confusiones entre los donantes, lo que había llevado a hacer las aclaraciones sobre cuándo y dónde hacer las donaciones anteriormente expuestas. En este caso, la publicación organicista cooperante sería de nuevo *El Siglo Futuro*, que publicó la primera de las listas de donantes el 28 de marzo de 1936⁵⁰². Para efectuar nuestro análisis, atenderemos a las tres listas de suscriptores

⁴⁹⁸ *El Siglo Futuro*, 23 de abril de 1936, p. 4.

⁴⁹⁹ *El Siglo Futuro*, 24 de abril de 1936, p. 2.

⁵⁰⁰ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 26 de abril de 1936, p. 6.

⁵⁰¹ *El Siglo Futuro*, 24 de marzo de 1936, p. 8.

⁵⁰² *El Siglo Futuro*, 28 de marzo de 1936, p. 19.

publicadas en el mismo periodo de las 16 del Fondo de Ayuda Nacional⁵⁰³. En primer lugar, podemos destacar que la recaudación de este periodo fue de 2051 pesetas, considerable si la comparamos con la del Fondo de Ayuda Nacional, una organización mucho mayor. En cuanto a las listas, podemos señalar de nuevo una clara función propagandística apareciendo junto a alegatos que defendían la colaboración con el Socorro Blanco: se trataba de una “obligación sagrada” en los momentos de crisis política y moral que se vivían, siendo la ayuda dispensada “económica, jurídica y moral”, y los receptores solo los presos, sino también “obreros y empleados represaliados, jóvenes privados de libertad, madres y esposas que lloran, familias necesitadas”⁵⁰⁴. De nuevo, es muy interesante prestar atención a los individuos que aparecen reflejados en las listas: así, si es cierto que se reiteran elementos como presumir del apoyo clerical o el apoyo de otras partes del territorio español, en este caso un dentista de Azcoitia⁵⁰⁵, podemos destacar dos dinámicas novedosas. En primer lugar, que entre los donantes destacan grandes magnates del carlo-tradicionalismo: así, aparecen Luis Hernando de Larramendi⁵⁰⁶, la Condesa de Giraldeili⁵⁰⁷ la marquesa de la Vega de Boecillo y la condesa de Coscatelli⁵⁰⁸. Sobre los demás destaca la figura de Joaquín Bau, donante de 100 pesetas⁵⁰⁹, importante abogado, comerciante y corredor de bolsa que era en ese momento diputado en cortes por Tarragona. Podemos interpretar esto como un intento de dotar de popularidad a las élites carlo-traditionalistas frente a la población, algo si cabe más importante en el caso de Madrid ya sus personalidades públicas eran seguidas desde todo el estado español. En segundo lugar, podemos apreciar como, por primera vez, aparecen las suscripciones semanales, en este caso, de la vizcondesa de Rocamora y la señora de Martínez Campos, ambas por valor de 3 pesetas⁵¹⁰.

La última de las suscripciones en favor del Socorro Blanco que consideramos interesante estudiar, en este caso por su carácter regional, es la puesta en marcha por el *Pensamiento Alavés* en Vitoria el 9 de mayo de 1936⁵¹¹. En este caso, los puntos de

⁵⁰³ Anexo 5.

⁵⁰⁴ *El Siglo Futuro*, 28 de marzo de 1936, p. 19.

⁵⁰⁵ *El Siglo Futuro*, 7 de abril de 1936, p. 2.

⁵⁰⁶ *El Siglo Futuro*, 28 de marzo de 1936, p. 7.

⁵⁰⁷ *El Siglo Futuro*, 7 de abril de 1936, p. 2.

⁵⁰⁸ *El Siglo Futuro*, 18 de abril de 1936, p. 7.

⁵⁰⁹ *El Siglo Futuro*, 28 de marzo de 1936, p. 7.

⁵¹⁰ *El Siglo Futuro*, 7 de abril de 1936, p. 2.

⁵¹¹ *Pensamiento Alavés*, 9 de mayo de 1936, p. 1.

recaudación serían la sede de la editorial del periódico y la de la Hermandad Alavesa⁵¹². En total, desde el comienzo de la suscripción del estallido de la guerra civil se publicaron 8 listas suponiendo la recaudación de 332´5 pesetas⁵¹³. En este caso, puede apreciarse que carece de un sentido propagandístico tan radical y es más práctico. Además, solo 3 de los 20 donantes aparecen como anónimos, estando el resto identificados por su nombre completo o por sus iniciales. Podemos relacionar esto con el hecho de que un ámbito local la población conociera perfectamente la orientación política de sus conciudadanos, careciendo de sentido el ocultarla, o a que en Álava el carlo-tradicionalismo gozaba de una gran implantación lo que suponía un orgullo identificarse con esta cultura política en público. También podemos apreciar que mientras que las suscripciones de este tipo habían comenzado a funcionar en Barcelona y Madrid a mediados de marzo, en Vitoria lo había hecho a comienzos de mayo, un mes y medio después: podemos observar que los ámbitos regionales adoptaban las dinámicas de movilización exportadas desde los principales centros políticos.

Como puede imaginarse, el aumento exponencial de las actividades del Socorro Blanco a todos los niveles (prestación de servicios, captación de fondos, captación de servicios...) había sido acompañado de una importante campaña propagandística que había combinado elementos que ya hemos visto, como la apelación a la moral o la predicación con el ejemplo, con elementos novedosos como la narración a las masas en primera persona de las actividades del Socorro Blanco dar a conocer su trabajo.

Encontramos un ejemplo muy claro de esto último en el artículo publicado por *El Siglo Futuro* en su número del 13 de marzo de 1936 narrando en primera persona a través de una entrevista con Urraca Pastor una jornada suya como directora del Socorro Blanco. Esta comenzaba desarrollándose en los despachos de la sede del Socorro Blanco del nº21 de la calle Marqués de Cubas, señalando Urraca Pastor que “desde el día 16 del pasado mes (fecha correspondiente a la victoria del Frente Popular en las elecciones) no tengo preocupación mayor que esta del Socorro Blanco”⁵¹⁴. Sin embargo, pronto recibía una llamada avisándole de que 3 correligionarios han sido puestos en prisión, por lo que ponía inmediatamente en marcha el protocolo del Socorro Blanco: se trata, sin duda, de un acto propagandístico ideado para transmitir a las masas carlistas el *modus operandi* del

⁵¹² *Pensamiento Alavés*, 13 de mayo de 1936, p. 8.

⁵¹³ Ver Anexo 6.

⁵¹⁴ *El Siglo Futuro*, 13 de marzo de 1936, p. 11.

Socorro Blanco y la idea de que la Comunion velaba por sus derechos en todo momento. De ningún modo debemos pensar que cuando un tradicionalista fuese puesto en prisión sería siempre atendido de forma inmediata, y, mucho menos, que lo sería personalmente por la máxima responsable de la Sección Femenina Tradicionalista. Sin ir más lejos, para ello había sido instaurado un cuerpo especializado, las Visitadoras de Presos y Enfermos⁵¹⁵, y un modus operandi (anteriormente expuesto) dirigido a desarrollar un primer informe que a partir del que el Comité directivo determinaría la cuantía y la forma del socorro⁵¹⁶. Teatralizando el funcionamiento de este sistema, Urraca Pastor se dirigía al centro de la Dirección de Seguridad de la calle de la Reina, aunque no se nos dice nada sobre las actuaciones que lleva a cabo en su interior. Pese a los claros fines propagandísticos que acaban de ser descritos, sí es cierto que en ocasiones Urraca Pastor participaría en las actividades de visita a heridos y presos: como prueba de ello, el viernes 24 de abril de 1936 sería arrestada cuando, en su visita a los heridos y enfermos tradicionalistas ingresados en el Hospital San Carlos, fue hallada una pistola de pequeño calibre en su bolso⁵¹⁷.

Mediante la entrevista también se mostraban otras líneas de actuación del Socorro Blanco. Por ejemplo, Urraca Pastor mostraba que la Sección Femenina tenía una lista de voluntarios dedicados a preparar comidas para los presos: en el día de la entrevista, el turno sería de Lamamié de Clairac, la viuda de Sánchez Toca y Concha Polo de Álvarez de Linera. También incidía en que el objetivo del Socorro Blanco era prestar auxilio espiritual y material a partes iguales manifestando que “nunca se podrán dar verdadera cuenta los tradicionalistas de la enorme importancia y decisivo papel que juega dentro de nuestra Comunion este servicio de ayuda pro presos” y que “Nuestro pensamiento vuela a las cárceles de España. Hierro de los barrotes, que nunca podrá superar la dureza del brazo de los requetés. Allí están unos hombres que han dado todo por la Causa. Y desde fuera, nuestra obligación es auxiliarles. Hoy por ti, mañana por mí”⁵¹⁸.

⁵¹⁵ *BOT*, 4 de noviembre de 1934, p. 3.

⁵¹⁶ *BOT*, 22 de marzo de 1936, p. 4.

⁵¹⁷ *El Siglo Futuro*, 27 de abril de 1936, p. 7.

⁵¹⁸ *El Siglo Futuro*, 13 de marzo de 1936, p. 12.



Fotografía de Urraca Pastor en la Dirección de Seguridad. El pie original reza: "En la dirección general de seguridad. A la puerta del centro policiaco sorprende el fotógrafo la salida de María Rosa Urraca Pastor que, acompañada del señor Herrero, del Círculo Tradicionalista, y del autor de esta información, ha efectuado una visita a nuestros detenidos"⁵¹⁹.



Fotografía de Urraca Pastor en el Secretariado Tradicionalista. El pie original reza: "Nuestra activa propagandista María Rosa Urraca Pastor haciendo interesantes declaraciones a Álvaro G. de Amezúa sobre la organización del Socorro Blanco Tradicionalista, que, por disposición de don Manuel Fal Conde, viene dirigiendo con su entusiasmo y capacidad habituales"⁵²⁰.

⁵¹⁹ *El Siglo Futuro*, 13 de marzo de 1936, p. 12.

⁵²⁰ *El Siglo Futuro*, 13 de marzo de 1936, p. 12.

Finalmente, la entrevista hecha a Urraca Pastor buscaba también transmitir a la militancia carlo-tradicionalista la multiplicación de las tareas del Socorro Blanco, que había pasado a realizar más actuaciones que la simple atención a presos y heridos. Así, la directora nos decía que el Socorro Blanco también estaba dedicado a la “importante misión de auxiliar a los parados, represaliados, y es tan amplio su cometido que se sabe dónde empieza, pero no se sabe a dónde puede llegar”⁵²¹. Señalaba a su vez que este objetivo era quimérico por la falta de recursos pero que, con objeto de conseguirlo, se habían comenzado a poner en marcha iniciativas como la formación en las provincias de cuerpos de enfermeras



*Fotografía de un grupo de margaritas formado en los cursillos de enfermería dirigidos por el doctor José Roselló, en el centro. A su derecha Jerónima Jordi, delegada del Socorro Blanco*⁵²².

Encontramos un artículo muy similar en su forma y fin al de Urraca Pastor en el publicado por *El Siglo Futuro* el 26 de marzo de 1936 para, en este caso, describir las actividades en el funcionamiento del Socorro Blanco de una margarita madrileña llamada María Presen. Así, nos dice que el objeto de las visitas de las margaritas a las cárceles era “visitar y llevar al espíritu de nuestros hermanos encarcelados una demostración de cariño, una frase de aliento y en todo momento nuestra admiración y nuestro orgullo”⁵²³. De nuevo la legitimación religiosa está presente, “ya que orgullosas íbamos pensando que para ellos y para nuestra Comunión iban dirigidas aquellas palabras que un día brotaron

⁵²¹ *El Siglo Futuro*, 13 de marzo de 1936, p. 12.

⁵²² *El Siglo Futuro*, 21 de abril de 1936, p.3.

⁵²³ *El Siglo Futuro*, 26 de marzo de 1936, p. 18.

de los labios y del Corazón de Nuestro buen Jesús: Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia”⁵²⁴. Por otra parte, el testimonio no hace sino apoyar la teoría de la dualidad de sexos complementarios: si las margaritas son quienes van a consolar a los requetés, estos son los que las terminan consolando por la impresión que causa en ellos la cárcel, afirmando además de forma directa que la labor de la mujer debe ser la caridad, el amor, el consuelo y el patriotismo. Por último, llamaba a redoblar los esfuerzos económicos, agradeciendo especialmente a las “señoras y señoritas que, sin estar afiliadas a nuestra Comunión, nos ayudan con su limosna”⁵²⁵. De nuevo, es una llamada a la captación de las masas católicas predicando con el ejemplo.

La búsqueda de la legitimación religiosa sería cada vez mayor puesto que buscaba incitarse a la militancia carlo-tradicionalista al martirismo y pronto terminaría poniéndose en marcha la Gran Cruzada Espiritual. Por ejemplo, había pasado a ser común apoyarse en las celebraciones religiosas para defender la intensificación de las ayudas en forma de penitencia. Con motivo de la Cuaresma, presentada como días “de mortificación y de penitencia”, se llamaba a la militancia carlo-tradicionalista a que acordara de los “presos y perseguidos, imponeos algún sacrificio, privaos de algo en beneficio suyo”⁵²⁶. El Socorro Blanco era presentado como una obra “grata a Dios, porque es de caridad”, y esta caridad tenía si cabe más sentido porque podía ser “en favor quizá, en cualquier momento, de cualquiera de nosotros”⁵²⁷. Este discurso legitimatorio basado en la religión también se extendía para justificar el nuevo papel de la mujer en el activismo carlo-tradicionalista y justificar las esferas de actuación diferenciadas por sexos, pues el Socorro Blanco representaba la misión de amor, abnegación y sacrificio que Dios encomendó a las mujeres “fuera del hogar”⁵²⁸. Obviando el sistema de financiación, se presentaba a la mujer como la idónea para llevar a cabo las tareas de acompañamiento de los presos a partir de su carácter paciente, amoroso y reconfortante que venía de una “intuición, patrimonio de su sexo”⁵²⁹.

De cara a las masas, buscaba potenciarse la imagen del Socorro Blanco como adalid del tradicionalismo español (no solo del carlo-tradicionalismo), una “organización

⁵²⁴ *El Siglo Futuro*, 26 de marzo de 1936, p. 18.

⁵²⁵ *El Siglo Futuro*, 26 de marzo de 1936, p. 18).

⁵²⁶ *El Siglo Futuro*, 17 de marzo de 1936, p. 11.

⁵²⁷ *El Siglo Futuro*, 23 de marzo de 1936, p. 5.

⁵²⁸ *Unidad*, 30 de mayo de 1936, p. 10.

⁵²⁹ *Unidad*, 30 de mayo de 1936, p. 10.

potente, unida” que dotara de unión a las derechas, “una verdadera Cruz blanca antirrevolucionaria capaz de movilizar a muchos miles de personas para ayudar a todas las víctimas de la persecución”. Se señalaba que esto debía ser un hito más en la dilatada historia de la Comunión Tradicionalista, un hecho a conmemorar de cara al futuro. Y un eslogan se consolidaba de manera definitiva: “Hoy por ti, mañana por mí”⁵³⁰. Está claro que esta exitosa potenciación mediática del Socorro Blanco no solo vendría catalizada por el contexto político, sino también por la labor de los numerosos propagandistas formadas en Acción Católica que había pasado a engrosar las filas del carlo-tradicionalismo. Podemos entender con esto por ejemplo que desde los medios de comunicación carlo-traditionalistas se denunciara el uso de las denominaciones “contrarios” o “contrarrevolucionarios” para referirse a su movimiento, puesto que tenían una marcada connotación negativa y ocultaban bajo una “caterva de palabras miedosas” fines nobles, lo que también había ocurrido “con el Socorro Blanco”⁵³¹. Y es que, con la popularidad del Socorro Blanco, también había aparecido la contrapropaganda por parte de los movimientos políticos izquierdistas y republicanos.

Para acabar de tratar la propaganda consideramos necesario mostrar la estrecha dialéctica que existirá siempre, como ya hemos visto, entre el Socorro Blanco y el Socorro Rojo. Es curioso observar cómo mientras que la Comunión defenderá constantemente el carácter neutro del Socorro Blanco, denunciará el Socorro Rojo como agente encubierto para “conservar el capital revolucionario mediante la impunidad de sus crímenes y recompensas a sus forajidos, que luchan contra la nación o Estado cuya conquista ostentan”⁵³². Así, *El Siglo Futuro* no dudará en denunciar a Socorro Rojo como un ente dotado de un enorme potencial económico a partir del apoyo directo de Moscú que buscaba desestabilizar el Estado español apoyando la subversión contratando abogados, testigos falsos, presionando a los jurados, jueces y tribunales y desarrollando campañas de prensa a gran escala nacional e internacional. Pero, ¿No podría acusarse de esto mismo al Socorro Blanco, y no podríamos aducir que el único impedimento a que desarrollara las mismas actividades era la falta de capital?

No obstante, las publicaciones carlistas seguirían refiriendo al Socorro Rojo como un ejemplo a seguir, tal y como habían hecho con la fundación del Socorro Blanco. Se

⁵³⁰ *El Siglo Futuro*, 18 de marzo de 1936, p. 7.

⁵³¹ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 24 de mayo de 1936, p. 2.

⁵³² *El Siglo Futuro*, 6 de enero de 1936, p. 6.

alababan en especial las grandes campañas que había conseguido poner en marcha a nivel internacional en favor de Ernst Thaelman en Alemania o Carlos Prestes en Brasil. Y se resaltaba que no solo habían consistido en el apoyo económico, sino en el desarrollo a gran escala de propaganda mediante la prensa, carteles y sellos de cotización. Para ello, no obstante, los medios económicos eran indispensables, y de nuevo, si bien el uso de sellos del Socorro Blanco no era obligatorio entre la militancia tradicionalista, se incitaba a ello apelando a la moral: “cada vez que al recibir una carta de un compañero tradicionalista notemos la ausencia del sello del Socorro, podremos pensar, sin temor a equivocarnos, que nos hallamos frente a una prueba de dejadez. Y dejadez puede ser muchas veces cobardía, ineptitud, indisciplina o mala voluntad. Cada una de estas cosas o todas a la vez. Basta ya de pensar en el Socorro Blanco como algo que hoy se hace por ti y mañana por mí. ¿Es que vamos a pensar que nuestro esfuerzo es un anticipo reintegrable?”⁵³³

Como puede imaginarse, esta gran expansión del Socorro Blanco en todas sus dimensiones exigía una regularización de su ordenamiento. Retrotrayéndonos a finales de 1935, ya podemos ver como si bien ciertas juntas de margaritas gozaban de su sección del Socorro Blanco, en otras no era así y sus competencias eran desempeñadas por otras secciones como la delegación de Roperio o la sección de Beneficencia⁵³⁴. En cuanto a las iniciativas tomadas por las diferentes Juntas de Margaritas, existían grandes diferencias según su circunscripción territorial: de esta forma, podemos ver como en el caso del País Vasco el 22 de marzo de 1936 una serie de proposiciones dirigidas a dinamizar el funcionamiento de la organización fueron expuestas frente a la Asamblea de las Juventudes Tradicionalistas de Vizcaya por José María Llaneza, presidente de las Juventudes de Baracaldo, tras lo que fueron sometidas a análisis por una Comisión integrada por los representantes de Bolueta, Sestao, Baracaldo, Ondárroa, Guernica y Bilbao⁵³⁵.

Es por todas estas razones que ya el 21 de enero de 1936 el Secretariado Central Femenino había emitido el reglamento del Socorro Blanco: la medida había sido tomada frente al gran número de peticiones de ayuda a la organización, que se había desbordado. Como principal medida se destacaba la puesta en marcha de una Campaña de Exaltación

⁵³³ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 24 de mayo de 1936, p. 2.

⁵³⁴ AGUN/158, Caja 14.

⁵³⁵ *El Siglo Futuro*, 24 de marzo de 1936, pp. 6-7.

del Perseguido que, si bien funcionaría como una entidad aneja a la principal del Socorro Blanco, no se trataría de la misma. Esto respondía a lo contemplado por el artículo 6 del reglamento del Socorro Blanco: “Se atenderá por medio de personas de especial competencia a la exaltación del perseguido, para hacer públicos por todos los procedimientos los casos de persecución que se conozcan a fin de que sirvan de gloria al perseguido y de ejemplar estímulo a los demás”⁵³⁶. Podemos ver, por tanto, un primer desdoblamiento y diferenciación entre las actividades de propaganda y activismo social.

Pero, como adelantábamos, la complejización y profundización de las actividades desarrolladas por el Socorro Blanco exigían una mayor regularización de las mismas. Como ejemplo, en su número del 2 de abril, *El Siglo Futuro* señalaba la diferencia entre las secciones Benéfica o Roperio y del Socorro Blanco: mientras la primera estaba dirigida a socorrer a los obreros parados, “víctimas del marxismo, que los condena a la miseria más espantosa”, la segunda estaba dirigida a atender a los presos políticos fruto de defender los ideales de la comunión⁵³⁷.

