



Los adventistas del séptimo día y el don profético de Elena G. de White (1844 - 1889)

Theodore N. Levterov

Resumen

Esta investigación es un análisis histórico del proceso a través del cual los primeros adventistas del séptimo día justificaron y aceptaron las afirmaciones proféticas de Elena de White entre 1844 y 1889. Se evalúa y analiza el desarrollo de su entendimiento de la doctrina del don de profecía en general, y del don de White de manera particular. En 1844, ella declaró haber recibido su primera visión, y para 1889 se habían establecido los argumentos esenciales a favor y en contra de su don profético. Desde 1889, han continuado surgiendo preguntas sobre el don profético de Elena de White; sin embargo, la mayoría de las preguntas han sido recurrentes y repetitivas. Por tanto, esta investigación presenta lecciones valiosas para el adventismo contemporáneo y su actitud para con el ministerio profético de Elena de White.

Palabras clave

Historia del adventismo – Elena de White – Don profético

Abstract

This paper is a historical examination of the process through which early Seventh-day Adventists justified and accepted Ellen White's prophetic claims between 1844 and 1889. It evaluates and analyzes the development of their understanding of the doctrine of the gift of prophecy in general, and White's gift in particular. In 1844, she claimed to have received her first vision, and by 1889, the essential arguments for and against her prophetic gift were in place. Questions over Ellen White's prophetic gift have continued to appear since 1889. Most of the questions, however, have been recurring and repetitive. Hence, this study provides valuable lessons for contemporary Seventh-day Adventism and its attitude towards the prophetic ministry of Ellen White.

Keywords

Seventh-day Adventist History – Ellen White – Prophetic Gift

Los adventistas del séptimo día, como muchos otros cristianos protestantes, creen en la doctrina de los dones espirituales. Sin embargo, los adventistas difieren de sus hermanos protestantes en el hecho de que ellos profesan que el don de profecía fue experimentado a través de uno de sus primeros fundadores, Elena de White.¹ Desde sus inicios en la década de 1840, los adventistas han afirmado que la Biblia enseña sobre la continuidad de los dones espirituales y han reconocido a Elena de White como una profetisa legítima. Más aun: su don profético se convirtió en una de las doctrinas distintivas de la Iglesia y fue también integrada a su sistema de creencias teológicas.

El propósito de esta investigación es examinar y analizar las etapas de desarrollo de la comprensión de la Iglesia Adventista del Séptimo Día acerca del don profético de Elena de White desde 1844 hasta 1889, desde una perspectiva histórica. El año 1844 es muy importante, ya que fue el año en que Elena tuvo su primera visión, mientras que 1889 es significativo porque fue en ese entonces cuando D. M. Canright publicó la segunda edición extendida de su libro *Renunciando al Adventismo del Séptimo Día*,² en el cual se resumieron y categorizaron todas las objeciones anteriormente formuladas en contra del don profético de Elena de White. A pesar de estar sometidas a ciertas modificaciones, todas las objeciones posteriores habrían de estar basadas en los argumentos sistematizados de Canright.³ Por lo tanto, ya para 1889 se habían dictado los argumentos más importantes a favor y en contra del don profético de Elena de White.⁴

¹ Ver la creencia fundamental n.º 18 en Asociación General de la IASD, *Manual de la Iglesia*, 19ª edición (Florida, Buenos Aires: ACES, 2015), 164.

² Dudley M. Canright, *Seventh-day Adventism Renounced: After an Experience of Twenty-Eight Years by a Prominent Minister and Writer of That Faith*, 2.ª ed. (New York: Fleming H. Revell, 1889), 129-165. La segunda edición llegó a ser la forma estándar del libro de Canright. La primera edición había sido publicada en 1888 con el mismo título.

³ Para una evaluación reciente de los argumentos de Canright véase Jud Lake, *Ellen White Under Fire: Identifying the Mistakes of Her Critics* (Nampa, ID: Pacific Press, 2010), 29-88.

⁴ Para una discusión más detallada, ver Theodore N. Levterov, *The Development of the Seventh-day Adventist Understanding of Ellen G. White's Prophetic Gift, 1844-1889* (New York: Peter Lang, 2015).