Finalmente, el 6 de abril de 1936 el Secretariado del Socorro Blanco enviaba una circular a todas las delegaciones de la organización donde explicaba las actuaciones que estas deberían llevar a cabo como extensión y apoyo de las actividades organizadas por la sección central⁵³⁸. Puede verse con esto como había triunfado el proyecto de establecer un sistema organizativo mucho más centralizado insistiéndose en que “para todo lo que necesite en orden a orientaciones, consejo o apoyo, acuda al Secretariado Femenino Central Tradicionalista, Marqués de Cubas, 21, encargado por nuestro jefe delegado, de la dirección del Socorro Blanco en toda España”⁵³⁹. Con esta circular se ordenaba transmitir al Secretariado Central Tradicionalista los siguientes datos sobre los carlo-traditionalistas perseguidos: el nombre completo y otros datos identificativos como el domicilio y la profesión; el tipo de persecución de la que habían sido víctimas, los resultados que había tenido y el lugar y fecha en los que se había producido; y el trato que habían recibido por parte de las autoridades y en qué fechas habían sido puestos en libertad, y, si no había sido así, en donde se encontraban. El objetivo de esta compilación sería conformar una relación de todos los perseguidos carlo-traditionalistas de España

⁵³⁶ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 17 de mayo de 1936, p. 3.

⁵³⁷ *El Siglo Futuro*, 2 de abril de 1936, p. 2.

⁵³⁸ Anexo 7.

⁵³⁹ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 17 de mayo de 1936, p. 3.

con fines administrativos (administración de fondos según la región, conformación de cuerpos especializados...) y propagandísticos (poner cara a los perseguidos para acercarlos aún más a las masas carlo-traditionalistas). Se revelaba que todo ello respondía a la Exaltación del Perseguido y animaba a la militancia a que, además de enviar los datos requeridos a la administración central, los enviara también a la prensa local y/o provincial para que publicara “información periodística que sirva de exaltación de nuestros perseguidos y de propaganda de nuestra Comunión”. También se nos revela que una figura central en la articulación de esta Exaltación del Perseguido era Álvaro González de Amezúa. Su figura merece cierta atención, puesto que ya lo habíamos visto implicado con anterioridad en importantes actividades de propaganda participando como orador en los grandes mítines carlo-traditionalistas⁵⁴⁰ y en el desarrollo de la entrevista a Urraca Pastor publicada por *El Siglo Futuro*⁵⁴¹.

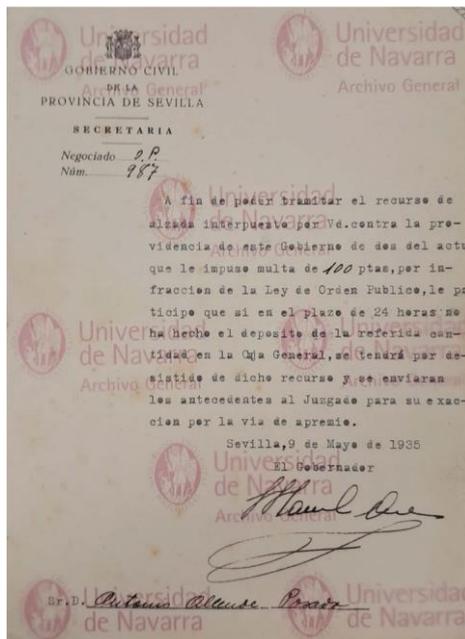
Si en el funcionamiento del Socorro Blanco se habían diferenciado claramente las parcelas del activismo social y de Exaltación del Perseguido, en el cuerpo de Margaritas dedicadas a la primera labor podemos observar otra división en dos grupos especializados. Por una parte, aquellas que habían quedado encuadradas en las secciones de visitadoras de presos, heridos y sus familias, y por otra, las que estaban dedicadas a la gestión de los comités de recaudación de fondos y de venta de sellos de cotización. Otras tareas como la elaboración de comidas para los presos o el ofrecimiento de ayuda jurídica eran de carácter más informal y en su desarrollo tenían un gran peso correligionarios que se ofrecían voluntarios al esfuerzo del Socorro Blanco⁵⁴².

En esta situación se encontraba el Socorro Blanco en julio de 1936, habiendo jerarquizado de forma clara sus actividades y las competencias de las diferentes juntas/secciones que lo integraban (en cuanto a escala territorial). Cuando se produjo el golpe de estado del 17 de julio de 1936 la organización continuó con sus actividades en territorio nacional, aunque cada vez le sería más difícil hacer frente a la competencia de Falange. En cuanto a la zona republicana se vería abocado a la desaparición/ clandestinidad, y pronto pasaría a constituir una de las bases del naciente quintacolumnismo.

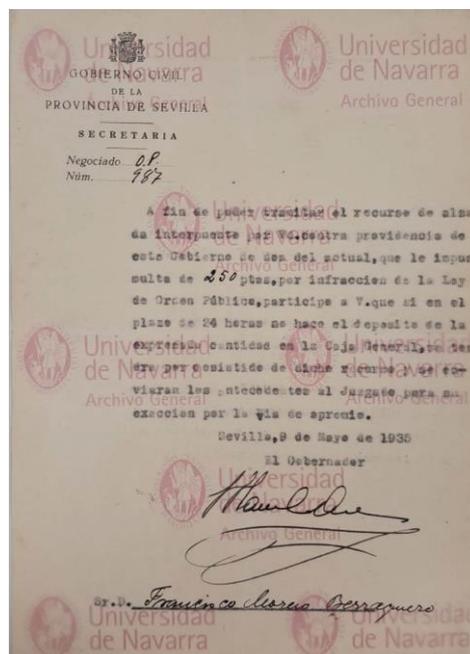
⁵⁴⁰ *El Siglo Futuro*, 18 de noviembre de 1935, p. 10.

⁵⁴¹ *El Siglo Futuro*, 13 de marzo de 1936, p. 12.

⁵⁴² *El Siglo Futuro*, 28 de abril de 1936, p. 11.



Pago de 100 pesetas impuesto a Antonio Allende Posada el 9 de mayo de 1935 por transgredir la Ley de Orden Público⁵⁴³.



Pago de 250 pesetas impuesto a Francisco Moreno Berraquero el 9 de mayo de 1935 por transgredir la Ley de Orden Público⁵⁴⁴.

⁵⁴³ AGUN/158, Caja 146, Carp. 2.

⁵⁴⁴ AGUN/158, Caja 146, Carp. 2.

2. El socorro blanco en la guerra Civil: erosión y quinta columna

Con el estallido de la Guerra Civil el funcionamiento del Socorro Blanco no se vio interrumpido en la zona bajo control sublevado. Así nos lo muestra por ejemplo el testimonio de Aurora Alonso, delegada del Socorro Blanco de Salamanca que, como representante de la institución, acudió junto con otras dirigentes de las Margaritas a presentar sus respetos a Carmen Polo el viernes 9 de octubre de 1936⁵⁴⁵.

El estallido de la guerra supuso que la Comunión Tradicionalista alterara totalmente el ordenamiento de sus organizaciones. Tras la inestabilidad de las primeras semanas, la Comunión fijó la sede central de sus organizaciones (entre las mismas, el Secretariado Nacional Femenino) en Burgos. A su vez, y en función de la disposición del 28 de agosto de 1936, quedaban creadas la Junta Nacional Carlista de Guerra y las Comisarías y Juntas de Guerra suspendiéndose durante el tiempo que durara la guerra las Juntas Regionales, Provinciales y Locales. Sin embargo, esta disposición no afectaba a las Juntas de los Círculos, Margaritas, Prensa y Socorro Blanco, aunque los Comisarios de Guerra podían suspenderlas si lo creían necesario⁵⁴⁶.

Si en primera instancia el estallido de la guerra había supuesto que el carlo-tradicionalismo perdiera sus principales bastiones a excepción de Navarra y su entorno y Sevilla, pronto vería como la polarización política extrema jugaba en su favor. Podemos tomar como ejemplo el caso de la consolidación de las Margaritas en Huelva a partir del testimonio de Rosario Serrano Mora, su primera presidenta. Hasta el verano de 1936 la Comunión Tradicionalista únicamente tenía en Huelva un local situado en la calle Castelar que servía como sede tanto a las Margaritas como al Requeté. Además, debemos destacar el personalismo de José Lapuente, terrateniente que suministraba recursos y ofrecía su propia finca para realizar prácticas de tiro. Tras las elecciones de 1936 el centro fue clausurado. Será tras el golpe de estado cuando el carlo-tradicionalismo experimente una expansión total: las Margaritas pasarían a tener 1400 afiliadas y abrirían su propio centro en la calle Rascón. Pero, ¿Qué hay de las actividades que habían pasado a desarrollar? Podemos decir que todo su activismo estaba dirigido a apoyar el esfuerzo de guerra y paliar los efectos de esta sobre la población: de esta forma, se organizaron cocinas económicas, grupos de costura, asistían en sus labores a la Cruz Roja y los

⁵⁴⁵ *El Adelanto*, 11 de octubre de 1936, p. 3.

⁵⁴⁶ *Labor*, 28 de enero de 1937, p.2; *Pensamiento Alavés*, 1 de febrero de 1937, p. 3.

Hospitales, organizaban cestas de navidad o iban a recibir a las estaciones a los soldados que regresaban del frente. En ningún momento se mencionaba el Socorro Blanco, lo que podemos entender porque su objetivo primordial, que había sido asistir a los presos políticos, había quedado desvirtuado... y la asociación no existía en Huelva de forma previa al alzamiento, cuando habría seguido las líneas de funcionamiento que la caracterizaban⁵⁴⁷.

Pese a su continuidad, la naturaleza del Socorro Blanco de las zonas sublevadas fue totalmente diferente a la que había tenido durante la República. De facto, había pasado a ser un instrumento más del mecanismo de guerra ya que, por otra parte, los presos políticos carlo-traditionalistas habían dejado de existir en la zona sublevada. Al ejemplo de las margaritas de Huelva podemos sumar el de las de Palma de Mallorca, que en diciembre de 1936 ofrecieron sus servicios a la alcaldía para vestir a los pobres. De esta forma, se hizo un llamamiento general a la donación de prendas de vestir que debían ser entregadas en la delegación del Socorro Blanco, situada en el nº 56 de la calle San Miguel nº56⁵⁴⁸. La propia Comunción llegaría a reconocer la transformación de la organización hablando de una “modalidad nueva” de la misma que estaría dirigida a atender a las familias de los combatientes, en especial a los huérfanos y madres viudas de fallecidos⁵⁴⁹.

Con todo, podemos señalar un contexto en el que el Socorro Blanco siguió funcionando de una forma bastante similar a la preexistente al golpe de estado: el vasco. De nuevo, estaba ligado al gran arraigo que tenía el carlo-traditionalismo en este territorio. Así, puede observarse de forma sorprendente como durante los primeros meses de la guerra llegó a seguir funcionando en zona republicana: por ejemplo, cuando en noviembre de 1936 las margaritas encarceladas fueron trasladadas a la cárcel de Larrinaga tras haber sido interrogadas en el Cuartel General Republicano, sito en Amurrio, el Socorro Blanco intervino para que recibieran alimentos⁵⁵⁰. Ya se trataba de una institución prohibida en zona republicana, pero durante estos primeros meses fue capaz de seguir funcionando en la clandestinidad. El *Pensamiento Alavés* recoge que en el estallido de la guerra la actividad del Socorro Blanco fue especialmente intensa, cuando

⁵⁴⁷ AGUN/133, Caja 143.

⁵⁴⁸ *La Última Hora*, 4 de diciembre de 1936, p. 2; *El día*, 5 de diciembre de 1936, p. 3; *Correo de Mallorca*, 5 de diciembre de 1936, p. 3.

⁵⁴⁹ *El Adelanto*, 19 de abril de 1937, p. 3.

⁵⁵⁰ *Diario de Burgos*, 23 de noviembre de 1936, p. 6; *Diario de Córdoba*, 27 de noviembre de 1936, p. 1.

“media España de derechas se hallaba en las cárceles”. En este momento, y dada la inseguridad de las comunicaciones, el Secretariado Nacional de Margaritas seguía funcionando y cursaba órdenes para toda España prescindiendo del correo y recurriendo al envío de los mensajes en “la caja de sombreros o de vestidos, con etiqueta de afamada modista o el tarrito de crema, perfume o loción” portados por requetés⁵⁵¹. Cuando esto se hizo imposible, los esfuerzos pasaron a dirigirse primordialmente a los necesitados de los pueblos vizcaínos ya liberados⁵⁵². Pese a la necesidad de funcionar en la clandestinidad si quería apoyarse a los perseguidos de la zona republicana, en febrero de 1937 la Junta Carlista de Guerra de Vizcaya llamaba a colaborar con el Socorro Blanco en pos de estos perseguidos a través de varios medios públicos⁵⁵³. El objetivo era establecer una suscripción en las oficinas del Socorro Blanco de la calle Echalde nº14 de San Sebastián (recordemos que la ciudad había caído el 13 de septiembre de 1936).

Podemos ver además como el Socorro Blanco se movía junto a la línea de frente para atender de manera inmediata a la población que huía de zona republicana o que había pasado a estar en territorio bajo control sublevado. Por ejemplo, con la caída de Ondarroa el 18 de abril de 1937, el Requeté estableció de forma inmediata el Socorro Blanco y Falange los Comedores de Invierno⁵⁵⁴. Este modus operandi sería descrito por el diario tradicionalista *Boinas Rojas* en su número del 15 de junio de 1937⁵⁵⁵: de la misma forma que hemos visto con la entrevista a Urraca Pastor en *El Siglo Futuro*, el objetivo era dar a conocer al público general el activismo que había desempeñado el Socorro Blanco de la Junta Carlista de Guerra del Señorío de Vizcaya desde el inicio de la guerra. Con el establecimiento del comedor de Ondarroa desde mediados de febrero, se comenzó a atender a las familias de los ondarreses presos en Bilbao: en total se repartieron 17.000 raciones de comida sin contar las raciones de café con leche y azúcar que se daban a niños y ancianos. Además, se incidía en que el mayor desafío logístico que había tenido que enfrentarse era compaginar los servicios ofrecidos por el Socorro Blanco con el avance de las tropas sublevadas, lo que no solo suponía jerarquizar el uso de recursos e infraestructuras, sino el aumento constante de la gente a atender con la ocupación de nuevos territorios. La política adoptada había sido derivar a los evacuados de Vizcaya a

⁵⁵¹ *Pensamiento Alavés*, 20 de enero de 1939, p. 4.

⁵⁵² *El Castellano*, 18 de febrero de 1937, p. 3.

⁵⁵³ *Diario de Burgos*, 17 de febrero de 1937, p. 3.

⁵⁵⁴ *El Adelanto*, 19 de abril de 1937, p. 4.

⁵⁵⁵ *Boinas Rojas*, 15 de junio de 1937, p. 4.

Vitoria, donde se estableció un refugio en las Escuelas de Ali que terminaría siendo trasladado al Patronato de Nuestra Señora del Pilar: en total, hasta el fin de mayo de 1937 se habían registrado 10.773 estancias y el suministro a refugiados y no refugiados de 688 desayunos, 503 comidas y 388 cenas.

Parte del Socorro Blanco avanzaba junto al ejército para ofrecer asistencia en las localidades ocupadas de forma inmediata a través del establecimiento de Comedores y Refugios. Así, en Ochandiano fueron repartidas 9951 comidas y desayunos y 9562 cenas; en Ubidea 1053 comidas y el mismo número de cenas; en Durango 8324 comidas y 8376 cenas; y también se desarrollaron estas actividades en Elorrio, Marquina, Zaldívar y otros pueblos de Vizcaya. Y, sobre todo, se hacía especial hincapié en que los beneficiarios de la beneficencia no eran únicamente los correligionarios políticos sino todos aquellos que requerían del auxilio puesto que sino no hubiera sido una “caridad completa” y era necesario demostrar “al enemigo y al mundo, que los que luchan por una nueva España libre de la lepra marxista, que es injusticia y hambre y desolación, no son las partidas de crueles bandoleros que pintan en sus periódicos, en sus radios y en sus asambleas, sino los cristianos cruzados de la más noble y bella de las causas”⁵⁵⁶.

Por ello, desde la prensa sublevada se denunciaba la persecución del Socorro Blanco de la zona republicana por considerar que suponía atentar contra la libertad: mientras que se permitía la actuación del Socorro Rojo Internacional, no se hacía lo mismo con las instituciones de caridad blancas, lo que consideraban suponía que el gobierno republicano se quitara “la careta (...) sin mentidas muestras de humanidad”⁵⁵⁷. Puede verse que se defendía la supuesta neutralidad del Socorro Blanco, lo que se acompañaba con la defensa de que en zona sublevada se desconocía que era “eso del socorro blanco en zona roja”⁵⁵⁸. Uno de los ejemplos que causó más revuelo fue el de Manolita Baliar López, referida en otras fuentes como Manolita Villar López⁵⁵⁹, Manolita Vallar López⁵⁶⁰ y Manolita Vallestín Lostes⁵⁶¹. Esta había sido condenada por organizar las actividades del socorro blanco en torno a la banca: desde zona sublevada se denunciaba la legitimidad de sus actividades dirigidas a llevar “algún pedazo de pan a

⁵⁵⁶ *Boinas Rojas*, 15 de junio de 1937, p. 4.

⁵⁵⁷ *El Compostelano*, 20 de diciembre de 1938, p. 1.

⁵⁵⁸ *El Compostelano*, 20 de diciembre de 1938, p. 1.

⁵⁵⁹ *Correo de Mallorca*, 20 de diciembre de 1938, p. 2.

⁵⁶⁰ *El castellano*, 20 de diciembre de 1938, p.3

⁵⁶¹ *El Día*, 20 de diciembre de 1938, p. 4.

los que viven en Monjuich como piltrafas, o un poco de consuelo a las familias de los fusilados”, a la vez que se defendía glorificar su activismo “noble y santo como el de aquellas primeras mujeres mártires antes que abjurar su fe”⁵⁶². Para fortalecer esta postura se aseveraba además que se desconocía si Baliar, en paradero desconocido, se encontraba detenida o había sido asesinada por su activismo, y era retratada como una “gloriosa niña”⁵⁶³. Y, a su vez, esta situación era aprovechada para señalar que con ella el gobierno republicano (referido constantemente de forma despectiva como rojo) reconocía la parcialidad del Socorro Rojo Internacional, que venía actuando con total libertad desde el periodo republicano y no era otra cosa que “una gran mentira”, una “de las palancas de la Tercera Internacional” que excluía a “los no afectos a Moscú”⁵⁶⁴. La libertad de esta organización subversiva, cuyo carácter venía implícito con su propio internacionalismo, contrastaba si cabe aún más con la persecución del Socorro Blanco, una organización nacional que, teóricamente, respondía a un esfuerzo “ingenuo y espontáneo”⁵⁶⁵.

Con lo que acaba de ser expuesto, puede verse como desde el carlo-tradicionalismo se reconocía que el Socorro Blanco o individuos que lo habían integrado habían seguido desempeñado sus funciones en zona republicana de forma independiente, lo que además se defendía. Esto casaba además con las informaciones de los primeros meses de guerra, en las que las colectas organizadas por la organización tenían como objeto suministrar estas actividades. Pero nunca serían de carácter quintacolumnista, como se acusaría desde el bando republicano, lo que estudiaremos en el apartado pertinente.

Sin embargo, el principal adversario para la Comunión Tradicionalista y el Socorro Blanco sería, desde el estallido de la guerra, Falange, que venía siendo promocionada como el partido oficial del pujante nuevo estado. Esto era algo que se había advertido desde la propia Comunión y se venía denunciando desde el periodo republicano cuando se denunciaba desde el *Boletín de Orientación Tradicionalista* que “hasta ahora, todo se atribuye al fascio, siendo así que nosotros sufrimos tanta o mayor persecución. Hay que acostumbrar a la gente a sustituir el nombre de fascista por el de requeté”⁵⁶⁶. Ya en la guerra, desde las publicaciones carlo-tradicionalistas se ridiculizaría que las

⁵⁶² *El Compostelano*, 20 de diciembre de 1938, p. 1.

⁵⁶³ *El Día*, 20 de diciembre de 1938, p. 4.

⁵⁶⁴ *Correo de Mallorca*, 20 de diciembre de 1938, p. 2.

⁵⁶⁵ *Correo de Mallorca*, 20 de diciembre de 1938, p. 2.

⁵⁶⁶ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 17 de mayo de 1936, p. 3.

organizaciones policíacas republicanas afirmaran haber descubierto redes de espionaje del Socorro Blanco. Así, el diario *Boinas Rojas* señala que las autoridades de Barcelona afirmaban que el Socorro Blanco estaba dirigido a auxiliar a las familias de fascistas muertos o ausentes, sabotear las defensas de la capital o crear grupos de resistencia y respondía que “estos catalanes ven fascistas por todas partes. Tienen una pesadilla horrible, que tal vez se convierta pronto en realidad”⁵⁶⁷.

Podemos afirmar que el principal enemigo de la Comunión será Falange. Y, como veremos de nuevo en el siguiente apartado, aprovechará la opinión pública republicana para apoyarla con sus propias publicaciones y terminar apropiándose de la memoria del Socorro Blanco. Desde el comienzo de la guerra, y especialmente a partir del Decreto de Unificación del 20 de abril de 1937, la convivencia entre las organizaciones falangistas y carlo-traditionalistas será inestable. En su correspondencia con José María Lamamié de Clairac a comienzos de 1937, María Rosa Urraca Pastor denunciaba las dificultosas relaciones existentes con la Delegación Nacional, cargo ideado para monitorizar las actividades de las diferentes organizaciones carlo-traditionalistas, en este caso la Sección Femenina, aduciendo “que es mucho más desagradable vivir de precario y a merced de un señor al que no he conocido hasta ahora y con el que tengo confianza alguna”⁵⁶⁸. En otra carta escrita a Fal Conde el 12 de abril del mismo año señalaba que las margaritas estaban sufriendo grandes impedimentos materiales ¿Qué nos dice esto de la Situación del Socorro Blanco? Por lo pronto, que las actividades de la institución encargada de regentarlo estaban muy coartadas por los nuevos poderes militares y que, dada la citada escasez de recursos, habría visto drásticamente reducidas sus actividades. Podemos tomar como señal de esto que mientras que en esta carta no se cita la institución, si lo hace con la recién creada Huérfanos de España y la constitución de Cuerpos de Enfermeras del Requeté⁵⁶⁹.

Sin embargo, el Boletín del Secretariado Nacional de Margaritas publicado en Burgos en abril de 1937 nos muestra que en esta fecha el Socorro Blanco seguía siendo una de las principales organizaciones del carlo-traditionalismo. Y las indicaciones que se daban a las margaritas en cuanto a su regencia eran claras: “Esta sección debe seguir funcionando como lo hacía antes del glorioso 19 de julio. Se ruega a todas las delegadas

⁵⁶⁷ *Boinas Rojas*, 2 de marzo de 1937, p. 8.

⁵⁶⁸ AGUN/133, Caja 272, Carp. 4.

⁵⁶⁹ AGUN/133, Caja 272, Carp. 4.

envíen sus nombres y direcciones a este secretariado”⁵⁷⁰, directrices que además serían divulgadas a gran escala a través de los diferentes periódicos de la zona sublevada⁵⁷¹. En esta línea de recalcar la identidad propia de los organismos carlo-traditionalistas la Junta de Guerra había designado también una nueva Junta Directiva para la Sección Femenina Tradicionalista: dentro de la misma, Primitiva Esparza era designada como delegada del Socorro Blanco⁵⁷².

Es de destacar que, frente al Socorro Blanco, el Boletín de abril de 1937 diferenciaba claramente una sección de nueva creación, pero de naturaleza similar: Huérfanos de España. Establecidas sus bases con el citado boletín, su objetivo era recoger, cuidar y educar a los huérfanos de guerra, en primer lugar y de forma obligatoria con todos los huérfanos de padres tradicionalistas y después a todos los demás sin distinción hasta donde sus fondos lo permitieran. Con esto, quedaba establecido un sistema basado en la creación de salas-cuna, colegios de primera enseñanza y escuelas profesionales para internos para adoctrinar a los huérfanos, cuya educación y manutención serían costeados a partir de la búsqueda de familias benefactoras que suscribieran becas personales y la obtención de donativos y subvenciones oficiales. Con todo, el objetivo primordial sería acudir a familias acomodadas y de comprobada garantía moral y religiosa para proponerles que adoptaran un huérfano como suyo. Las Margaritas quedaban como encargadas de supervisar el correcto desarrollo de las adopciones siendo de su potestad trasladar a los huérfanos de familia o colegio si lo creyeran conveniente⁵⁷³.

La existencia del Socorro Blanco como organización carlo-traditionalista persistiría hasta el 24 de mayo de 1939, cuando el decreto emitido por Francisco Franco impuso la disolución de las Margaritas. Con todo, debemos ser conscientes, tal y como hemos expuesto en este apartado, que el Socorro Blanco de la Guerra Civil fue completamente diferente al de la República y funcionó, de facto, como un elemento para prestar ayuda humanitaria en el conflicto promocionando la causa carlo-traditionalista.

⁵⁷⁰ AGUN/133, Caja 272, Carp. 4.

⁵⁷¹ *El diario de Ávila*, 1 de mayo de 1937, p.3.

⁵⁷² *La Rioja*, 13 de abril de 1937, p.4).

⁵⁷³ AGUN/133, Caja 272, Carp. 4.

3. La memoria del socorro blanco

Con anterioridad hemos mencionado que desde la zona republicana se insistiría constantemente en que existía un socorro blanco que actuaba como una quinta columna. Si bien es cierto que este socorro blanco existió, su naturaleza era completamente diferente al carlo-tradicionalista: el nexo que unía a ambas organizaciones era su denominación, pues la primera había adoptado de la segunda su nombre a partir de las actividades que desempeñaban. El socorro blanco actuó como un elemento de apoyo a los perseguidos políticos derechistas en zona republicana: y si bien con el estallido de la Guerra Civil se serviría en gran medida de las redes establecidas previamente por la Comunión Tradicionalista, progresivamente se iría tornando en una serie de organizaciones clandestinas mucho más heterogéneas que funcionarían como secciones de las células quintacolumnistas de corte falangista. En última instancia, el régimen franquista haría todo lo posible por ligar la memoria del socorro blanco a Falange y el quintacolumnismo, lo que terminaría consiguiendo en gran medida gracias al lenguaje propagandístico utilizado por las publicaciones republicanas que buscaban movilizar a las masas blandiendo la amenaza del fascismo (y que, por tanto, referían a todo inherente al bando sublevado como tal).

Para empezar, podemos citar varios casos del comienzo de la guerra que habían llevado a unir la actividad del socorro blanco con el falangismo. Por ejemplo, inmediatamente tras el golpe de estado había sido detenido en un comercio de la calle de Uría de Oviedo el encargado de gestionar los recibos del socorro blanco junto a una lista de cotizantes. Gracias a esta se detuvieron ocho individuos, estando todos ellos afiliados a Falange Española. Podemos considerar, dado lo temprano del suceso, que el Socorro Blanco había triunfado en su objetivo de obtener el apoyo no solo de las masas carlo-tradicionalistas, sino de todas las derechistas... pero este suceso, ampliamente difundido entre los diarios republicanos, comenzaría a sentar las bases del nexo entre socorro blanco y falangismo⁵⁷⁴. A este se unían otros hallazgos que llamaban a las suspicacias, como el descubrimiento por la Brigada de Investigación de la Federación Nacional de las Juventudes Socialistas Unificadas en el domicilio de Manuel de la Cerda (hermano del general republicano Pedro de la Cerda) de sellos de cotización del Socorro Blanco y de

⁵⁷⁴ *La Voz de Navarra*, 18 de julio de 1936, p. 3; *Extremadura*, 18 de julio de 1936, p. 5; *La Libertad*, 18 de julio de 1936, p. 5; *Diario de Almería*, 18 de julio de 1936, p. 2.

Falange Española junto a municiones⁵⁷⁵. Y a esto se sumaba la detención de Sabino Alonso Álvarez, antiguo secretario de Acción Popular en Trubia acusado de haber organizado el Socorro Blanco en la localidad. Como vemos, un miembro de Acción Popular, el núcleo de la CEDA, quedaba postulado como el fundador del Socorro Blanco... lo que nos comienza a hablar de la desvirtuación del significado original de la asociación⁵⁷⁶.

Podemos observar cómo funcionaba este socorro blanco al comienzo de la guerra gracias al ejemplo de Madrid. La organización se encargaba de llevar a las familias de los detenidos sobres con dinero, divulgaba en las cárceles las noticias recogidas en el Parte Oficial de Guerra Franquista y facilitaba documentos, avales y certificados marxistas imprescindibles para circular libremente en zona republicana. Para distinguirse utilizaban una sortija de plata fabricada con el vaciado de una peseta a la cual se dejaba únicamente el borde: era común que fueran fabricadas en las cárceles por los presos y su significado (a partir de las detenciones recurrentes de miembros de la organización) pronto fue descubierto por el Servicio de Información Militar republicano⁵⁷⁷.

Volviendo a la concepción que existía sobre el socorro blanco, en una entrevista ofrecida por Martín Galarza, ministro de la gobernación de la República, el 20 de febrero de 1937, afirmaba que la quinta columna copiaba de las izquierdas sus instituciones y que el Socorro Blanco era una imitación del Rojo. También denunciaba que cobraba sus cuotas se cobran en cafés y hoteles, postulando además que sus fondos provendrían en parte de las propinas que recibían los hoteles⁵⁷⁸. En definitiva, el Socorro Blanco era presentado como una organización quinto columnista cuyo objetivo primordial era recaudar fondos para “los deudos de los fascistas”⁵⁷⁹. Y, además, se señalaba que podría desempeñar otras actividades como el fomento del desorden público o sabotear las defensas ante una posible ofensiva sublevada.

Estos posicionamientos no hacían más que verse ratificados a partir de los descubrimientos de las primeras organizaciones clandestinas en territorio republicano que se dedicaban a ofrecer ayudas a los perseguidos políticos derechistas. El 2 de marzo de

⁵⁷⁵ *La Libertad*, 15 de septiembre de 1936, p. 4.

⁵⁷⁶ *CNT*, 4 de febrero de 1937, p. 3.

⁵⁷⁷ *El Castellano*, 10 de mayo de 1939, p. 1.

⁵⁷⁸ *La Libertad*, 21 de febrero de 1937, p. 2.

⁵⁷⁹ *Heraldo de Castellón*, 1 de marzo de 1937, p. 3.

1937 varios periódicos republicanos⁵⁸⁰ y obreristas⁵⁸¹ se hacían eco de que habían sido detenidos varios integrantes del socorro blanco de Valencia, que era presidido por el marqués de San Vicente, Alfredo Villegas, bajo el seudónimo de Adolfo Jiménez. Podemos destacar como parte de la organización además del marqués al teniente Federico González Sequero; a Manuel Varela Costa, comisionista; Vicente Mora Gil, viajante; don Salvador Campo Font, párroco de Oliva; Francisco Vega López y Francisco Tudela, sacerdotes; el lego redentorista Juan de Dios Ruiz, el farmacéutico Fernando Velao Sáez y el chófer Emilio Ruiz⁵⁸². Todos ellos reconocieron reunirse periódicamente en un café público para recaudar fondos para las familias de desaparecidos o encarcelados derechistas: para ello habían fundado una sociedad llamada socorro blanco que ya nada tenía que ver con la Comunión Tradicionalista. Con todo, las autoridades republicanas ponían en tela de juicio que este fuera el único fin de la asociación, y ponía como ejemplo de sus nexos con el quintacolumnismo la posesión de numerosos documentos que los miembros de la organización utilizaban para ocultarse o integrarse en redes de información y poder republicanas. Aquí comenzamos a ver la especial conexión que había en Valencia entre este socorro blanco y el sector sanitario (como muestra el estudio de Paniagua), puesto que casi todos los detenidos portaban carnets del Sindicato de Trabajadores Sanitarios⁵⁸³. Podemos observar que la práctica principal de los miembros del socorro blanco para ocultarse fue afiliarse a organizaciones políticas izquierdistas o fingirlo mediante documentos falsos. Así, en el caso de los detenidos de Valencia se les incautó carnets de diferentes partidos, sindicatos (CNT en el caso del marqués de San Vicente), delegaciones de Asistencia Social o Comités Ejecutivos populares⁵⁸⁴. En total, la operación de Valencia supuso la detención de 40 personas entre hombres y mujeres, pero se preveía que en las semanas venideras aumentara el número de detenidos debido a la confiscación de una serie de listas con los nombres de contribuyentes y beneficiarios⁵⁸⁵.

⁵⁸⁰ *El Liberal*, 2 de marzo de 1937, p.1; *El Luchador*, 2 de marzo de 1937, p.1; *Diario de Almería*, 2 de marzo de 1937, p. 1.

⁵⁸¹ *CNT*, 2 de marzo de 1937, p.4; *Nuestra lucha*, 2 de marzo de 1937; *La Libertad*, 25 de marzo de 1937, p. 4.

⁵⁸² *El Día de Palencia*, 3 de marzo de 1937, p. 1.

⁵⁸³ *La voz de Cantabria*, 3 de marzo de 1937, p. 2.

⁵⁸⁴ *La Batalla*, 2 de marzo de 1937, p. 4.

⁵⁸⁵ *El Cantábrico*, 2 de marzo de 1937, p. 2.

Así, a los nombres expuestos anteriormente se añadirían los del militar Francisco González, Joaquina Gil, Alberto Massó y Francisco Santiago Molina⁵⁸⁶

Cuando la investigación sobre el socorro blanco clandestino de Valencia llegó a su fin, se concluyó que, pese a que recaudaba fondos apelando al auxilio de los perseguidos políticos derechistas, eran susceptibles de ser desviados al insurreccionalismo. Por otra parte, desvelada una red de más de ochenta enlaces identificados⁵⁸⁷, se señalaba el papel que jugaban algunos de los mismos en la organización: así, se publicaba que Manuel Pomares, capitán farmacéutico, había facilitado fondos para la organización a través de sus donaciones personales y recaudándolas entre farmacéuticos militares afines; que Guillermo Truels, empleado de la Delegación de Trabajo, se había desempeñado como agente recaudador del Socorro Blanco a la vez que se había desempeñado como organizador de la quinta columna; que Luis Ballester se había desempeñado como recaudador; y que Eduardo Garre, empleado de la Delegación de Trabajo dirigente de la Juventud del POUM (lo que podríamos llegar a considerar como parte del comienzo de la propaganda dirigida contra el POUM desde el PCE antes de las Jornadas de Mayo de 1937), había formado parte del Socorro Blanco proporcionando documentación falsa a los evadidos⁵⁸⁸.

Es muy importante señalar que, si inicialmente las autoridades republicanas habían diferenciado el socorro blanco del marqués de San Vicente de las centurias quinto columnistas falangistas, finalmente habían terminado integrándolo como una de las partes de la Quinta Columna de José Albiñana⁵⁸⁹. Esta investigación no quedó exenta de polémicas, ya que, si desde las filas sublevadas siempre se hizo hincapié en el carácter “supuesto” de la quinta columna y se llegó a denunciar que milicianos anarquistas fueron casa por casa pidiendo limosna para el socorro blanco y fusilando a todos aquellos que la otorgaran, bien por compasión bien por simpatía⁵⁹⁰.

Otro indicador que nos indica que este socorro blanco era algo totalmente diferente al carlo-tradicionalista era el gran volumen de recursos y contactos que demostraban alguna de sus acciones. Podemos destacar sobre todo que en el sur de

⁵⁸⁶ *El Progreso*, 4 de marzo de 1937, p. 3.

⁵⁸⁷ *El Adelantado*, 27 de marzo de 1937, p. 2.

⁵⁸⁸ *La Libertad*, 25 de marzo de 1937, p. 4.

⁵⁸⁹ *El Adelantado*, 27 de marzo de 1937, p. 2.

⁵⁹⁰ *El Progreso*, 28 de marzo de 1937, p. 2.

Francia había organizada una auténtica red de socorro blanco para asistir a los exiliados. Para divulgar su existencia en zona sublevada, la *Hoja oficial del lunes* relataba el caso de dos mujeres que, haciéndose pasar por marxistas y utilizando su posición económica acomodada, habían conseguido ser evacuadas del país dirigiéndose en primer lugar a Valencia, de aquí a Barcelona y finalmente a Marsella, donde accedieron a un tren que las llevaría a Hendaya para regresar a territorio nacional a través de Irún. Es en este tren donde aparecieron “unos agentes del Socorro Blanco” que hicieron un recuento de los pasajeros y “poco después aparecían distribuyendo magníficos bocadillos de tortilla, de ternera y de jamón, tres plátanos por persona, manzanas... aquel era el verdadero patriotismo y la verdadera fraternidad. Los que iban enfermos tuvieron leche abundante, los niños leche y caramelos y los hombres, sin excepción, una buena ración de tabaco”⁵⁹¹. Debemos ser conscientes que para articular tal actuación era necesario poseer una gran cantidad de contactos y recursos, siendo especialmente débil la posición de la Comución en cuanto a estos últimos como hemos visto a través de sus informes internos.

Por su magnitud y complejidad, la red de evacuación articulada a través del sur de Francia únicamente podía haber sido impulsada desde las organizaciones centrales del bando sublevado. Esto ratificaría, de nuevo, que el socorro blanco al que refería distaba de ser el carlo-tradicionalista, y se refería más bien a una práctica... una práctica que no tardaría en ser apropiada por Falange. Como ejemplo, aparecerían más artículos difundiendo la existencia de la red de evacuación del sur de Francia, pero esta vez, publicados por *Proa*, diario organicista de Falange de las Jons⁵⁹². Así, al ejemplo de las dos mujeres que acaba de ser descrito se suma el de una familia de Madrid exiliada a partir de la condición del padre de familia de hijo de francés: de nuevo, el itinerario de exilio, iniciado el 15 de julio de 1937, comprendió el viaje en primera instancia a Valencia para embarcar en esta ciudad hacia Marsella. En este momento, todos los hombres exiliados en Francia eran puestos en prisión preventiva bajo la consideración preventiva: con esto, su mujer y sus tres hijos quedaron desamparados sin saber dónde se encontraba... y ante esta situación recurrieron a la intervención del socorro blanco gracias a un tercero que les proporcionó sus “señas”. La organización se encargó de coordinar la búsqueda en las diferentes prisiones de Marsella hasta que dieron con el reo en el Cuartel de San Juan.

⁵⁹¹ *Hoja oficial del lunes*, 22 de noviembre de 1937, p. 3.

⁵⁹² *Proa*, 25 de septiembre de 1938, p. 7.

Por tanto, vemos como desde los medios de comunicación republicanos se tachaba al socorro blanco de falangista, y la organización había perdido su significado original pasando a designar una actuación. Una actuación de la que buscaban apropiarse los poderes centrales del bando sublevado ligándolo a Falange; y no solo eso, sino que también se estaba produciendo de forma espontánea. De esta forma, en una entrevista hecha por el diario fascista *Libertad* a un oficial de policía de Bilbao que había sido encarcelado por desafección a la República tras la caída de la ciudad, este aseguraba que todos los oficiales de policía habían organizado un socorro blanco para auxiliar a todos aquellos compañeros que fueran “víctimas del separatismo que fueran encarcelados o simplemente expulsados”⁵⁹³. A su vez, señalaba que todos los miembros de dicho socorro (y del cuerpo, menos unos pocos compañeros) eran fascistas. Con anterioridad, los medios republicanos habían publicado que el viernes 5 de marzo de 1937 había sido descubierta en Bilbao una organización quintacolumnista falangista dirigida por Manuel Somonte, y que, entre sus actividades, se encontraba el socorro blanco⁵⁹⁴.

Por su sesgo anticlerical, las publicaciones republicanas no dudaban en señalar los vínculos directos existentes entre la práctica del socorro blanco y la Iglesia. Por ejemplo, varios informes de la inteligencia republicana indicaban que en marzo de 1937 habían sido hallados en Madrid frailes disfrazados que recibían dinero las asociaciones religiosas sitas en el extranjero y cuyo objetivo era redistribuirlo entre el socorro blanco y la Falange clandestina⁵⁹⁵. En el mismo sentido, varios sacerdotes serían detenidos en julio de 1937 acusados de recaudar fondos para el socorro blanco⁵⁹⁶. Pese a la radicalización anticlerical que estaba experimentando la República, podemos tomar estas informaciones como veraces, pues sería puesto llegaría a ser puesto en marcha un Socorro Blanco Sacerdotal por José María García Lahiguera, vicario general de la zona roja de la diócesis de Madrid-Alcalá⁵⁹⁷. Su objetivo, socorrer a sacerdotes y seminaristas perseguidos por las fuerzas izquierdistas u obligados a cumplir con el servicio militar: esta labor terminaría siendo premiada con la Medalla del Soldado en Vanguardia⁵⁹⁸. Además, su ejemplo nos habla del prestigio que cobraría en la posguerra haber participado en el socorro blanco: en 1950

⁵⁹³ *Libertad*, 5 de julio de 1937, p. 5.

⁵⁹⁴ *La Batalla*, 6 de marzo de 1937, p. 4.

⁵⁹⁵ *La Batalla*, 18 de abril de 1937, p. 5; *La Libertad*, 18 de abril de 1937, p. 4.

⁵⁹⁶ *Nuestra lucha*, 24 de julio de 1937, p. 2.

⁵⁹⁷ *El adelantado de Segovia*, 27 de abril de 1950, p. 4.

⁵⁹⁸ *La Rioja*, 4 de julio de 1969, p. 4.

sería nombrado por sus méritos obispo auxiliar de Madrid-Alcalá, y el 1 de julio de 1969 arzobispo de Valencia⁵⁹⁹. Todo esto, como veríamos, llevaría a mentir sobre la participación en el mismo, lo que llegaría a ser satirizado por las publicaciones republicanas en el exilio.

Volviendo al socorro blanco clandestino, si debemos destacar un lugar sobre los demás por el número de organizaciones descubiertas y su resonancia, es Barcelona. Las organizaciones comenzaron a desarrollarse en la ciudad a partir de las estructuras tradicionalistas que existían de forma previa. Así, la primera organización clandestina de este tipo en funcionar fue el articulado en agosto de 1936 en torno al centro tradicionalista La Margarita del barrio de Gracia y a partir de los fondos que la antigua Agrupación Femenina tenía destinados a beneficencia⁶⁰⁰. Progresivamente la financiación se consolidaría a partir de las aportaciones de socios y simpatizantes, lo que permitiría dirigir los esfuerzos a repartir entre los simpatizantes derechistas “alimentos, ropas, tabaco y dinero”⁶⁰¹. Otra de las organizaciones que habría surgido desde comienzos de 1936 habría sido la de la Concepción o del Estanc del Carrer de la Palla, cuyos principales dirigentes fueron Ignacio Trías Peix, Carmen Vergara y Josefa Vergara. De corte religioso, fabricaba pan de ángel y pequeños misales para realizar eucaristías privadas, imponer los sacramentos. Tuvo servicio permanente de confesiones y comuniones, y llegaron a organizar bolsas con palma y laurel para el Domingo de Ramos. Tenía su ámbito de actuación en el ámbito de Villanueva y Geltrú, Vich, Molins de Rey, Montseny y Puigreig, y funcionó desde comienzos de 1936 hasta su desmantelamiento el 16 de marzo de 1938: de los 90 detenidos 17 serían condenados a muerte, si bien la pena no llegó a conmutarse⁶⁰².