Trasfondo histórico y primeras reacciones sobre las experiencias carismáticas y visionarias entre los milleritas y sabatistas hasta 1850

La cristiandad norteamericana a mediados del siglo XIX aceptaba todo tipo de manifestaciones tanto carismáticas como visionarias. Este tipo de experiencias no era percibido como algo extraño o extraordinario, sino como una señal del poder y la aceptación de Dios. Esta percepción se debió a cuatro razones principales: (a) el segundo gran despertar; (b) las reuniones campestres; (c) la búsqueda de la santidad por parte de los metodistas; y (d) el surgimiento de varios grupos religiosos radicales, establecidos por un líder carismático y visionario. El adventismo sabatario se estableció en medio de este contexto de la América del siglo XIX, y su comprensión acerca de la doctrina de los dones espirituales fue influenciada, hasta cierto punto, por el clima religioso de la época. Por lo tanto, el don de profecía de Elena de White no era algo que podía ser considerado como único o extraordinario, ya que este se ajustaba al entorno religioso de su época.

Trasfondo histórico de las influencias carismáticas a través del siglo XIX

Uno de los factores que más contribuyó al establecimiento de la religión experiencial y carismática a través de este siglo fue el segundo gran despertar. Este se desarrolló desde 1790 hasta principios de 1840 y se convirtió en “el reavivamiento más importante en la historia de los Estados Unidos”.⁵ Esto abrió paso al asentamiento de un clima religioso que aceptaba lloriqueos, gritos, gemidos, visiones, revelaciones proféticas y otras formas carismáticas de expresiones religiosas como una parte importante y verdadera del cristianismo genuino.

El segundo factor que favoreció la aceptación de manifestaciones carismáticas y visionarias en la primera mitad del siglo XIX fue el

⁵ Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1992), 166.

establecimiento de las reuniones campestres. Estas eran reuniones anuales en las cuales la gente acampaba por varios días con el propósito de escuchar predicaciones poderosas, de orar, cantar y experimentar o presenciar conversiones. Uno de los pilares de las reuniones campestres era la adoración, que era fuertemente carismática y estaba llena de emociones. De hecho, muchos participantes medían el éxito de una reunión campestre mediante la expresión del poder de Dios a través de los presentes.⁶ Peter Cartwright, un predicador de reuniones campestres, describió una de sus actividades de la siguiente manera:

Mi voz era fuerte y clara, y mi predicación se basaba más en la exhortación y en la motivación que en cualquier otra cosa. Mi versículo era [...] y las puertas de Hades no prevalecerán [...]. Fue después de treinta minutos que el poder de Dios cayó en la congregación de una manera que pocas veces ha sido vista; la gente caía en cualquier dirección, de derecha izquierda, de atrás para adelante. Un número de no menos de trescientos hombres cayeron tal cual como lo hacen los soldados en batalla [...]. Nuestra reunión duró toda la noche, y también el lunes y la noche del lunes, y para el martes, cuando terminamos, alrededor de doscientas personas habían profesado la religión, y fue un número similar el que finalmente se unió a la iglesia.⁷

Además, en estos campamentos los profesos recién convertidos tenían la oportunidad de dar testimonios públicos de sus experiencias de conversión. En este tipo de ocasiones, también las mujeres y los niños gozaban de la oportunidad de exhortar, testificar y predicar de manera pública.⁸

El tercer elemento que ayudaba al establecimiento de la religión experiencial y carismática a principios de 1800 fue el énfasis del metodismo en la santidad. Aunque muchos de sus ministros tenían una educación pobre, estos eran reconocidos por sus predicaciones poderosas que provocaban reacciones audibles y visibles entre el público. Tales reacciones eran

⁶ Dickson D. Bruce, Jr., *And They All Sang Hallelujah: Plain-Folk Camp-Meeting Religion, 1800-1845* (Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1974), 74, 54.

⁷ Peter Cartwright y W. P. Strickland, *Autobiography of Peter Cartwright, the Backwoods Preacher* (New York: Carlton and Porter, 1857), 92-93.