⁵⁹⁹ *Diario de Burgos*, 7 de septiembre de 1969, p. 16.

⁶⁰⁰ *Hoja oficial de la provincia de Barcelona*, 26 de enero de 1953, p. 2.

⁶⁰¹ *Ibidem*.

⁶⁰² *Ibidem*.



Sede de la organización de la Concepción o del Estanc del carrer de la Palla⁶⁰³.

Las detenciones y juicios en Barcelona por participar en el quintacolumnismo se recrudecerán constantemente a lo largo de 1937. Podemos destacar, en primer lugar, la detención de Magdalena Ramos a comienzos de abril acusada de ser la presidenta del Socorro Blanco⁶⁰⁴. La denominación que se le daba es destacable, puesto que muestra que las autoridades republicanas todavía dudaban de si se trataba organizaciones clandestinas de corte falangista, o seguían el mismo esquema y estructuras carlo-traditionalistas de la República. También cobro mucha notoriedad el caso de Miguel Serra Ribas, acusado de avisar a sus amistades con dos horas de antelación de los bombardeos que iban a tener lugar sobre Barcelona y apoyar económicamente de forma reiterada al Socorro Blanco⁶⁰⁵.

Pronto, la narrativa fascistizadora terminaría por imponerse, afirmándose, por ejemplo, que la función fundamental del Socorro Blanco en la retaguardia, sobre todo en los pueblos del sur y del este, era suministrar diariamente a las familias de fascistas diez pesetas diarias para su subsistencia⁶⁰⁶. Esto no tenía por qué ser cierto, utilizándose el apelativo fascista por los medios de comunicación republicanos para causar más impacto. Que estas denuncias de la quinta columna tenían cierto componente propagandístico incitando a la población a colaborar en su desmantelamiento queda evidenciado por casos

⁶⁰³ *Hoja oficial de la provincia de Barcelona*, 26 de enero de 1953, p. 2.

⁶⁰⁴ *Heraldo de Castellón*, 10 de abril de 1937, p. 3.

⁶⁰⁵ *Nuestra Bandera*, 18 de agosto de 1937, p. 3; *Solidaridad Obrera*, 18 de agosto de 1937, p. 3.

⁶⁰⁶ *Frente Rojo*, 16 de noviembre de 1937, p. 3.

como el de un curandero de Horta (los medios de comunicación no nos ofrecen nombres ni datos) al que se acusaba de organizar el socorro blanco para que los fascistas no cumplieran con sus deberes militares respecto a la República, buscaba alojamiento a los desertores, escondía alhajas de los fascistas y participaba en el espionaje⁶⁰⁷. Se trata de una forma de desprestigiar al Socorro Blanco, puesto que los curanderos eran unas figuras que gozaban de mala reputación. Pude apreciarse a través de frases como “muy mal debe andar el “Socorro Blanco” cuando se vale de los curanderos para realizar su propaganda”⁶⁰⁸.

Una de las primeras grandes organizaciones dedicadas a practicar el socorro blanco que fueron desarticuladas en la Barcelona republicana fue la organizada por Catalina Viader, natural de Massanet de la Selva y por cuyas actividades sería fusilada el 11 de agosto de 1938 en los fosos de Montjuic. Trabajadora en la fábrica de punto de Ernesto Caup, fungió como depositaria de los fondos del Comité del Socorro Rojo de la misma, lo que aprovechó para desviar parte de estos al socorro blanco. También ayudó a escapar a heridos derechistas procedentes del frente y organizó pasos a Francia en colaboración con un farmacéutico de Camprodón. Como colaboradoras suyas destacaron su hermana Luisa Viader y Carmen Vidal, quien sería fusilada junto a ella⁶⁰⁹.

El caso que más notoriedad alcanzaría sería, como ya hemos visto con la defensa del mismo desde las filas carlo-traditionalistas, el del Manolita B.L., que en los medios de comunicación republicanos era referida como Manolita Ballestín López. Mientras que desde las filas carlo-traditionalistas se defendía, la legitimidad de las actuaciones de socorro blanco aduciendo a su carácter humanitario, desde las autoridades republicanas se rebatía esta postura y condenaba aduciendo a los nexos existentes entre estas secciones de socorro blanco clandestinas y la falange clandestina como principales ejes articuladores de la quinta columna. De esta forma, se presentaba que la red de Manolita B.L. había funcionado como parte de una red de espionaje al servicio del cuartel general italo-alemán⁶¹⁰ que operaba en toda Cataluña y que estaba constituida por militares,

⁶⁰⁷ *Solidaridad Obrera*, 29 de junio de 1938, p. 8.

⁶⁰⁸ *Solidaridad Obrera*, 29 de junio de 1938, p.8.

⁶⁰⁹ *Hoja oficial de la provincia de Barcelona*, 26 de enero de 1953, p. 2.

⁶¹⁰ *La Hora*, 16 de diciembre de 1938, p.1.

abogados, sacerdotes y gente común⁶¹¹. En total serían impuestas doscientas penas de muerte⁶¹².

Podemos observar que la asociación del socorro blanco a la falange clandestina sería total ya en 1938, lo que fue apoyado por varios casos de organizaciones desmanteladas que cobraron relevancia a nivel nacional. A mediados de enero de 1938 las autoridades republicanas comunicaban el descubrimiento en Madrid de una organización fascista quintacolumnista de tipo militar organizada en centurias, falanges y escuadras. Y de nuevo, se nos dice que esta organización tenía articulado su sección del socorro blanco, que recaudaba fondos entre “personas pudientes de la misma ideología” y “dedicaban las cantidades al fortalecimiento de la organización y socorrer a los individuos desafectos al régimen dejados cesantes por el Gobierno”⁶¹³. A la denuncia del socorro blanco como elemento de soporte de la subversión, se añadía la denuncia del mismo como elemento de captación: a finales de mayo de 1938 era presentado al público general el procesamiento por parte del Tribunal de Espionaje y Alta Traición de 66 personas por participar en una organización “nazifascista” que había captado a sus miembros iniciándolos en primer lugar en el socorro blanco para después solicitar su ingreso en organizaciones fascistas y finalmente exigir prestaciones personales de mayor envergadura⁶¹⁴.

Finalmente, y por su relevancia a nivel nacional, podemos destacar el desarrollo desde mediados de julio de 1938 del juicio por alta traición a cargo de los Tribunales de Justicia contra 195 individuos por actividades quinto columnistas: sería conocido como como el “Juicio de los 195”. Como directora de la organización se situaba a Francisca Ramírez “la Fanny”, afiliada a Falange Española, y, entre las actividades que desarrollaba, el magistrado destacaba el Socorro Blanco⁶¹⁵. Con esto, comenzaba un juicio en profundidad en el que de nuevo se analizaba la naturaleza del socorro blanco como estructura de captación. Para ello, se exponía el caso de López Batanero, quien había comenzado aceptando el auxilio del Socorro Blanco para finalmente desempeñarse como captador de apoyos y enlace⁶¹⁶. Además, a través de sentencias como la de Andrés

⁶¹¹ *Solidaridad Obrera*, 16 de diciembre de 1938, p. 1.

⁶¹² *La Hora*, 16 de diciembre de 1938, p. 1.

⁶¹³ *El Luchador*, 15 de enero de 1938, p. 3; *Nuestra Lucha*, 16 de enero de 1938, p. 3.

⁶¹⁴ *El gráfico*, 27 de mayo de 1938, p. 6.

⁶¹⁵ *La Libertad*, 14 de julio de 1938, p. 2.

⁶¹⁶ *La Libertad*, 15 de julio de 1938, p. 2.

Revesz (quien terminó siendo absuelto) podemos observar que los delitos de espionaje y práctica del socorro blanco estaban comenzando a equipararse como actos de idéntica alta traición⁶¹⁷. Otra de las principales figuras en el organigrama de esta organización fue Dolores López Mendizábal, quien terminaría siendo condenada a muerte: gracias a su ejemplo podemos ver como la estructura de redes triangulares se basaba en el establecimiento de contactos con agentes de confianza/cercanía total. Así, tenemos constancia de que sus parientes cercanos Ignacia y Dolores Sill Mendizábal terminarían siendo condenados a seis años de internamiento por practicar el Socorro Blanco, que era definido como una “organización secreta de ayuda fascista”⁶¹⁸.

En conclusión, el socorro blanco terminaría presentado como una de las actividades inherentes a las organizaciones quintacolumnistas fascistas. De esta forma, si el espionaje buscaba obtener información clave, el socorro blanco estaba dirigido a recaudar fondos entre las clases pudientes y, con estos, “socorrer a los ciudadanos desahogados al régimen dejados cesantes por el Gobierno”⁶¹⁹ y financiar la existencia de las organizaciones quintacolumnistas⁶²⁰. También se acusaba al socorro blanco de ofrecer apoyo logístico a las organizaciones quintacolumnistas falangistas: de esta forma, *Nuestra Bandera* sostenía que en Valencia el socorro blanco había facilitado el traslado en masa de los fascistas de los pueblos, donde eran conocidos, a la capital, donde pasaban desapercibidos y habían comenzado a realizar labores de propaganda y paqueo⁶²¹. Es de destacar que las mujeres siguieron ocupando una posición primordial en las labores de este socorro blanco: de esta forma, a la figura de Carmen Góngora podríamos añadir las de Rosario Oro Vilella, Ángeles Ibáñez López, Josefa Ibáñez López, Tarsilda González Vigón y Rosario Santirso Álvarez, detenidas en Gijón por pertenecer al Socorro Blanco y propagar bulos⁶²².

⁶¹⁷ *La Libertad*, 4 de agosto de 1938, p. 2.

⁶¹⁸ *La Libertad*, 19 de agosto, p. 2; *Solidaridad Obrera*, 19 de agosto de 1938, p. 3.

⁶¹⁹ *Nuestra Bandera*, 16 de enero de 1938, p. 1.

⁶²⁰ *Nuestra Bandera*, 26 de septiembre de 1937, p. 3.

⁶²¹ *Nuestra Bandera*, 28 de septiembre de 1937, p. 3.

⁶²² *CNT*, 29 de agosto de 1937, p. 1.

4. El Socorro/socorro Blanco/blanco en la memoria

Tras la caída definitiva de Valencia el 29 de marzo de 1939, se produjo la entrada de las tropas nacionales y su desfile triunfal. En el mismo participó la Falange Española Tradicionalista y de las JONS de Valencia, y junta a estas las mujeres de la Sección Femenina, de quienes se nos dice “ejercieron el socorro blanco para con los perseguidos por la tiranía roja”. Este acto simbólico representaba el objetivo del nuevo régimen y su partido: apropiarse de la memoria del socorro blanco y la legitimidad que otorgaba⁶²³.

Con el fin de la guerra, el nuevo régimen comenzó una labor de ensalzamiento del socorro blanco y las personas que habían participado en el mismo en cuanto que simbolizaba la resistencia sublevado-falangista frente a la República. Entre el conjunto de medidas que fueron tomadas podemos citar la Circular nº 90 de la Secretaría General, que regulaba la asignación de plazas de trabajo vacantes en los diferentes organismos de Falange Española Tradicionalista y de las JONS. Principalmente, establecía unos criterios de selección para hombres y mujeres: y, mientras que en los hombres se valoraban ante todo los méritos militares o haber sido víctima de la persecución republicana, entre las mujeres se valoraba la “actuación destacada en la zona roja durante un año en el Socorro Blanco, Auxilio Azul, enlaces con servicios secretos y Falange clandestina”⁶²⁴.

Tal y como hemos visto con el ejemplo de José María García Lahiguera, haber participado en el socorro blanco se había convertido en un elemento de honor y prestigio. Podemos adelantar un fenómeno muy interesante: por una parte, servirá para legitimar por méritos el acceso a cargos de poder por parte de ciertos individuos en el nuevo sistema, y por otra, para seguir cimentando el martirismo de Falange. Respecto al primer grupo de individuos, podemos destacar la figura de Manuel Pizarro Cenjor: se sostenía que había organizado el socorro blanco de Valencia, razón por la que sería encarcelado y condenado a muerte cerca del final de la guerra si bien lograría evadirse junto a otros presos cuando la ciudad estaba a punto de caer frente a las tropas franquistas⁶²⁵. Guardia civil de carrera suspendido tras la sanjurjada, en 1941 será nombrado por sus méritos gobernador civil de Granada y, tras 1947, de Teruel, donde se destacaría por la represión

⁶²³ *Extremadura*, 1 de abril de 1939, p. 4.

⁶²⁴ *El avisador numantino*, 30 de diciembre de 1939, p. 2; *Labor*, 2 de enero de 1940, p. 2; *El adelantando de Segovia*, 2 de enero de 1940, p. 4; *Heraldo de Zamora*, 4 de enero de 1940, p. 4; *El día de Palencia*, 5 de enero de 1940, p. 7; *Baleares*, 6 de enero de 1940, p. 2; *Diario de Burgos*, 21 de enero de 1940, p. 2.

⁶²⁵ *La Prensa*, 3 de noviembre de 1941, p. 1.

del maquis⁶²⁶. Esta práctica de promoción llegará a ser señalada por las publicaciones republicanas sitas en el exilio: de esta forma, *Solidaridad Obrera* denunciará que Alfonso Ibáñez Farrán había alcanzado numerosos puestos de poder solo por haber aducido méritos de socorro blanco⁶²⁷, al igual de Juan Prat Pons, alcalde de Manresa entre 1945 y 1958 encarcelado durante la guerra por participar en una reunión clandestina del socorro blanco⁶²⁸. Afirmar que se había participado en el socorro blanco y la quinta columna durante la guerra se extendía como una vía de prestigio y promoción social, lo que también llegaría a ser denunciado por las publicaciones del nuevo régimen⁶²⁹.



*Manuel Pizarro Cenjor como gobernador civil de Granada*⁶³⁰.



*José María García Lahiguera con motivo de su nombramiento como arzobispo de Valencia*⁶³¹.

Sobre todo, creemos conveniente resaltar la forma en que Falange siguió desarrollando su propio culto al martirismo apoyándose en el socorro blanco. Ya durante la guerra se había llevado a cabo con falangistas que habían sido ejecutados por sus actividades quintacolumnistas, como Vicente Costa Blanco, que inmediatamente tras el golpe de estado había comenzado a desempeñar funciones de espionaje y cooperar con el socorro blanco en Barcelona siendo ejecutado por ello el 8 de agosto de

⁶²⁶ Rújula, Pedro (2004): "La historia susurrada: el maquis en la Sierra de Gúdar". En: Tena, María Victoria (ed.) (2004): *Comarca de Gúdar-Javalambre*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, pp.117-128.

⁶²⁷ *Solidaridad Obrera*, 14 de noviembre de 1957, p. 2.,

⁶²⁸ *Solidaridad Obrera*, 13 de marzo de 1958, p. 2.

⁶²⁹ Anexo 9.

⁶³⁰ *La Prensa*, 3 de noviembre de 1941, p. 1.

⁶³¹ *La Rioja*, 4 de julio de 1969, p. 1.

1938⁶³²; Francisco Llinás, afiliado a Falange Española ejecutado en Lérida ante la inminente caída de la ciudad a comienzos de abril de 1938 por haber colaborado con el socorro blanco de Barcelona⁶³³.

Pero, ante todo, destacará el culto a la memoria de los fallecidos al servicio de la División Azul exaltándose su carácter y méritos mostrando que desde la misma guerra habían colaborado con el movimiento falangista. Y, si algunos de ellos no lo habían hecho en el frente de combate, sí que lo habrían hecho en la retaguardia republicana participando en la quinta columna y el socorro blanco. Una de las necrológicas de este tipo que fue más difundida fue la de Carlos Sanz César: afiliado a Falange desde la victoria del Frente Popular en las elecciones de febrero de 1936, había participado en enfrentamientos callejeros universitarios frente a las asociaciones juveniles izquierdistas y, con el estallido de la guerra civil había comenzado a trabajar como agente del socorro blanco, siendo llamado a filas para servir en la marina republicana participando en la fallida Sublevación de Cartagena del 4 al 7 de marzo de 1939⁶³⁴. Acabada la Guerra Civil se alista a la División Azul, donde alcanza el grado de cabo y muere en combate⁶³⁵.

Encontramos muchos otros ejemplos de falangistas que, tras desempeñarse al servicio del socorro blanco clandestino, habían muerto al servicio de la División Azul. Antonio Troyano Salaverri, natural de Jaén (hijo del presidente de la Cámara de Comercio de la ciudad Pancracio Troyano Troyano), ingresaría en el socorro blanco y las milicias clandestinas de FET y de las JONS tras ser detenido el 1 de marzo de 1937 por eludir el servicio militar republicano: tras la guerra se alista voluntario en la División Azul, donde muere⁶³⁶. Por su parte, José de Lucas Matilda participó durante la República en la venta de sellos de Falange y la venta de la publicación del partido *No importa*: comenzada la guerra fue destinado al Cuerpo de Sanidad en el sector de Guadalajara,

⁶³² *Hoja oficial de la provincia de Barcelona*, 13 de marzo de 1939, p. 3.

⁶³³ *Falange*, 11 de marzo de 1939, p. 2.

⁶³⁴ *Pueblo*, 5 de diciembre de 1941, p. 4; *Libertad*, 6 de diciembre de 1941, p. 4; *La Rioja*, 6 de diciembre de 1941, p. 4; *El Adelanto*, 6 de diciembre de 1941, p. 5; *El Compostelano*, 10 de diciembre de 1941, p. 2.

⁶³⁵ *Pueblo*, 5 de diciembre de 1941, p. 4; *Libertad*, 6 de diciembre de 1941, p. 4; *La Rioja*, 6 de diciembre de 1941, p. 4; *El Adelanto*, 6 de diciembre de 1941, p. 5; *El Compostelano*, 10 de diciembre de 1941, p. 2.

⁶³⁶ *Pueblo*, 13 de diciembre de 1941, p. 4.

donde trabajó al servicio del socorro blanco además de destinar su sueldo de forma íntegra al mismo. Fue descubierto y enviado a un batallón de castigo hasta el final de la guerra: tras su liberación se alistó voluntario en la División Azul, muriendo finalmente en Rusia⁶³⁷. También destaca el caso de José López García, que ingresó en Falange el 1 de mayo de 1936: se desempeñó durante la guerra como funcionario de telégrafos en el Madrid republicano a la vez que colaboró asiduamente con el socorro blanco. Tras la guerra se alistó en la División Azul, donde murió⁶³⁸. Finalmente encontramos el caso de Ricardo Amador de los Ríos, afiliado a Falange desde 1933 y destacándose como delegado en el Sindicato Español Universitario (organización estudiantil vinculada a Falange Española) en el Instituto Cervantes hasta 1936. Con el estallido de la guerra, pasa a desempeñarse en el socorro blanco y el espionaje sublevado de Madrid. Tras la guerra se alista en la División Azul, donde es condecorado con la Cruz de Hierro y muere⁶³⁹.

Es interesante observar cómo, al igual que ya lo habían hecho las campañas propagandísticas carlo-traditionalistas, los medios de comunicación de Falange buscaban hacer hincapié en el interclasismo de su movimiento: de esta forma, se presentaba ante nosotros como mártires a individuos provenientes de las élites provinciales, del mundo estudiantil y del funcionariado público. El socorro blanco, de nuevo, era presentado como una organización que fomentaba la transversalidad de clase.

⁶³⁷ *Pueblo*, 27 de diciembre de 1941, p. 6.

⁶³⁸ *Pueblo*, 7 de enero de 1942, p. 4; *Libertad*, 8 de enero de 1942, p. 4.

⁶³⁹ *Pueblo*, 4 de mayo de 1943, p. 5.



*Carlos Sanz César.*⁶⁴⁰



*José de Lucas Matilda.*⁶⁴¹



*José López García.*⁶⁴²



*Ricardo Amador de los Ríos.*⁶⁴³

⁶⁴⁰ *Pueblo*, 5 de diciembre de 1941, p. 4.

⁶⁴¹ *Pueblo*, 27 de diciembre de 1941, p. 6.

⁶⁴² *Pueblo*, 7 de enero de 1941, p. 4.

⁶⁴³ *Pueblo*, 4 de mayo de 1943, p. 5.

IV. CONCLUSIÓN

El Socorro Blanco es la prueba de que la cultura política carlista fue capaz de evolucionar constantemente desde la conclusión de la Tercera Guerra Carlista para comportarse durante la Segunda República como un ente totalmente moderno. En última instancia, el carlo-tradicionalismo terminaría adoptando elementos propios de la cultura política fascista como el desarrollo total de la propaganda o el culto a la violencia (que pasaba de ser un medio, a una esencia), lo que no hubiera sido posible sin la fase previa de masificación que ya se había dado a comienzos del siglo XX.

También ha quedado reflejado que la cultura política carlista evolucionó constantemente no solo a partir de sus éxitos, sino también de sus fracasos. Así lo hemos demostrado mediante la llamada en esta investigación como fase de recesión que, situada entre las fases de masificación y fascistización, permitió que desde las jerarquías jaimistas se planteara que era necesario introducir cambios en el movimiento si quería garantizarse su pervivencia. Esto queda evidenciado con la reinsertión en el legitimismo del mellismo y el integrista para conformar la Comunión Tradicionalista: la toma de conciencia de debilidad de los tres partidos les llevó a reunificarse y, a partir de aquí, intentar captar a más masas del espectro político conservador. Esto supuso sacrificar cada vez más el legitimismo, lo que sería aprovechado en última instancia por el franquismo para diluir la cultura política carlo-tradicionalista.

En cuanto a la fascistización, el carlo-tradicionalismo se revela depositario de una doble dinámica. Por una parte, como un movimiento político moderno que se apropiaba de las últimas estrategias de movilización de masas. Y no solo de las provenientes de partidos del espectro político derechista como el fascismo, lo que es evidente con el paramilitarismo, sino también de las situadas en el espectro político izquierdista. Así, el Socorro Blanco es un reflejo directo del Socorro Rojo, naturaleza que la Comunión nunca se esforzó en ocultar puesto que en sus medios alabó reiteradamente el funcionamiento de esta institución como ejemplo a seguir en cuanto a sus estrategias de movilización y actuación. Por otra parte, el elemento que posibilitó que estas herramientas de captación de masas y consolidación ideológica fueran carlistizadas y no se trataran de simples prestamos fue la tradición: si el Requeté era diferente a las milicias de Falange era porque estaba inserto en una tradición insurreccional existente desde 1833. El falangista era un radical exacerbado: el requeté, alguien que luchaba por algo que ya lo habían hecho antes que él muchos otros en función de una lógica clara, la defensa del ideario tradicionalista

amparado por la monarquía carlista. En cuanto al Socorro Blanco, no era una imitación total del Rojo: imitaba parte de sus estrategias de organización, pero tenía su origen en la tradición de asistencia al combatiente y al mártir nacidos en la Tercera Guerra Carlista con la institución de La Caridad.

La naturaleza del Socorro Blanco permite corroborar los principios en torno a los que gira la concepción del carlismo como cultura política desarrollados por la renovación historiográfica encabezada por Jordi Canal. El nacimiento de la organización no dependió ni de la guerra ni de los designios de un monarca, sino de una política de actuación determinada desde un organismo político, la Comunión. En cuanto a su desarrollo, y pese a su efímera existencia, refleja el diálogo constante entre revolución y reacción. Su nacimiento está directamente ligado al constante deterioro del contexto político español durante el Bienio Social-Azañista, siendo un suceso clave en el mismo el fallido Golpe de Estado del 10 de agosto de 1932 y la subsecuente represión política de los implicados. Finalmente, nacería de forma oficial el 20 de septiembre de 1933, a tan solo dos meses de las elecciones de dicho año⁶⁴⁴. En este primer momento, coincidente con la profundización de la movilización política, aparecerán las primeras suscripciones pro socorro blanco⁶⁴⁵... y su desaparición, con la que intuimos un freno con el desarrollo del Socorro Blanco, coincide con el comienzo del Bienio Radical-Cedita, caracterizado por la revocación de gran parte de las medidas tomadas por el bienio social-azañista y la mayor permisividad respecto al carlo-tradicionalismo. Precisamente por el descenso de las recaudaciones y el congelamiento de sus actividades el Socorro Blanco se verá obligado a evolucionar. Sobre todo, se buscarán formas de financiación más estables y regularizadas, lo que llevará a potenciar especialmente el funcionamiento del sistema de sellos de cotización mediante elementos como los porcentajes de ganancias, el pago del franqueo por recibirlos por correo y, finalmente, estableciendo su uso obligatorio para los organismos de la Comunión y la militancia. Será finalmente en 1936 con la radicalización política llegando a su clímax tras las elecciones de febrero cuando la organización experimente una expansión total.

⁶⁴⁴ *El Siglo Futuro*, 21 de septiembre de 1933, p. 3.

⁶⁴⁵ *El Siglo Futuro*, 20 de diciembre de 1933, p. 1.

La evolución del Socorro Blanco como organización, que refleja los diferentes contextos políticos de la Segunda República, también permite ver cómo evolucionó la forma en que la Comución reguló el funcionamiento de sus organizaciones. La tendencia fue la de una paulatina regularización y supeditación de las organizaciones a una jerarquización determinada en primera instancia por el ámbito territorial (local, provincial o regional), y en última, por la obediencia total a los organismos centrales. El Socorro Blanco, de la misma forma que las juntas de margaritas o los requetés, comenzó siendo algo que funcionaba de manera informal. Y esto era algo fomentado desde la propia Comución, ya que facilitaba la expansión de sus organizaciones ahorrando importantes costes en gestión y burocracia. Paulatinamente las organizaciones se irán regularizando, si bien la estructura organizativa de corte federativa siempre permanecerá: uno de sus grandes inconvenientes, como hemos visto con el ejemplo de María Mas Murcia, los desequilibrios territoriales⁶⁴⁶. Es por ello que terminarán creándose organizaciones “supremas” con capacidad de intervención a todos los niveles y que centralizaban el poder, como el Secretariado General o el Secretariado Nacional de Margaritas, y herramientas para paliar los puntos débiles de este sistema como el Fondo de Ayuda Nacional. Con todo, el carácter “federativo” de las organizaciones carlo-traditionalistas nunca desaparecerá: el nuevo reglamento emitido por la Comución a finales de 1935 establecía el concepto de las delegaciones (en el que quedaba encuadrado el Socorro Blanco), que podrían definirse como organizaciones dentro de una organización general. Su funcionamiento gozó de gran independencia estando organizadas según las necesidades específicas de cada contexto regional, provincial y/o local. En termino generales, podríamos decir que la Comución, para comienzos de 1936, había establecido un sistema organizativo claramente jerarquizado y de obediencia absoluta, pero seguía fomentando la actuación libre dentro de un marco general de sus organizaciones.

Por otra parte, la expansión de las delegaciones del Socorro Blanco nos ha permitido demostrar que el carlo-traditionalismo fue capaz de superar sus ámbitos territoriales tradicionales. La organización se extendió de manera efectiva en todas las provincias de España, incluida Canarias, y llegando a poner en marcha una delegación en La Habana. Esto desmiente una de las concepciones que han limitado tradicionalmente el estudio del carlo-traditionalismo como una cultura política moderna, su supuesta limitación a los ámbitos vasco-navarro y catalo-valenciano siendo incapaz de expandirse

⁶⁴⁶ *El Siglo Futuro*, 31 de diciembre de 1934, p. 2.

a otros lugares, lo que llevaba a concebir el movimiento como algo maniqueo e incapaz de superar sus barreras tradicionales. Elementos como la emersión del carlismo andaluz en torno a Sevilla a partir del activismo dirigido por Manuel Fal Conde eran vistos como una rara avis, un accidente explicable, quizás, por la reacción que habría alimentado en la región la gran implantación del comunismo. Solo a través del estudio de los nodos de expansión de los organismos de la Comución y las organizaciones de nueva creación como resultado de la mismas, como podrían ser las Margaritas de Huelva, podremos conocer este fenómeno. Por ello, proponemos que de cara a futuras investigaciones el estudio del carlo-tradicionalismo en territorios en los que se pensaba que jamás había existido es fundamental, y, más concretamente, en los territorios coloniales y ex coloniales por su capacidad de romper totalmente con la explicación del “accidente”. De esta forma, se demostraría a existencia de una potente y eficaz política de expansión.

En cuanto al ideario carlo-tradicionalista, tal y como ya se ha visto mediante la parte del trabajo dedicada a la primera fase evolutiva de la cultura política carlista, uno de los principales contenciosos que siguió viviendo el carlo-tradicionalismo durante la Segunda República fue la lucha por atraer a su causa a las masas católicas. Y, si en la fase de masificación se había recurrido al ensalzamiento de lo religioso a través de la adopción de rituales como las entronizaciones del Corazón de Jesús, en la fase de fascistización cobrará especial primacía el martirismo. El Socorro Blanco no solo defendía su actividad recurriendo a la religión, sino que era en la utilizaba para defender el martirismo, el cual apoyaba con su propia existencia: no solo velaba por los intereses de quienes se sacrificaban por la Comución, sino que lo publicitaba llamando a que más gente lo hiciera, y en las publicaciones periódicas fue recurrente que llamara al apoyo de todos los cristianos y afirmara que asistía no solo a los carlo-tradicionalistas, sino a todo católico encarcelado por motivaciones religiosas o políticas. El martirismo encajaba a la perfección en el complejo cultural carlo-tradicionalista: por una parte, remitía a su propia tradición y la religión, pero por otra, se trataba de uno de los instrumentos promocionados por parte de los nuevos fascismos para fomentar la acción directa violenta. Paramilitarismo y martirismo irán siempre de la mano⁶⁴⁷.

⁶⁴⁷ Rújula, Pedro (2003): “Conmemorar la muerte, recordar la historia. La Fiesta de los Mártires de la Tradición”. En: *Ayer*, nº 51, pp. 69-85.

Pero lo que sea quizás más interesante del Socorro Blanco es su capacidad de mostrarnos la forma en que, como parte de su segunda fase evolutiva, el carlo-tradicionalismo reinterpretó el papel de la mujer. Dado que quizá sea el tema que más hemos trabajado a lo largo de nuestro trabajo, no es necesario realizar una recapitulación exhaustiva: el activismo femenino fue aceptado como soporte logístico al masculino, pero en función de unas esferas de acción claramente diferenciadas por sexos. Mientras que los hombres, incluidas las Juventudes, quedaban destinados a desarrollar las actividades ligadas al paramilitarismo, las mujeres pasaban a ocuparse de todas las actividades de soporte logístico, bien fuera material o moral. De nuevo, y como ya había sucedido en la Tercera Guerra Carlista, surgió de la necesidad imperiosa de movilizar el máximo número de efectivos. Y, en la aceptación del activismo femenino sería clave el fomento del mismo que venía desarrollando la Iglesia desde finales del siglo XIX. Un análisis complejo nos muestra que las mujeres formadas en el catolicismo social eran expertas propagandistas, y que el género femenino estaba considerado como más idóneo para ciertas actividades como la asistencia social. Uno más simple, que la mujer desempeñara las actividades de soporte logístico permitió que los hombres se dedicaran enteramente a la acción directa. La mujer no terminaría siendo aceptada como un igual: testimonio de ello es María Rosa Urraca Pastor, a quien, pese a su posición preponderante en las jerarquías de la Comunion, siempre le estuvo vetado el acceso a los puestos de poder más prestigiosos, los escaños del Congreso (sí que apareció en las listas electorales carlistas, pero no en las que tenían la victoria asegurada).

Por todo esto, y pese a que uno de los objetivos de nuestro trabajo era restaurar una visión de la relación del carlo-tradicionalismo con la mujer que se alejara de los prejuicios que suelen asociarse a los movimientos conservadores, no debemos caer en el error presentista ver en esto la influencia de la emancipación femenina. Debemos tener siempre muy presente que el tradicionalismo defenderá una visión organicista de la sociedad tanto en su jerarquización social como de géneros. Con esto, se defendía que el Estado que resultaría de la Guerra Civil debía “jerarquizar de nuevo la sociedad, no como se ha intentado, creando una serie de jerarquías ficticias y sin fundamento por medio de un partido político, sino dando realce, prestigio y autoridad a los diversos Ordenes y Cuerpos en que esa sociedad se divide”⁶⁴⁸. De esta forma, debían reglamentarse el trabajo femenino, considerado un tema “sumamente escabroso y muy diplomático” y supeditado

⁶⁴⁸ AGUN/158, Caja 14, Carp. 26., p. 7.

totalmente al principio de que “sin esposas y madres morales no se puede alcanzar la recristianización de la masa social”⁶⁴⁹. Para ello, los postulados tradicionalistas exigían lo siguiente: definir qué profesiones intelectuales y económicas eran las más propias de la mujer y otorgarles preferencias en las mismas sobre los hombres (medicina de la mujer y puericultura, farmacia, dependencia de comercio, laboratorios, magisterio en centros femeninos, archivos, escuelas normales de maestras...); separar el personal femenino del masculino; primar los puestos de trabajo para los padres de familia desempleados a menos que las mujeres solteras puedan demostrar carecer de cualquier otro medio de subsistencia; e impedir el trabajo de las mujeres casadas a menos que sea fundamental para mantener el hogar⁶⁵⁰.

En este sentido, que la Comunión Tradicionalista adoptara los elementos de movilización política propios de la política de masas no debe llevarnos a pensar que modernizara sus planteamientos en pos del “progresismo”. Como ejemplo, el documento que llamaba a la organización de la Asamblea Nacional Carlista de Zaragoza de 1935 ⁶⁵¹ establecía la ordenación de los asambleístas en 7 estamentos (jefes regionales y provinciales, asambleístas eclesiásticos, nobleza, militares, representantes de los organismos de la Comunión, directores de periódicos y representantes de ayuntamientos de ciudades que habían poseído voto en Cortes) distribuidos además por reinos, principados, señoríos y provincias. Puede verse por tanto un complejo amalgamático que creaba una nueva élite política que aunaba los integrantes de las élites tradicionales (nobleza, iglesia y jefes regionales) con los de la nueva sociedad de masas (directores de periódicos, militares y políticos) bajo las fórmulas de la política tradicional excluyente. Como es obvio, no se contempla en ningún momento la participación de la mujer en política de forma directa.

Por último, ha quedado demostrado que el franquismo buscó (y consiguió) inhibir la cultura política carlista, en primer lugar, acabando con sus organizaciones y, en segundo, ocultando su memoria y adueñándose de la misma. La historiografía propaganda del franquismo dio continuidad a la liberal decimonónica y siguió promoviendo la visión del carlismo como un movimiento limitado a la guerra, una cruzada que solo tenía sentido en el conflicto y no fuera de él. Así, se fomentó especialmente la mitificación del requeté

⁶⁴⁹ AGUN/158, Caja 14, Carp. 26., p. 7-8.

⁶⁵⁰ AGUN/158, Caja 14, Carp. 26., p. 8.

⁶⁵¹ AGUN/167, Caja 69.

y su participación en la guerra civil, mientras que dejó de tratarse cualquier otra cosa que tuviera que ver con el carlo-tradicionalismo. Puede verse simplemente con la promoción del martirismo falangista, la restauración y culto hacia las figuras que habían muerto por Falange, y la ocultación de los carlo-tradicionalistas. En cuanto al Socorro Blanco, no solo dejó de hablarse de la institución, sino que se fomentó que la mentalidad colectiva lo asociara con un quintacoloumnismo íntimamente ligado a la Falange clandestina.

La relación entre el Socorro Blanco y el socorro blanco queda evidenciada, simplemente, por el léxico. Y no solo porque esta actividad encuadrada en la quinta columna persiguiera objetivos similares a los del Socorro Blanco carlo-tradicionalista, sino porque en muchas ocasiones había surgido a partir de los individuos de las agrupaciones carlo-tradicionalistas que se habían disuelto en la zona republicana con el estallido de la guerra. Como hemos visto, el socorro blanco de Almería comenzó siendo organizado por las mujeres del Sindicato Católico de la Aguja, y en Barcelona la primera organización de la que tenemos constancia es la surgida en el antiguo centro tradicionalista “La Margarita” del barrio de Gracia. No obstante, deben marcarse claramente las diferencias entre el Socorro Blanco como organización y el socorro blanco como actuación: una vez estalló la Guerra Civil el Socorro Blanco dejó de existir en zona republicana.

La apropiación de la memoria del socorro blanco por parte de Falange no solo se vio favorecida por las actuaciones del franquismo, sino también por la propaganda Republicana. Siempre se dirá que el socorro blanco estaba ligado a la Falange clandestina y que sus integrantes eran fascistas: es simple ver que esto tenía mucho más impacto de cara a la opinión público que decir que se estaba luchando contra organizaciones que prestaban auxilio social a derechistas. Pese a que la defensa del nexo exclusivo de la organización con el fascismo desaparecería, el origen del socorro blanco en la Comunión Tradicionalista también lo haría del imaginario colectivo: de esta forma, a finales de los años 40 el periódico *Solidaridad Obrera* definiría desde el exilio el socorro blanco como una organización surgida en la Guerra Civil para auxiliar a los sublevados del espectro conservador, “Lliga, Comunión, Clodoaldos, Congregacionistas, Lerrouxistas, Matuteros y la Federación de Joves Cristians”⁶⁵². Y también se asentó en el imaginario colectivo la imagen del socorro blanco como un elemento de captación y no de auxilio social: así, se

⁶⁵² *Solidaridad Obrera*, 1 de febrero de 1948, p. 3.

sostenía que la caída de Zaragoza había sucedido porque el socorro blanco jugó un papel clave en inmovilizar a individuos llamados a filas por las columnas catalanas frente al avance de los sublevados procedentes de Navarra, La Rioja y el País Vasco⁶⁵³.

Para finalizar, podemos marcar varios objetivos de estudio de cara al futuro. Por una parte, las investigaciones sobre el Socorro Blanco pueden profundizarse. Para ello será necesario un peinado exhaustivo de archivos, puesto que existen documentos oficiales como el reglamento de la organización desarrollado a comienzos de 1936, pero cuya ubicación se desconoce. En otro sentido, para conocer más acerca de la organización y la cultura política carlo-tradicionalista sería interesante realizar estudios biográficos pormenorizados de los individuos implicados en su funcionamiento. Solo así conseguiremos ponernos en la piel de la gente que integró el Socorro Blanco y conocer sus motivaciones. Y con ello, observar que sectores de la población fue capaz de captar el carlo-tradicionalismo, si antes habían militado en el activismo social cristiano o si habían accedido a la Comunión por estar situados en un entorno carlista. A nivel institucional consideramos interesante comparar el funcionamiento del Socorro Blanco con el de otras instituciones de auxilio social del espectro derechista-conservador, como la italiana Opera Nazionale Combattenti o la alemana Winterhilfswerk. Esto nos permitirá observar que elementos del complejo cultural carlo-tradicionalista diferían del fascista y, si provenían de la tradición propia, como la preponderancia de la religión, o habían sido incluso adoptados de las organizaciones de la izquierda. En última instancia también interesa visibilizar el desempeño real que tuvo el carlo-tradicionalismo en la quinta columna y si, de la misma forma que existió una Falange clandestina, lo hizo una Comunión clandestina. Por ejemplo, *El Diario Palentino* nos dirá al finalizar la Guerra Civil que en el Madrid republicano funcionaron cinco tercios de requetés clandestinos dirigidos por Fernando Rodríguez Ribera, y que existía un socorro blanco de corte tradicionalista integrado por 150 mujeres entre las que destacaban María Dolores Monzón, María Bravo, Isabel Ordóñez, María Hernández Bueno y la señora de Valdés⁶⁵⁴.

⁶⁵³ *Solidaridad Obrera*, 1 de febrero de 1948, p. 3.

⁶⁵⁴ *EL Diario Palentino*, 29 de abril de 1939, p. 3.

En conclusión, nuestro estudio espera haber servido como aportación a la renovación del estudio del carlismo como una cultura política moderna que se insertó perfectamente en el contexto político europeo de entreguerras. Durante muchos años, y a partir de los postulados del materialismo histórico de la historiografía marxista, que reducía gran parte de las interpretaciones históricas al condicionante de clase y de la coyuntura político económica, parecía inconcebible que el carlismo gozara de masas. A partir de los postulados de la historia de las culturas políticas hemos negado esto y mostrado como no solo fue capaz de movilizar a un importante sector de la población española, sino de articular una sociedad paralela a la oficial. Y es que la historiografía tradicional en su conjunto había obviado el importante valor de la tradición en el ideario carlo-tradicionalista desde un punto de vista cultural, y que a su vez arrastraba importantes elementos precapitalistas no explicables desde estructuras ideadas para analizar el mundo “moderno”: tal y como hemos mostrado a lo largo de todo nuestro trabajo, el carlo-tradicionalismo supuso la simbiosis entre tradición y modernidad. Con esto, y esperando proseguir nuestra labor en estudios venideros, esperamos poder llegar a comprender en mayor medida las razones que llevaron a un español de los años 30 a apoyar el carlo-tradicionalismo superando las narrativas simplificadoras de la coyuntura reaccionaria radical.

BIBLIOGRAFÍA

Archivo

Archivo Francisco Javier de Lizarza Inda (AGUN/158)

Archivo Manuel Fal Conde (AGUN/133)

Archivo Melchor Ferrer Dalmau (AGUN/167)

Hemeroteca

ABC, 8 de septiembre de 1964.

<https://www.abc.es/archivo/periodicos/abc-madrid-19640908-29.html>

Acción: Defensor de los intereses de la mujer, 14 de enero de 1933.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000484554

Acción: defensor de los intereses de la mujer, 13 de abril de 1933.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000484571

Baleares: Órgano de Falange Española Tradicionalista y de las JONS, 6 de enero de 1940.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=180716

Boletín de Orientación Tradicionalista, 15 de julio de 1934, nº1.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 21 de agosto de 1934.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 9 de septiembre de 1934.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 16 de septiembre de 1934.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 23 de septiembre de 1934.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 30 de septiembre de 1934.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 7 de octubre de 1934.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 14 de octubre de 1934.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 4 de noviembre de 1934, nº11.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 11 de noviembre de 1934, nº12.

Boletín de Orientación Tradicionalistas, 2 de diciembre de 1934, nº15.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 9 de junio de 1935, nº41.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 16 de junio de 1935, nº42.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 23 de junio de 1935, nº43.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 30 de junio de 1935, nº44.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 20 de julio de 1935, nº47.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 28 de julio de 1935, nº48.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 25 de agosto de 1935, nº52.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 4 de septiembre de 1935, nº49.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 22 de diciembre de 1935, nº69.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 29 de diciembre de 1935, nº70.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 22 de marzo de 1936, nº82.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 29 de marzo de 1936, nº83.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 5 de abril de 1936, nº84.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 19 de abril de 1936, nº86.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 26 de abril de 1936, nº87.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 10 de mayo de 1936, nº89.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 17 de mayo de 1936, nº90.

Boletín de Orientación Tradicionalista, 24 de mayo de 1936, nº91.

Boinas Rojas: Diario Tradicionalista, 2 de marzo de 1937.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=356178

Boinas Rojas: Diario Tradicionalista, 15 de junio de 1937.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=356266

Boletín Oficial del Estado, 20 de abril de 1937.
<https://www.boe.es/gazeta/dias/1937/04/20/pdfs/BOE-1937-182.pdf>

CNT: Órgano de la confederación regional de Asturias, León y Palencia, 4 de febrero de 1937.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000486046

CNT: Órgano de la confederación regional de Asturias, León y Palencia, 2 de marzo de 1937.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000486056

CNT: Órgano de la confederación regional de Asturias, León y Palencia, 29 de agosto de 1937.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000486082

Constitución de la República Española, 9 de diciembre de 1931.
https://www.congreso.es/docu/constituciones/1931/1931_cd.pdf

Correo de Mallorca: periódico católico, 5 de junio de 1933.

https://prensahistorica.mcu.es/es/consulta/resultados_ocr.do

Correo de Mallorca: periódico católico, 5 de diciembre de 1936.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=65187

Correo de Mallorca: periódico católico, 20 de diciembre de 1938.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=65811

Diario de Almería, 18 de julio de 1936.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000853408

Diario de Almería, 2 de marzo de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000853593

Diario de Burgos: De avisos y noticias, 26 de febrero de 1934.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000928664

Diario de Burgos: De avisos y noticias, 23 de noviembre de 1936.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000929506

Diario de Burgos: De avisos y noticias, 17 de febrero de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000929579

Diario de Burgos: De avisos y noticias, 21 de enero de 1940.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000930482

Diario de Burgos: De avisos y noticias, 7 de septiembre de 1969.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000939544

Diario de Córdoba, 27 de noviembre de 1935.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1002493992

Diario de la Marina: periódico oficial del apostadero de La Habana, 28 de abril de 1935.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000851069

Diario de la Marina: periódico oficial del apostadero de La Habana, 30 de abril de 1935.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000851070

Diario de Valencia, 24 de junio de 1912.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000668327

Diario de Valencia, 25 de abril de 1913.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000668813

El Adelantado de Segovia, 27 de marzo de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=620992

El Adelantado de Segovia, 2 de enero de 1940.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=621846

El Adelantado de Segovia, 27 de abril de 1950.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=625054

El Adelanto: Diario político de Salamanca, 30 de junio de 1935.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000950207

El Adelanto: Diario político de Salamanca, 11 de octubre de 1936.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000951079

El Adelanto: Diario político de Salamanca, 9 de abril de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000956119

El Adelanto: Diario político de Salamanca, 19 de abril de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=621010

El Adelanto: Diario político de Salamanca, 6 de diciembre de 1941.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000957569

El avisador numantino, 30 de diciembre de 1939.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1003504126

El Cantábrico: Diario de la mañana, 5 de julio de 1935.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000902081

El Cantábrico: Diario de la mañana, 2 de marzo de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000902588

El Castellano: Diario independiente, 6 de marzo de 1933.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=211955

El Castellano: Diario independiente, 17 de abril de 1934.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=212625

El Castellano: Diario independiente, 10 de mayo de 1939.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=282661

El Castellano: Diario independiente, 18 de febrero de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=281530

El Castellano: Diario independiente, 20 de diciembre de 1938.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=282608

El Compostelano: Diario independiente, 20 de diciembre de 1938.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2001073879

El Compostelano: Diario independiente, 10 de diciembre de 1941.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2001074634

El Cruzado Español, 27 de noviembre de 1931.
<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=38ad8fc0-4991-4aad-87b3-76778cb77d2a>

El Debate, 21 de febrero de 1933.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2001110374

El diario de Ávila: Periódico independiente, 1 de mayo de 1937.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=669677

El diario palentino, 24 de abril de 1939.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1002677841

El día de Palencia, 3 de marzo de 1937.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1002681383

El día de Palencia, 5 de enero de 1940.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1002674053

El día gráfico, 27 de mayo de 1938.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2001114343

El día: Periódico de la mañana, 5 de diciembre de 1936.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=62000

El día: Periódico de la mañana, 20 de diciembre de 1938.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=62632

El Liberal, 2 de julio de 1935.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=479277

El Liberal, 2 de marzo de 1937.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000578185

El Luchador: Diario republicano, 2 de marzo de 1938.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000710711

El Luchador: Diario republicano, 25 de marzo de 1937.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000710730

El Luchador: Diario republicano, 15 de enero de 1938.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000710860

El Noticiero Gaditano: diario de información y de intervención política, 21 de septiembre de 1933

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1002543870

El Progreso: Diario liberal, 4 de marzo de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1003584958

El Progreso: Diario liberal, 28 de marzo de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1003584978

El Pueblo, 27 de julio de 1908.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000661807

El Requeté, 1 de febrero de 1939.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?interno=S&posicion=1&path=1006484538&forma

El Siglo Futuro, 21 de marzo de 1891.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/results?d=date&d=1891-03-21&d=1891-03-21&g=e&g=i&p=1~346>

El Siglo Futuro, 8 de abril de 1920.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/results?d=date&d=1920-04-08&d=1920-04-08&g=e&g=i&p=1~346>

El Siglo Futuro, 6 de febrero de 1933.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=5b24ff60-e42d-40af-817f-3f5aa275dc9a&page=6>

El Siglo Futuro, 16 de febrero de 1933

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=e134e784-af9c-4342-ab2d-678e887e5203&page=2>

El Siglo Futuro, 4 de marzo de 1933

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=f94d68cd-7a14-4652-850b-4d2e3ceba954>

El Siglo Futuro, 6 de marzo de 1933

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=fee33ed2-642a-41b2-901e-387a2e23d0e7&page=2>

El Siglo Futuro, 13 de marzo de 1933.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=9c1dcd5-e232-4815-a999-b90a22545aff>

El Siglo Futuro, 2 de mayo de 1933.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=f66d4de2-652d-49e7-94d6-33da3ee5113f&page=2>

El Siglo Futuro, 21 de agosto de 1933.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=dd6363c7-f336-47ad-b0cb-36926036842d>

El Siglo Futuro, 7 de septiembre de 1933.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=c20ec062-d52f-46b0-8b2f-3b22802ab53b>

El Siglo Futuro, 15 de septiembre de 1933.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=8b69d1cc-a742-48c5-8b76-e9b39b3a7e51&page=2>

El Siglo Futuro, 21 de septiembre de 1933.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=473ce91a-9ed4-440a-999c-c6f169c3f6e2&page=3>

El Siglo Futuro, 11 de noviembre de 1933.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=5cae6c71-4053-47ad-93ab-9a496bdb1984>

El Siglo Futuro, 20 de diciembre de 1933.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=07bd5303-2b22-41c6-a572-6387dc0c2d8b>

El Siglo Futuro, 25 de diciembre de 1933.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=1a66ddde-e734-41ac-b0a1-f97ed6bf80d1>

El Siglo Futuro, 27 de diciembre de 1933.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=a6163edb-de4d-49d0-a8f5-1a7d1b1fe14c>

El Siglo Futuro, 30 de diciembre de 1933.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=8874b47f-db51-42a2-bc6a-34676f14576c>

El Siglo Futuro, 23 de enero de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=7b05d4be-8c63-4338-ac41-e762c7e50082&page=2>

El Siglo Futuro, 29 de enero de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=3bf6c9d1-97d8-485b-989b-3930083b0644&page=3>

El Siglo Futuro, 28 de marzo de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=d86155e6-ef94-4314-9005-4544f572baae>

El Siglo Futuro, 27 de abril de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=6d575f06-40da-4378-85f5-2bb3519113b0&page=4>

El Siglo Futuro, 30 de abril de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=8d02ad0c-b6d6-4f02-980f-9bdae32e1b07>

El Siglo Futuro, 4 de mayo de 1934

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=2deae500-9922-46c0-9dee-129b4c603d81&page=3>

El Siglo Futuro, 15 de mayo de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=da3e287f-a812-4aff-8248-eb8ad9591462&page=3>

El Siglo Futuro, 25 de junio de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=de846223-b682-4ad2-833c-0cfd8c31136>

El Siglo Futuro, 12 de julio de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=abecbd11-0ced-4c1a-84ca-9a97bccc15f1&page=3>

El Siglo Futuro, 16 de julio de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=3fbf7db8-e462-4b1d-b9ed-63cbfa4b00be&page=2>

El Siglo Futuro, 18 de julio de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=ae714a2e-ee89-4cf5-9b39-81f093b1d896&page=3>

El Siglo Futuro, 19 de julio de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=69dfac79-a358-4119-a127-dbc6d06374a8&page=2>

El Siglo Futuro, 21 de julio de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=d6bdafd1-0058-4f83-a3bf-fa079953fb03&page=3>

El Siglo Futuro, 25 de julio de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=a7dcc414-b518-4b68-a56c-58b26933e79d&page=3>

EL Siglo Futuro, 21 de noviembre de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=217d8b95-0a44-4555-a0ba-20aedd36cc0&page=3>

El Siglo Futuro, 23 de noviembre de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=242617f2-f2ff-40ac-80f4-f179977fd05a&page=3>

El Siglo Futuro, 31 de diciembre de 1934.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=7f5bb4a4-6990-469c-9cf7-20e352bb7b16&page=2>

El Siglo Futuro, 19 de febrero de 1935.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/results?d=date&d=1935-02-19&d=1935-02-19&g=e&g=i&p=1~346>

El Siglo Futuro, 21 de enero de 1935.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=0cd7f8cd-28d5-4cbf-a58d-52e12b0f964e&page=3>

El Siglo Futuro, 30 de enero de 1935.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=6fdccb1d-cc1e-4742-921d-622cc14c7026>

El Siglo Futuro, 19 de febrero de 1935.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=c1c6b984-d7a1-4c2c-9cfc-0c3fc5ff9907&page=3>

El Siglo Futuro, 24 de mayo de 1935

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=f76684ad-2678-4123-9e5d-6c88793544eb>

El Siglo Futuro, 23 de julio de 1935, nº18660.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=f0e8684d-9594-480d-a996-915166ad392a&page=11>

El Siglo Futuro, 30 de agosto de 1935, nº18386

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=a27e5db4-ca14-41bc-9e8b-99fd5b7206e2&page=10>

El Siglo Futuro, 16 de septiembre de 1935, nº18400.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=25eb2237-faa9-4b85-89e9-308cb694c857&page=6>

El Siglo Futuro, 31 de octubre de 1935.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=798cd918-3200-4f9e-b816-5223baa0ba8f&page=25>

El Siglo Futuro, 18 de noviembre de 1935.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=21489803-2baa-474e-b8db-3d1b8b05b875&page=10>

El Siglo Futuro, 16 de diciembre de 1935.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=621f7082-d46d-44ff-ae13-f01584705977&page=23>

El Siglo Futuro, 6 de enero de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=7de7d32b-a85f-4607-9d66-faf8e2db6533&page=6>

El Siglo Futuro, 24 de febrero de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=0b895ac1-8966-44fd-94b2-e3aecd1a7f1d&page=23>

El Siglo Futuro, 3 de marzo de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=425325c2-c394-41bc-95e3-468a20781184&page=10>

El Siglo Futuro, 5 de marzo de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=aa0d3744-cf06-49ab-b126-59ca89663713&page=20>

El Siglo Futuro, 13 de marzo de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=c1509485-323b-458a-9ecd-be29646948fc&page=13>

El Siglo Futuro, 16 de marzo de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=0fef9e03-5dcf-45a9-91b7-a66deb9d0e2b&page=5>

El Siglo Futuro, 17 de marzo de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=2b74c22b-8dbe-4cd6-aece-523b05a4e22e&page=11>

El Siglo Futuro, 18 de marzo de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=c39bb3b8-7fc2-4973-99ee-8062bc0485c6&page=7>

El Siglo Futuro, 23 de marzo de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=75f7b8e4-8f84-4b48-b4f5-19ba2f2a8e18&page=5>

El Siglo Futuro, 24 de marzo de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=1a082acf-fbe2-4fa1-a6c9-d77b7705fafb&page=6>

El Siglo Futuro, 25 de marzo de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=c2793711-2463-4202-b1ca-fcd846547461&page=7>

El Siglo Futuro, 26 de marzo de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=ad1a0342-91bd-4cdb-8df4-539a27869e78&page=18>

El Siglo Futuro, 28 de marzo de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=9a54e3a8-317e-44ae-aa55-37749a7a6ed7&page=19>

El Siglo Futuro, 30 de marzo de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=a3ede26a-2b59-4e54-8554-e2c80dd0e604&page=17>

El Siglo Futuro, 31 de marzo de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=f015e935-f08a-476e-a931-6cfdc0b9d9a6&page=25>

El Siglo Futuro, 2 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=72a4ef85-a546-4e4a-bed5-dd837bfe8f01&page=2>

El Siglo Futuro, 3 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=f0e57c8f-eb76-43cb-8d1e-d39fb3aedc24&page=8>

El Siglo Futuro, 4 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=362702b9-5df2-465c-b370-f6925d02e8a5&page=6>

El Siglo Futuro, 6 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=811be295-9d3a-4bde-a2b2-c08e5694bdcc&page=8>

El Siglo Futuro, 7 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=29cdb410-f0bc-4a38-ab2e-8e86da71159d&page=2>

El Siglo Futuro, 8 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=c3321845-c3e7-46a2-bcae-7b5a9ed96e01&page=11>

El Siglo Futuro, 9 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=0f57aaa8-f1a1-4008-a566-f6247c574f37&page=7>

El Siglo Futuro, 13 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=953321e2-b659-4b78-b70d-0ca9869f91f9&page=10>

El Siglo Futuro, 14 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=caad1ae6-2920-4bc0-a8f8-dd08bd30d68e&page=19>

El Siglo Futuro, 18 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=8813ff54-7ad5-4df6-89f2-98a744b8c10b&page=7>

El Siglo Futuro, 21 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=97ac5b44-1cd9-4e15-a44f-d2d42da6b12d&page=3>

El Siglo Futuro, 22 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=af19c36c-dc45-46ee-9cbd-7300939503e5&page=18>

El Siglo Futuro, 23 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=ae5eac21-3e50-48ea-916c-c0b33ca04a67&page=4>

El Siglo Futuro, 23 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=ae5eac21-3e50-48ea-916c-c0b33ca04a67&page=4>

El Siglo Futuro, 24 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=2a92dfa2-b00c-4989-a0fb-38d216d23788&page=11>

El Siglo Futuro, 25 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=f5d432e4-0bc2-47e7-ad0b-7c602a14bc78&page=5>

El Siglo Futuro, 27 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=d3399e7c-f168-43b9-96a5-b3b1c0faa028&page=7>

El Siglo Futuro, 28 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=69549337-8269-4735-956a-1c67984111a2&page=11>

El Siglo Futuro, 30 de abril de 1936.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=ffb2d26d-eda-4c88-b7f6-677a6687fd40&page=5>

Extremadura: Diario de la acción católica diocesana, 1 de abril de 1939.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=403730

Extremadura: Diario de la acción católica diocesana, 18 de julio de 1936.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=402886

Falange: órgano diario de F.E. de las J.O.N.S., 11 de abril de 1939.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=72580

Frente Rojo, 16 de noviembre de 1937.
<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=bb4ca79e-c1b8-4c02-9348-72f9255fa796&page=3>

Heraldo de Castellón, 1 de marzo de 1937.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000866115

Heraldo de Castellón, 10 de abril de 1937.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000866149

Heraldo de Zamora, 4 de enero de 1940.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000598632

Hoja oficial del lunes, 22 de noviembre de 1937.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000999529

Hoja oficial de la provincia de Barcelona, 13 de enero de 1939.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000705604

Hoja oficial de la provincia de Barcelona, 26 de enero de 1953.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000706327

Labor: Órgano de Falange Española Tradicionalista y de las JONS, 2 de enero de 1940.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1003511474

La Batalla, 2 de marzo de 1937.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=360122

La Batalla, 6 de marzo de 1937.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=360126

La Batalla, 18 de abril de 1937.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=360161

La correspondencia de Valencia: Diario de noticias, 28 de diciembre de 1933.
https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000729269

La Cruz, 21 de enero de 1907.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1003528197

La Hora, 16 de diciembre de 1938.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=d9e5a39b-45ac-4464-b72d-47fe1b267652>

Labor, 28 de enero de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1003510983

La Libertad, 2 de julio de 1935.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000683367

La Libertad, 18 de julio de 1936.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000683748

La Libertad, 15 de septiembre de 1936.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000683800

La Libertad, 21 de febrero de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000683838

La Libertad, 25 de marzo de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000683865

La Libertad, 18 de abril de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000683887

La Libertad, 14 de julio de 1938.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000684276

La Libertad, 15 de julio de 1938.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000684277

La Libertad, 4 de agosto de 1938.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000684294

La Libertad, 19 de agosto de 1938.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000684307

Las provincias: Diario de Valencia, 7 de febrero de 1933.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000801089

La Prensa, 3 de noviembre de 1941.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000738250

La Rioja: Diario político, 25 de marzo de 1934.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=310464

La Rioja: Diario político, 13 de abril de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=311437

La Rioja: Diario político, 6 de diciembre de 1941.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=312262

La Rioja: Diario político, 4 de julio de 1969.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=370475

La Última hora: periódico de información, literario y artístico, 4 de diciembre de 1936.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=540779

La Unión, 4 de septiembre de 1882.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/results?d=date&d=1882-09-04&d=1882-09-04&g=e&g=i&p=1~4729567>

La voz de Cantabria: diario gráfico independiente de la mañana. 2 de marzo de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2001008192

La voz de Cantabria: diario gráfico independiente de la mañana. 3 de marzo de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2001008193

La voz de Navarra, 18 de julio de 1936.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=473126

Libertad: Diario nacional-sindicalista, 5 de julio de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=277573

Libertad: Diario nacional-sindicalista, 6 de diciembre de 1941.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=324766

Libertad: Diario nacional-sindicalista, 8 de enero de 1942.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=278337

Nuestra Bandera, 18 de agosto de 1937.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=a3a9cc16-44ee-4a58-9170-3b9cf549f81a&page=3>

Nuestra Bandera, 26 de agosto de 1937.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=18d09548-00a9-42c7-8aff-f70d3f4151e5&page=3>

Nuestra Bandera, 28 de septiembre de 1937.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=61f0e58d-4592-4092-9f12-a6e1ed8d9359&page=3>

Nuestra Lucha: portavoz de la unidad obrera, 2 de marzo de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000560372

Nuestra Lucha: portavoz de la unidad obrera, 24 de julio de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000560566

Nuestra Lucha: portavoz de la unidad obrera, 16 de enero de 1938.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000560831

Nuestra Bandera, 16 de enero de 1938.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=ead225c6-f1fc-4914-80e4-dcbb7058a008>

Nueva Alcarria, 11 de agosto de 1939.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1005565973

Pensamiento Alavés, 30 de junio de 1933

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000513411

Pensamiento alavés, 28 de diciembre de 1933.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000513599

Pensamiento alavés, 28 de abril de 1934.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000516066

Pensamiento alavés, 30 de abril de 1934.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000516067

Pensamiento alavés, 19 de julio de 1934.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000516903

Pensamiento alavés, 20 de julio de 1934.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000516904

Pensamiento alavés, 9 de mayo de 1936

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000517026

Pensamiento alavés, 11 de mayo de 1936.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000517027

Pensamiento alavés, 13 de mayo de 1936

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000517029

Pensamiento alavés, 16 de mayo de 1936

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000517032

Pensamiento alavés, 18 de mayo de 1936

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000517033

Pensamiento alavés, 20 de mayo de 1936

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000517036

Pensamiento alavés, 3 de junio de 1936

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000517047

Pensamiento alavés, 8 de junio de 1936

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000517047

Pensamiento alavés, 16 de junio de 1936

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000517047

Pensamiento alavés, 18 de junio de 1936

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000517067

Pensamiento alavés, 1 de febrero de 1937.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=74725

Pensamiento alavés, 20 de enero de 1939.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000516616

Proa: Diario de Falange de las JONS, 25 de septiembre de 1938.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2001118960

Pueblo: Diario del Trabajo Nacional, 5 de diciembre de 1941.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=573174

Pueblo: Diario del Trabajo Nacional, 13 de diciembre de 1941.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=573181

Pueblo: Diario del Trabajo Nacional, 27 de diciembre de 1941.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=573192

Pueblo: Diario del Trabajo Nacional, 7 de enero de 1942.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=573201

Pueblo: Diario del Trabajo Nacional, 4 de mayo de 1943.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=573649

Solidaridad Obrera, 18 de agosto de 1937.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=3df9490e-17b5-4a67-8515-b9b7e0c1a764&p>

Solidaridad Obrera, 29 de junio de 1938.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=ee1cad8b-e617-4cc5-a84e-43bf22e25f8c&page=8>

Solidaridad Obrera, 19 de agosto de 1938.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=fc88a1de-8d65-4ccf-932e-07d5d3eaa3d9&page=3>

Solidaridad Obrera, 16 de diciembre de 1938.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=707ec4bb-e4f7-4ae7-842b-4521f941f10f>

Solidaridad Obrera, 1 de febrero de 1948.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1003587997

Solidaridad Obrera, 14 de noviembre de 1957.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1003587356

Solidaridad Obrera, 13 de marzo de 1958.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1003587390

Unidad, 30 de mayo de 1936, nº4.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000834843

Fuentes bibliográficas

AGUDÍN, José Luis (2021): “La utilización propagandística de las peregrinaciones a los espacios sagrados en el caso de la cultura política carlista: Los ejemplos de las romerías a Roma (1876 y 1933) y Lourdes (1913)”. En: *Sémata: Ciências Sociais e Humanidades*, vol. 33, pp. 1-24.

ALCOVER, Antonio María (1907): *Conducta política que s'impone avuy a n-els catòlics*. Barcelona: Tipografía L'Anuari de la Exportació.

ANDRÉS, José (1975): *La política religiosa en España 1889-1913*. Madrid: Editorial Nacional.

ARCE, Rebeca (2008): *Dios, patria y hogar. La construcción de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*. Santander: Ediciones de la Universidad de Cantabria.

- ARÓSTEGUI, Julio (1993): “El carlisme en la dinàmica dels moviments liberals espanyols. Formulació d’un model”. En: Canal, Jordi (coord.) (1993): *El carlisme. Sis estudis fonamentals*. Barcelona: Institut d’Estudis Catalans, pp. 51-77.
- ARÓSTEGUI, Julio (2013): *Combatientes requetés en la Guerra Civil española, 1936-1939*. Madrid: La esfera de los libros.
- ARRIZABALAGA, Jon/Larraz, Pablo (2010): “Humanitarianism, war medicine and propaganda: the Carlist association La Caridad, 1873-1876”. En: León, Pilar (ed.) (2010): *Health institutions at the origin of the welfare systems in Europe*. Pamplona: Eunsa, pp. 77-108.
- BALPARDA, Gregorio (1918): *Errores del nacionalismo vasco. Colección de artículos y conferencias*. Madrid: Juan Pueyo.
- BENAVIDES, Domingo (1973): *El fracaso social del catolicismo español: Arboleya-Martínez, 1870-1951*. Barcelona: Editorial Nova Terra.
- BLINKHORN, Martin (2008): *Carlism and Crisis in Spain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOTTI, Alfonso (1992): *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*. Madrid: Alianza Editorial.
- BROCOS, José Martín (2005): *Una pequeña historia del carlismo del siglo XX a través de tres semblanzas: Tomás Domínguez Arévalo, José María Arauz de Robles y Francisco Elías de Tejada*. En: *Arbil*, nº120, <https://www.arbil.org/120broc.htm>
- BULLÓN, Alfonso (2004): *José Calvo Sotelo*. Barcelona: Ariel.
- CALVO, Rafael (1947): “Una nueva generación española”. En: *Arbor*, nº 24, pp. 333-349.
- CANAL, Jordi (1997): “La gran familia. Estructuras e imágenes familiares en la cultura política carlista”. En: Cruz, Rafael/Pérez, Manuel (eds.) (1997): *Cultura y movilización en la España contemporánea*. Madrid: Alianza Universidad, pp. 99-137.
- CANAL, Jordi (2000): *El carlismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- CANAL, Jordi (2006): *Banderas blancas, boinas rojas. Una historia política del carlismo, 1876-1939*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- CANAL, Jordi (2022): *Los colores de la política en la España contemporánea*. Marcial Pons: Madrid.
- CASTRO, Demetrio (2015): *El carlista en las Cortes: la política electoral y parlamentaria del Carlismo en la primera etapa de la Restauración*. Pamplona: Gobierno de Navarra.

- CLEMENTE, Josep Carlos (2011): *Breve historia de las guerras carlistas*. Madrid: Nowtilius.
- CERRO, Sebastián (1988): “Los resultados de las elecciones de diputados a Cortes de 1910 en Navarra”. En: *Príncipe de Viana*, nº 10, pp. 93-106.
- CIA, Policarpo (1941): *Memorias del tercio de Montejurra por su capellán*. Pamplona: Imprenta de la Acción Social.
- CLARK, Christopher (2006): *Iron Kingdom: The rise and downfall of Prussia, 1600-1947*. Cambridge: Harvard University Press.
- CONILL, Antoni (1954): *Codo. De mi diario de Campaña*. Barcelona.
- COPADO, Bernabé (1937): *Con la columna redondo: combates y conquistas*. Sevilla: Imprenta de la Gavidia.
- DEL PINO, Eduardo (2011): *Almería. Memoria compartida*. Almería: *La Voz de Almería*.
- DEL REY, Fernando (2011): *Palabras como puños. La intransigencia política en la Segunda República española*. Madrid: Tecnos.
- DOMENECH, Rosendo (1956): *Diario de campaña de un Requeté*. Olesa de Montserrat: Editorial Selección.
- ESTEVE, Javier (2014): “El carlismo ante la reorganización de las derechas. De la Segunda Guerra Carlista a la Guerra Civil”. En: *Pasado y memoria*, nº 13, pp. 119-140.
- FERNÁNDEZ, Agustín (2012): *El marqués de Cerralbo (1845-1922): Biografía política*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- FERREIRA, Paulo Bruno (2016): *Iberismo, hispanismo e os seus contrários. Portugal e Espanha (1908-1931)*. Lisboa: Universidad de Lisboa.
- FERRER, Melchor (1958): *Breve historia del legitimismo español*. Madrid: Montejurra.
- FERRER, Melchor (1959): *Historia del tradicionalismo español. Tomo XXVIII. Vol.1*. Sevilla: Editorial Católica Española S.A.
- FERRER, Melchor (1979): *Historia del tradicionalismo español. Tomo XXX. Vol.1*. Sevilla: Editorial Católica Española S.A.
- GIMÉNEZ, Ernesto (1939): *¡Hay pirineos! Notas de un Alférez en la IV de Navarra sobre la conquista de Port-Bou*. Barcelona: Editora Nacional.
- GOBIERNO DE ESPAÑA (1933): *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes de la República Española*, Tomo III. Madrid: Cesores de Rivadeneyra.
- GONZÁLEZ, Eduardo (2000): “Historiografía reciente sobre el carlismo. ¿El carlismo de la argumentación política?”. En: *Ayer*, nº 38, pp. 275-288.

- GONZÁLEZ, Wenceslao (1937): *Falange y Requeté*. Valladolid: Imprenta Católica de Francisco G. Vicente.
- GUTIÉRREZ, Rosa (2008): “¡A las urnas, en defensa de la Fe! La movilización católica en la España de comienzos del siglo XX”. En: *Pasado y memoria: revista de historia contemporánea*, vol. 7, pp. 239-262.
- HIBBS-LISSOURGUES, Solange (1995): *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*. Alicante: Institución Juan Gil Albert.
- KUHLEMANN, Frank-Michael (2010): “¿Confesionalizar la nación? Alemania en el siglo XIX y principios del siglo XX”. En: Haupt, Heinz-Gerhard/Langewiesche, Dieter (eds.) (2010): *Nación y religión en Europa*. Zaragoza: IFC, pp. 39-80
- LANDA, Nicasio (1875): “Muertos y heridos”. En: Sánchez, Guillermo/Arrizabalaga, Jon (2016): *Muertos y heridos y otros textos*. Arre: Pamiela, pp. 135-256.
- LARRAZA, María del Mar (2001): “Navarra”. En: Varela, José (dir.) (2001): *El poder de la influencia: geografía del caciquismo en España (1875-1923)*. Madrid: Marcial Pons Historia, pp. 433-453.
- LIZARZA, Antonio (1954): *Memorias de la Conspiración (1931-1936)*. Madrid: Ediciones Dyrsa.
- LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis (1997): *Cuenca durante la II República: elecciones, partidos y vida política, 1931-1936*. Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha.
- LOUZAO, Joseba (2012): *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*. Logroño: Genuve Ediciones.
- MARTORELL, Manuel (2000): “Nuevas aportaciones históricas a la evolución ideológica del carlismo”. En: *Gerónimo de Uztáriz*, nº 16, pp. 95-108.
- MOLINER, Antonio (2000): *Félix Sardá i Salvany y el integrismo en la Restauración*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- MOLLENHAUER, Daniel (2010): “Polémicas en torno a los símbolos de la nación. Católicos y laicistas en Francia (1871-1914)”. En: Haupt, Heinz-Gerhard/Langewiesche, Dieter (eds.) (2010): *Nación y religión en Europa*. Zaragoza: IFC, pp. 233-265.
- MONTERO, Feliciano (2013): “La dimensión nacional e internacional de la Acción Católica española, 1920-1936”. En: García, Feliciano/Botti, Alfonso/Quiroga, Alejandro (coords.) (2013): *católicos y patriotas: religión y nación en la Europa de entreguerras*. Madrid: Sílex, pp. 219-246.
- MORAL, Antonio Manuel (2008): *Diplomacia, humanitarismo y espionaje en la Guerra Civil Española*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- MORAL, Antonio Manuel (2009): “Devociones para Tiempos de Espadas: el Sagrado Corazón y Cristo Rey como categorías políticas del movimiento carlista (1931-1936)”. En: *Historia y Política*, nº 21, pp. 219-246.
- MORAL, Antonio Manuel (2011a): “María Rosa Urraca Pastor: de la militancia en Acción Católica a la palestra política carlista (1900-1936)”. En: *Historia y política*, nº 26, 2011, pp. 199-226.
- MORAL, Antonio Manuel (2011b): “Mujer y carlismo durante la Segunda República entre la actuación religiosa-benéfica y la acción política”. En: Álvarez, Manuel/Villa, Roberto (dirs.) (2011): *Nuevos estudios sobre cultura política en la II República Española (1931-1936)*. Dykinson: Madrid, pp. 89-104.
- MORAL, Antonio Manuel (2012): “Manuel Fal Conde y carlismo andaluz”. En: Ruiz, José Leonardo (coord.) (2012): *La confrontación católico-laicista en Andalucía durante la crisis de entreguerras*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 169-189.
- MORAL, Antonio Manuel (2018): “Las carlistas en los años 30: ¿De ángeles del hogar a modernas Amazonas?”. En: *Revista Universitaria de Historia Militar*, vol. 7, nº 13, pp. 61-80.
- MORENO, Javier (2006): *El nivel de vida en la España atrasada entre 1800 y 1936. El caso de Palencia*. En: *Investigaciones de Historia Económica*, nº4, pp.9-50.
- NONELL, Salvador (1956): *El tercio de requetés de Nuestra Señora de Montserrat*. Madrid: Asociación Editorial Tradicionalista.
- NÚÑEZ DE PRADO, Sara/Rodríguez, Javier (2019): *La quinta columna y el cuerpo diplomático en la Guerra Civil española*. En: *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, nº 19, pp. 183-203.
- OLLERO, María Luisa (1990): “La tolerancia religiosa en la Constitución de 1876. Análisis de la campaña de protesta”. En: *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V. Historia Contemporánea (ETFV)*, nº 3, vol. 2, pp. 107-122.
- PANIAGUA, Javier/Lajo, Benjamín (2002): *Sombras en la retaguardia. Testimonios sobre la 5ª columna en Valencia*. Valencia: Artes Gráficas Soler.
- PASAMAR, Gonzalo (1991): *Historiografía e ideología en la postguerra española: La ruptura de la tradición liberal*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- PASAMAR, Gonzalo (2010): *Apologia and criticism. Historians and the history of Spain, 1500-2000*. Germany: Peter Lang.
- PECHARROMÁN, Julio Gil (1994): *Conservadores subversivos. La derecha autoritaria alfonsina (1931-1936)*. Madrid: Eudema.
- PEMÁN, José María (1940): *Por Dios, la Patria y el Rey*. Madrid: Ediciones Españolas.
- PEÑAS, Julio Damián (2014): “Las organizaciones de socorro a heridos y la sanidad militar en la Tercera Guerra Carlista (1873-1876)”. En: *Academus*, nº 13, pp. 59-71.

- PÉREZ, Mariano (2000): “La enseñanza en la Segunda República”. En: *Revista de educación*, n°1, pp. 317-332.
- POLO Y PEYROLÓN, Manuel (1918): *Memorias de un sexagenario, Vol.5*. Edición propia.
- PRADES, Sara (2012): “Las plataformas de acción de la Generación de 1948 entre 1944 y 1956”. En: *Historia y Política*, n° 28, pp. 57-82.
- PRADES, Sara (2014): *España y su historia. La generación de 1948*. Castellón: Universitat Jaume I.
- RAMÓN, Francisco Javier (2015): "El catolicismo tiene masas. Nación, política y movilización en España, 1868-1931". En: *Historia Contemporánea*, n° 51, pp. 427-454.
- RAMÍREZ, Antonio (2014): “Anarquistas y comunistas en la formación del movimiento obrero almeriense (1872-1939)”. Almería: Universidad de Almería.
- REDONDO, Luis/Zavala, Juan (1957): *El Requeté. La tradición no muere*. Barcelona: AHR.
- RODRÍGUEZ, Sofía (2004): *La Sección Femenina y la sociedad almeriense durante el franquismo. De las mujeres del Movimiento al movimiento democrático de mujeres*. Almería: Universidad de Almería.
- RÚJULA, Pedro (2003): “Conmemorar la muerte, recordar la historia. La Fiesta de los Mártires de la Tradición”. En: *Ayer*, n° 51, pp. 69-85.
- RÚJULA, Pedro (2004): “La historia susurrada: el maquis en la Sierra de Gúdar”. En: Tena, María Victoria (ed.) (2004): *Comarca de Gúdar-Javalambre*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, pp.117-128.
- SÁIZ, María Dolores/Cruz, María (1996): *Historia del periodismo en España. Vol.3. El siglo XX: 1898-1936*. Madrid: Alianza Editorial.
- SALOMÓN, M^a Pilar (2003): “Beatas sojuzgadas por el clero: La imagen de las mujeres en el discurso anticlerical en la España del primer tercio del siglo XX”. En: *Feminismo*, n° 2, pp. 41-58.
- SALOMÓN, M^a Pilar (2008): “Entre el insurreccionalismo y el posibilismo: las culturas políticas del catolicismo español (1875-1936)”. En: Forcadell, Carlos/Suárez, Manuel (coords.) (2008): *La Restauración y la República (1874-1936). Historia de las culturas políticas en España y América Latina (Volúmen III)*. Madrid/Zaragoza: Marcial Pons/Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 315-344.
- SOLÉ, Gloria (1993): “Mujeres carlistas en la república y en la guerra (1931-1939). Algunas notas para la historia de las Margaritas de Navarra”. En: *Príncipe de Viana. Anejo*, n° 15, pp. 581-591.

- TOWNSON, Nigel (2009): “¿Vendidos al clericalismo? La política religiosa de los radicales en el segundo bienio, 1933-1935”. En: De la Cueva, Julio/Montero, Feliciano (eds.) (2009): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, pp. 73-90.
- UGARTE, Javier (1998): *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ZUBERO, Luis (2009): “Coste de la vida y poder adquisitivo de los trabajadores en Zaragoza durante el primer tercio del siglo XX”. En: Forcadell, Carlos (coord.) (2009): *Razones de historiador: magisterio y presencia de Juan José Carreras*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp.375-389.

ANEXOS

Anexo 1. ⁶⁵⁵

“Señores Diputados, pido en este momento a la Cámara atención respetuosa para el problema que aquí se debate, porque estimo que no es problema nimio, ni problema que debemos pasar a la ligera; se discute, en este momento, el voto femenino y es significativo que una mujer como yo, que no hago más que rendir un culto fervoroso al trabajo, se levante en la tarde de hoy a decir a la Cámara, sencillamente, que creo que el voto femenino debe aplazarse. Que creo que no es el momento de otorgar el voto a la mujer española. Lo dice una mujer que, en el momento crítico de decirlo, renuncia a un ideal (...).

En este momento vamos a dar o negar el voto a más de la mitad de los individuos españoles y es preciso que las personas que sienten el fervor republicano, el fervor democrático y liberal republicano nos levantemos aquí para decir: es necesario aplazar el voto femenino. Y es necesario, señores diputados aplazar el voto femenino, porque yo necesitaría ver, para variar de criterio, a las madres en la calle pidiendo escuelas para sus hijos; yo necesitaría haber visto en la calle a las madres prohibiendo que sus hijos fueran a Marruecos; yo necesitaría ver a las mujeres españolas unidas todas pidiendo lo que es indispensable para la salud y la cultura de sus hijos. Por eso, señores diputados, por creer que con ello sirvo a la República, como creo que la he servido en la modestia de mis alcances, como me he comprometido a servirla mientras viva, por este estado de conciencia es por lo que me levanto en esta tarde a pedir a la Cámara que despierte la conciencia republicana, que avive la fe liberal y democrática y que aplase el voto para la mujer. Lo pido porque no es que con ello merme en lo más mínimo la capacidad de la mujer; no, señores diputados, no es cuestión de capacidad; es cuestión de oportunidad para la República. Por esto pido el aplazamiento del voto femenino o su condicionalidad; pero si condicionamos el voto de la mujer, quizás pudiéramos cometer alguna injusticia. Si aplazamos el voto femenino no se comete injusticia alguna, a mi juicio. Entiendo que la mujer, para encariñarse con un ideal, necesita algún tiempo de convivencia con la República; que vean las mujeres que la República ha traído a España lo que no trajo la monarquía: esas veinte mil escuelas de que nos hablaba esta mañana el Ministro de Instrucción pública, esos laboratorios, esas Universidades populares, esos Centros de cultura donde la mujer pueda depositar a sus hijos para haberlos verdaderos ciudadanos.

Cuando transcurran unos años y vea la mujer los frutos de la República y recoja la mujer en la educación y en la vida de sus hijos los frutos de la República, el fruto de esta República en la que se está laborando con este ardor y con este desprendimiento, cuando la mujer española se dé cuenta de que sólo en la República están garantizados los derechos de ciudadanía de sus hijos, de que sólo la República ha traído a su hogar el pan que la monarquía no les había dejado, entonces, señores diputados, la mujer será la más ferviente, la más ardiente defensora de la República (...). Pero en estas horas yo me levanto justamente para decir lo contrario y decirlo con toda la valentía de mi espíritu, afrontando el juicio que de mí puedan formar las mujeres que no tengan ese fervor y estos sentimientos republicanos que creo tener. Es por esto por lo que claramente me levanto a decir a la Cámara: o la condicionalidad del voto o su aplazamiento; creo que su aplazamiento sería más beneficioso, porque lo juzgo más justo, como asimismo que, después de unos años de estar con la República, de convivir con la República, de luchar por la República y de apreciar los beneficios de la República, tendríais en la mujer el defensor más entusiasta de la República. Por hoy, señores diputados, es peligroso conceder el voto a la mujer. Yo no puedo sentarme sin que quede claro mi pensamiento y mi sentimiento y sin salvar absolutamente para lo sucesivo mi conciencia. He ahí lo que quería exponer a la Cámara”.

Discurso de Victoria Kent en el Congreso de los Diputados, 1 de octubre de 1931.

⁶⁵⁵*Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes de la República Española*, Tomo III. Madrid: Cesores de Rivadeneyra, pp. 1351-1352.

Anexo 2.

Lista de los 89 carlo-traditionalistas encarcelados en Barcelona publicada en el *Boletín de Orientación Tradicionalista* el 16 de septiembre de 1934⁶⁵⁶:

1. Reverendo Juan Fortuny y Vilella
2. José Miró y Cardona
3. Antonio Cuevas y Bayona
4. Juan García y Bernadas
5. Ramón Brustengo y Espelta
6. Jaime Valldeperes y Juliá
7. Joaquín Isern y Fabra
8. Manuel Giribets y Cabañero
9. Pablo Valls y Boada
10. Ricardo Caveró y Sallarás
11. Jaime Dalmaso y Muntaner
12. René Llanas de Niubó
13. Ignacio Vila y Ubach
14. Pascual Aure y Samitier
15. Mario Mas y Tubau
16. José María Pérez y Sallent
17. Miguel Ricart y Serrallonga
18. Agustín Muné y Villajusana
19. Manuel Alias y García
20. Antonio Romagosa y Soler
21. Federico Duran y Bou
22. Ramón Torrens y Garriga
23. Juan Pascual y Font
24. Fernando González y Planell
25. Juan Mucella y Sobregrau
26. Alberto Numena y Rius
27. Felipe Gilbert y Figueras
28. Antonio Orriols y Casanaes
29. Benito Llongueras y Casals
30. Mariano Morros y Carrió
31. Gregorio Isidro y Santiesteban
32. Francisco Ruiz y Macipe
33. José Muntada y Soler
34. Juan Escribá y Moltó
35. José María Farreras y Farreras
36. Juan Aragai y Paltor
37. Marcelo Llop y Torner
38. Félix Oliveres y Cots
39. José Margarit y Durán
40. Lorenzo Riba y Rodamilán
41. Francisco Solsona y Prats
42. Remigio Beltrán y Valls
43. Guillermo Solas y Rosique
44. Pedro Guinart y Roca
45. José Coromines y Vallribera
46. José Grive y Marcet
47. Francisco Serarols y Sastre
48. Antonio Galpe y Bernadas
49. Ignacio Ribes y Durán
50. Marcelo Castells y Camins
51. Conrado Rius y Lloret
52. Jaime Perramón y Ros
53. Ramón Pla y Comellas
54. Valentín Roca y Pi
55. Ramón Durán y Torres
56. José Soms y Lladó
57. Joaquín Valldeperas y Boada
58. Jaime Pascual y Font
59. Francisco Font y Texer
60. Juan Jorba y Marguerit
61. Manuel Pons y Viaudiu
62. Manuel Portero y Rueda
63. Antonio Verdaguer y Roca
64. Salvador Pascual y Boada
65. José Miralles y Pascual
66. Fidel Ribas y Bisbal
67. Enrique Canals y Mas
68. José Vinyes y Matas
69. Raimundo Geners y Escofet
70. Leandro Pratdesaba y Claramunt
71. Benito Margarit y Font
72. Leandro Goso y Montserrat
73. Jaime Figueras y Bonvehí
74. Luis Soler y Guillemón
75. Juan Gilbert y Figueras
76. Luis Casanyes y Cerdá
77. Antonio Moyá e Ibáñez
78. Francisco Parera y Gargall
79. José María Llacuna y Alemany
80. José Tapioles y Castellet
81. Arturo Font y Pujabert
82. Miguel Pascual y Puigventós
83. Juan Granero y Vertierra
84. Francisco Torra y Trullás
85. Francisco Rosich y Padró
86. Pedro Roig y Llopart
87. Felipe Sol y Catllá
88. Juan Torné y Vives
89. José Samper y Angunells
90. Luis Muncal y Casanoves.

⁶⁵⁶ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 16 de septiembre de 1934, p. 2.

Anexo 3.

Lista de los 17 carlo-traditionalistas encarcelados en todo el territorio español publicada por el *Boletín de Orientación Tradicionalista* el 23 de septiembre de 1934. Se trató de la primera de numerosas listas que serían publicadas en los números de esta publicación bajo el título “En el cuadro de honor”⁶⁵⁷:

1. Estanislao Labaroja
2. Pascual Llopis Millán
3. Jaime Asens Robert
4. Juan Jiménez Ferrer
5. Juan Barceló Cisquer
6. Francisco Javier Riera Marsá
7. Manuel Casañas Cerdá
8. Marcos Torras Closas
9. José Colom Vidal
10. Santiago Gómez Plata
11. José Oliveras Sanmartín
12. Francisco Domingo Masjuán
13. José Riera Viladés
14. Nicanor Costa Durán
15. José Torrente Lleida
16. Juan Guín Más
17. Juan de Pallarés Sans
18. Francisco Tena Guimerá.

⁶⁵⁷ *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 23 de septiembre de 1934, p. 2.

Anexo 4.

Primera lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 25 de marzo de 1936, p.7):

1. Alejandro Guzmán (25 pesetas)
2. M. Martínez (Barcelona; 25 pesetas)
3. Señor Alfaro (25 pesetas)
4. Un lector anónimo (25 pesetas)
5. Anita Servet (10 pesetas)
6. Manuel Reina (5 pesetas)
7. S.W. (55 pesetas)

En total, 170 pesetas.

Tercera lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 31 de marzo de 1936, p.25):

1. Miguel Ángel Jiménez (500 pesetas)
2. Constancio Pérez (5 pesetas)
3. Gaspar Escudero (25 pesetas)
4. Una tradicionalista (10 pesetas)
5. El padre de un preso (100 pesetas)

En total, 170 pesetas.

Quinta lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 3 de abril de 1936, p.8):

1. Luis Rodríguez (50 pesetas)
2. A.J.J. (15 pesetas)
3. Protectora del Requeté (100 pesetas)
4. Gonzalo Toledo (25 pesetas)
5. Gerardo Solís (100 pesetas)
6. Pilar Redondo (5 pesetas)
7. Jaime Segura (1'30 pesetas)
8. Nieves E. (1 peseta)
9. Un sacerdote (1 peseta)
10. Un español (2 pesetas)
11. M.Z. (1 peseta)
12. E.G. (10 pesetas)
13. X.X. (50 pesetas)

En total, 361'30 pesetas.

Segunda lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 30 de marzo de 1936, p.17):

1. Viuda de Acebal (200 pesetas)
2. Viuda de Sánchez de Toca (15 pesetas)
3. Marqués de Villadarlas (25 pesetas)
4. Abelardo Da Riva (50 pesetas)
5. Dolores Arin (50 pesetas)
6. Donante anónimo (71 pesetas)
7. Donante anónimo (10 pesetas)

En total, 421 pesetas.

Cuarta lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 2 de abril de 1936, p.6):

1. D.S. y F.A. (150 pesetas)
2. Manuel Castro (5 pesetas)
3. María Nieto (10 pesetas)
4. Rafael Zaragoza (8 pesetas)
5. David González (7'50 pesetas)
6. José Callejo (8 pesetas)
7. Dolores Alegría (25 pesetas)
8. I.E. (30 pesetas)
9. Un anónimo (10 pesetas)

En total, 253'5 pesetas.

Sexta lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 4 de abril de 1936, p.6):

1. Ginés Martínez (50 pesetas)
2. José D. de Iturrarán (1000 pesetas)
3. José Puig Pagés (0'50 pesetas)
4. Narciso de Nero (0'30 pesetas)
5. José Quint Zaforteza (100 pesetas)
6. Telesforo Puebla (5 pesetas)
7. Manuel Roselló (6 pesetas)
8. Veterinario tradicionalista (100 pesetas)
9. A.S. (9 pesetas)
10. Un ex presidiario comunista (1 peseta)

En total, 1270'80 pesetas.

Séptima lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 6 de abril de 1936, p.8):

1. Luis Mora (10 pesetas)
2. Isaac Aguirre (veterano; 25 pesetas)
3. Un requeté (10 pesetas)
4. Un tradicionalista de Madrid (25 pesetas)
5. Una familia carlista (25 pesetas)

En total, 95 pesetas.

Novena lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 9 de abril de 1936, p.7):

1. Melchor Rovira (7 pesetas)
2. Vicente Tirado (8 pesetas)
3. Francisco Buils (1'10 pesetas)
4. Casilda Ampuero (300 pesetas)
5. Paz (25 pesetas)
6. Una señora carlista (500 pesetas)

En total, 841'10.

Undécima lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 14 de abril de 1936, p.19):

1. Mariano Caballero (25 pesetas)
2. Venancio Nieto (2 pesetas)
3. José M. Venaije (5 pesetas)
4. A.A (25 pesetas)
5. Severino Ruiz (25 pesetas)
6. Emilio Comadira (50 pesetas)
7. José M. López Zorrilla (15 pesetas)
8. Margaritas de Ciudad Real (75 pesetas)
9. Un lector de *El Siglo Futuro* (4 pesetas)

En total, 226 pesetas.

Octava lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 8 de abril de 1936, p.11):

1. Francisco Baygual (500 pesetas)
2. Francisco Martínez (25 pesetas)
3. C.C.C. (Córdoba; 25 pesetas)
4. J.F. (25)
5. P.E. (Espejo; 50 pesetas)
6. Melchor Rovira (5 pesetas)
7. Vicente Tirado (8 pesetas)
8. Francisco Buils (1'10 pesetas)
9. Anónimo (1 peseta)
10. Un lector (5 pesetas y libros)

En total, 590'10 pesetas.

Décima lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 13 de abril de 1936, p.19):

1. P.P.C. (5 pesetas)
2. Jaime Fernando (10 pesetas)
3. Carlos Arrieta (29 pesetas)
4. Jesús Lombardía Cañeiro (5 pesetas)
5. Mariano Flórez (50 pesetas)
6. P.L. (25 pesetas)
7. Hijos de García de los Ríos (10 pesetas)
8. Un amigo de la CEDA (25 pesetas)

En total, 159 pesetas.

Duodécima lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 22 de abril de 1936, p.18):

1. P.P.C. (5 pesetas)
2. Jaime Fernando (10 pesetas)
3. Carlos Arrieta (29 pesetas)
4. J. Lombardía Cañeiro (5 pesetas)
5. Mariano Flórez (50 pesetas)
6. P.L. (25 pesetas)
7. Hijos de García de los Ríos (10 pesetas)
8. Un amigo de la CEDA (25 pesetas)

En total, 159 pesetas.

Decimotercera lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 23 de abril de 1936, p.4):

1. Doña Asunción Gurruchaga (300 pesetas)
2. Círculo de Castellón (50 pesetas)
3. Señor Población (10 pesetas)
4. A. (Sevilla; 3 pesetas)
5. Antonio Sixto Marful (1 peseta)
6. Un catalán tradicionalista (15 pesetas)
7. Un catalán españolista (15 pesetas)
8. Eduardo Renfijo (25 pesetas)
9. Desiderio Martínez (25 pesetas)
10. Un carlista de Huesca (25 pesetas)
11. Justo Liesa (5 pesetas)
12. D.J.T. (presbítero, 10 pesetas)
13. Don Evaristo Roselló (4 pesetas)
14. Manuel González Quevedo (25 pesetas)
15. Lorenzo S. Matinot (50 pesetas)
16. Víctor Llabar (15 pesetas)
17. Un tradicionalista de Jaén (15 pesetas)
18. Un maestro aragonés (50 pesetas)
19. T.G.F. (5 pesetas)
20. G.T. (5 pesetas)
21. Sacerdote tradicionalista (10 pesetas)
22. Don Francisco Escolá (2´40 pesetas)
23. Don Abilio Solé (1 peseta)

En total, 666´40 pesetas.

Decimosexta lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 30 de abril de 1936, p.5):

1. Lorenzo F. de Matinot (25 pesetas)
2. Un lector de Almería (50 pesetas)
3. Víctor Aragón (5 pesetas)
4. José Barrallo (5 pesetas)
5. Domingo Santos (5 pesetas)
6. Dos sacerdotes (2 pesetas cada uno)
7. Carolina Álvarez (15 pesetas)
8. Un católico (10 pesetas)
9. El Marqués de Corpa (25 pesetas)
10. Manuel Castro (5 pesetas)
11. Las Margaritas de Burriana (25 pesetas)
22. Rebeca Pérez (25 pesetas)
23. Fe, Esperanza y Caridad (25 pesetas)

En total, 222 pesetas.

Decimocuarta lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 24 de abril de 1936, p.3):

1. Un anónimo (100 pesetas)
2. Antonio Sánchez Morandi (25 pesetas)
3. Un maestro de Bilbao (10 pesetas)
4. D.S.O (Bilbao; 25 pesetas)
5. Señor Pastor (5 pesetas)
6. Constantino Arias (1´10 pesetas)

En total, 166´10 pesetas.

Decimoquinta lista de donantes al Fondo de Ayuda Nacional del Socorro Blanco (*El Siglo Futuro*, 27 de abril de 1936, p.9):

1. Carolina Álvarez (15 pesetas)
2. Un católico (10 pesetas)
3. Gregorio Martínez (15 pesetas)
4. Juan Hernández (15 pesetas)
5. Tradicionalista de Bilbao (100 pesetas)
6. Bautista Soler (100 pesetas)
7. Un señor de Mondoñedo (25 pesetas)
8. M.N. (10 pesetas)
9. Rafael López (75 pesetas recaudadas entre correligionarios de Ceuta)

En total, 166´10 pesetas.

Anexo 5.

Primera lista de donantes al Fondo de la Sección Femenina Tradicionalista de Madrid (*El Siglo Futuro*, 28 de marzo de 1936, p.7):

1. Baronesa del Castillo de Chirel (80 ptas.)
2. Luis Hernando de Larramendi (50 ptas.)
3. Joaquín Bau (1000 pesetas)
4. Señor Arribas (50 pesetas)
5. Encarnación Navarro (10 pesetas)
6. Julia Dégano (7 pesetas)
7. Constanancio Pérez (5 pesetas)
8. Luis Veá (5 pesetas)
9. María Fernández (5 pesetas)
10. Una anónima (50 pesetas)

En total, 1262 pesetas.

Primera lista de donantes al Fondo de la Sección Femenina Tradicionalista de Madrid (*El Siglo Futuro*, 28 de marzo de 1936, p.7):

1. Juana Echeverría (5 pesetas)
2. Vicente Urrutia y familia (75 pesetas)
3. José Alfaro (25 pesetas)
4. Señorita L.B. (5 pesetas)
5. Señorita Teresa Ogando (15 pesetas)
6. Condesa de Cocastelli (10 pesetas)
7. Marquesa de Vega de Boecillo (25 ptas.)
8. J.V. (presbítero; 15 pesetas)
9. Un tradicionalista (2 pesetas)

En total, 177 pesetas.

Segunda lista de donantes al Fondo de la Sección Femenina Tradicionalista de Madrid (*El Siglo Futuro*, 7 de abril de 1936, p.2):

1. Carlos Igartua (4 pesetas)
2. Ramona Sánchez (25 pesetas)
3. Señor Del Amo (25 pesetas)
4. Anónimo (100 pesetas)
5. Señor de Calvo de León (15 pesetas)
6. Señora de Vázquez Pérez (4 pesetas)
7. Elisa Hernández (5 pesetas)
8. Matilde López (2 pesetas)
9. Félix Cañas (25 pesetas)
10. Señor García Ramos (5 pesetas)
11. Un lector de El Siglo Futuro (5 pesetas)
12. Varios anónimos (25 pesetas)
13. Catalina Lladollosqui (10 pesetas)
14. Una anónima (25 pesetas)
15. E.E.R.G. (10 pesetas)
16. Señor Gómez Acebo (25 pesetas)
17. Un sacerdote (10 pesetas)
18. P.M. (100 pesetas)
19. Condesa de Giraldeili (15 pesetas)
20. Un dentista de Azcoitia (5 pesetas)
21. Consuelo Muruzábal (5 pesetas)
22. Doña Martínez Torroba (150 pesetas)
23. Antoñita y Cruz Ferrer (10 pesetas)
24. Suscripción semanal de la vizcondesa de Rocamora (3 pesetas)
25. Suscripción semanal de la señora de Martínez Campos (3 pesetas)

En total, 612 pesetas.

Anexo 6.

Primera lista de donantes al Fondo del Pensamiento Alavés (*Pensamiento Alavés*, 9 de mayo de 1936, p.1):

1. Ignacio Lascurain (25 pesetas)
2. C.G. (25 pesetas)

En total, 50 pesetas.

Segunda lista de donantes al Fondo del Pensamiento Alavés (*Pensamiento Alavés*, 13 de mayo de 1936, p.8):

1. C.B. (2 pesetas)
2. B.G. (5 pesetas)
3. Felipe Elizagarate (18 pesetas)
4. José Luis Irazu (25 pesetas)
5. Antonio Irazu (25 pesetas)
6. M.T. (10 pesetas)

En total, 85 pesetas.

Tercera lista de donantes al Fondo del Pensamiento Alavés (*Pensamiento Alavés*, 16 de mayo de 1936, p.1):

1. José María de Elizagarate (25 pesetas)
2. Catalina Mendoza (15 pesetas)
3. Un comerciante (25 pesetas)
4. Bernardino Loza (1 peseta)

En total, 66 pesetas.

Cuarta lista de donantes al Fondo del Pensamiento Alavés (*Pensamiento Alavés*, 18 de mayo de 1936, p.8):

1. A.H. (25 pesetas)
2. Un tradicionalista de Pabes (5 pesetas)

En total, 30 pesetas.

Quinta lista de donantes al Fondo del Pensamiento Alavés (*Pensamiento Alavés*, 20 de mayo de 1936, p.1):

1. Pedro Rodríguez (25 pesetas)
2. Elvira de Irazu (25 pesetas)

En total, 50 pesetas.

Sexta lista de donantes al Fondo del Pensamiento Alavés (*Pensamiento Alavés*, 3 de junio de 1936, p.4):

1. Ramón Ugarriza (15 pesetas)
2. Un sacerdote (6'50 pesetas)

En total, 21'5 pesetas.

Séptima lista de donantes al Fondo del Pensamiento Alavés (*Pensamiento Alavés*, 8 de junio de 1936, p.3):

1. Alfonso María Lascurain (25 pesetas)

En total, 25 pesetas.

Octava lista de donantes al Fondo del Pensamiento Alavés (*Pensamiento Alavés*, 18 de junio de 1936, p.4):

1. Benigno Eguiluz (presbítero; 5 pesetas)

En total, 5 pesetas.

“Para todo lo que necesite en orden a orientaciones, consejo o apoyo, acuda al Secretariado Femenino Central Tradicionalista, Marqués de Cubas, 21, encargado por nuestro jefe delegado, de la dirección del Socorro Blanco en toda España.

Ahora, a la mayor urgencia, necesitamos tener aquí los datos siguientes:

Primero. Si a partir del 16 de febrero pasado, han tenido ustedes algún caso de persecución en esa localidad o en localidades próximas.

Segundo. Si han sido estos casos de persecución, heridos, muertos, detenidos, presos o represaliados (despedidos de sus empleos o trabajos como consecuencia de ser tradicionalistas).

Tercero. Nombres, apellidos, domicilio, profesión, etc., de los mismos.

Cuarto. Día y lugar en donde ocurrieron los sucesos que motivaron la muerte, herida o detención y causas de las mismas.

Quinto. Estado de los heridos, si los hubo.

Sexto. Trato que recibieron, por parte de las autoridades, de los adversarios y de nuestros amigos.

Séptimo. Lugares en donde han estado o actualmente se encuentran detenidos o presos, y tratos que en las mismas recibieron o reciben.

Octavo. Fecha en que han sido puestos en libertad.

Noveno. Si los detenidos o presos lo fueron o lo son judiciales o gubernativos.

Necesitamos en fin un relato completo, justo, verídico u objetivo de cuanto haya ocurrido o en los sucesivos ocurra. Y esto siempre a la mayor urgencia.

Corresponde todo esto a lo que llamamos Exaltación del Perseguido. No debe quedar un solo caso de persecución sin conocerse con todos sus detalles, y usted, si por sí misma no puede ocuparse de ello, debe buscar en esa localidad cualquier correligionario, hombre o mujer, que se ocupe siempre de obtener todos los datos necesarios, y de enviar aquí urgentísimamente la correspondiente información. Y, al mismo tiempo, procurar que en la Prensa local o de la provincia, se publique una información periodística que sirva de exaltación de nuestros perseguidos y de propaganda de nuestra Comunión.

Observará usted que, hasta ahora, todo se atribuye al fascio, siendo así que nosotros sufrimos tanta o mayor persecución. Hay que acostumbrar a la gente a sustituir el nombre de fascista por el de requeté.

Le prevengo que, si en la relación con la Exaltación del Perseguido recibiera usted alguna carta o comunicación firmada por don Álvaro González de Amezúa, debe contestarle y satisfacer todas sus demandas, pues es persona que nos ayuda en este trabajo”.

⁶⁵⁸ Boletín de Orientación Tradicionalista, 17 de mayo de 1936, p.3.

“Pues sí señor, yo he sido espía de los Nacionales durante toda mi permanencia en la zona roja. Yo, en cuanto a los rojos preparaban una ofensiva, lo comunicaba a una persona que estaba enlazada con Madrid, la de Madrid a otra tercera y así hasta que hacíamos llegar las noticias a la Zona de Franco. ¿Comprende V.? ¡Ah! Y también he saboteado a los rojos, lo que he podido. He practicado el Socorro Blanco y he difundido los partes de guerra del Generalísimo.

Esto mismo, y casi textualmente, me decía los otros días, mientras saboteaba una caña de cerveza e ingería montañas de anchoas, un señor orondo, de gran barriga y amoratado por las dificultades que le producen las abundantes comidas que ingiere. Tentado estuve de decirle, como D. Quijote al labrador: por el sol que nos alumbra que estoy por pasarte, de parte a parte, con esta lanza. Y como lanza no tenía, di media vuelta y cortésmente le abandoné. Pero hoy, con la lanza de mi pluma quiero contestarle, pues no se puede mentir a solas con quien sabe la verdad.

Pues sí, señor, ni V. ni yo, ni muchísimos otros, hemos sido espías. Un espionaje como el que V. cuenta, está bien para referirlo a niños, a seres inocentes que están en el Limbo; pero a mí no. Con el procedimiento eslabonado de aquí a Madrid, llegarían las noticias a la otra Zona a los tres meses de acabada la ofensiva. ¿Comprende V.? Además, V. tampoco ha saboteado. Los rojos se bastaban a sí mismo para ello con su anárquica economía, sin los obstáculos que V. o yo pudiéramos ponerles. ¿Socorro Blanco? Las numerosas viudas de héroes que sucumbieron el 22 de julio de 1936 en la defensa de esta ciudad me dirán por qué marcharon a otras ciudades, teniendo aquí la ayuda de V. En fin, concedo que haya V. difundido los partes de guerra, pero ¿tenía V. radio?

V. igual que yo y otros muchos, lo que únicamente ha hecho (y esto hay que confesarlo noblemente) es aspirar a salvar dignamente, sin molestar a nadie, su vida y la de sus familiares. Y no me venga V. con cuentos, porque estamos muy hartos de granujas”.

Artículo de Enrique Nin Cardona.

⁶⁵⁹ Nueva Alcarria, 11 de agosto de 1939, p. 2.