⁸ Dickson D. Bruce, Jr. *And They All Sang Hallelujah: Plain-Folk Camp-Meeting Religion, 1800-1845* (Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1974), 76.

percibidas como evidencias de la presencia del Espíritu Santo.⁹ Fue así que se volvió algo común el interrumpir el sermón con gritos de “aleluya,” “amén” o “gloria, gloria, gloria”. Eventualmente los metodistas empezaron a ser conocidos como los “metodistas gritones”.¹⁰

El cuarto elemento que contribuía al trasfondo carismático y visionario del cristianismo norteamericano era el surgimiento de nuevos grupos religiosos establecidos por un líder carismático. Fue durante finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX que empezaron a surgir profetas —o visionarios— de cualquier género y condición. Susan Juster, basada en una encuesta académica de fuentes publicadas —panfletos, propagandas, periódicos, revistas literarias y memorias evangélicas—, ha identificado aproximadamente a 315 hombres y mujeres que eran reconocidos como profetas en Inglaterra y Norteamérica en el período que data entre 1750 y 1820.¹¹ Juster señala que el número podría ser incluso más alto ya que muchos eran analfabetos o simplemente no conservaban un registro propio.¹²

Otro movimiento particular relacionado con las manifestaciones carismáticas y visionarias en Norteamérica durante la primera mitad del siglo XIX fue conocido como la Conexión Cristiana. La meta de este movimiento era reformar las iglesias de las tradiciones no bíblicas y traerlas de vuelta a la pureza del cristianismo del Nuevo Testamento. William Kinkade, nacido en 1873, quien fue uno de los principales fundadores y teólogos de este movimiento, dijo que en el centro del Nuevo Testamento estaba la doctrina de los dones espirituales, que incluía el don de profecía. Basándose en versículos como 1 Corintios 12,8-12 y Efesios 4,11-16, creía en la perpetuidad de los dones espirituales hasta el fin de

⁹ George Claude Baker, Jr., *An Introduction to the History of Early New England Methodism, 1789-1839* (Durham, NC: Duke University Press, 1941), 32; Ann Taves, *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), 73-75.

¹⁰ Winthrop S. Hudson, “Shouting Methodists,” *Encounter*, Winter, 1968, 73-84.

¹¹ Susan Juster, *Doomsayers: Anglo-American Prophecy in the Age of Revolution* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), 64.

¹² *Ibid.*, 22.

los tiempos.¹³ Mientras Elena de White venía de un ambiente metodista, Jaime White y José Bates, los otros fundadores de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, venían de la Conexión Cristiana. Sus puntos de vista sobre la superioridad de la Biblia como la única fuente de autoridad teológica y la perpetuidad de los dones espirituales fueron influenciados por la teología de la Conexión Cristiana.

Actitudes milleritas con respecto a las experiencias carismáticas y visionarias

El movimiento millerita tomó auge en la primera mitad del siglo XIX y formó parte del segundo gran despertar. La actitud millerita con respecto a las manifestaciones carismáticas y visionarias, sin embargo, fue algo compleja. Aunque hubo varios casos de manifestaciones carismáticas o visionarias entre algunos milleritas, los líderes de la corriente principal rechazaron tales actividades categorizándolas como no bíblicas, y emitieron varias resoluciones oficiales en las que condenaban las visiones y revelaciones proféticas. Estas medidas drásticas fueron tomadas debido a los elementos de fanatismo que surgieron en el movimiento, particularmente después del gran chasco.

Por ejemplo, en junio de 1843, en una reunión de la Asociación General, los milleritas declararon que ellos no “creían en ningún tipo de *visiones, sueños, o revelaciones personales*”.¹⁴ Un mes después del gran chasco los líderes milleritas volvieron a expresar su posición al declarar que “no tenemos fe en ningún tipo de visión o sueños, impresiones o revelaciones particulares”.¹⁵ En marzo de 1845 se adoptó una posición similar en la Asociación General de Albany, Nueva York. En cierto modo, la reunión de Albany fue una reacción causada por el fanatismo que se estaba esparciendo entre los milleritas, que incluía estas manifestaciones carismáti-

¹³ William Kinkade, *The Bible Doctrine of God, Jesus Christ, the Holy Spirit, Atonement, Faith, and Election: To Which Is Prefixed Some Thoughts on Natural Theology, and the Truth of Revelation* (New York: H. R. Piercy, 1829), 335.

¹⁴ “Declaration of Principles,” *Signs of the Times*, 7 de junio, 1843, 107; “Declaration of Principles,” *Midnight Cry*, 15 de junio, 1843, 112. Énfasis añadido.

¹⁵ “Address to the Public,” *Midnight Cry*, 21 de noviembre, 1844, 166.

cas y visionarias.¹⁶ Por lo tanto, para los adventistas de Albany el don de profecía de Elena de White caía en el mismo saco y estas visiones fueron percibidas como no bíblicas y, por lo tanto, inaceptables.

Primeras actitudes de los sabatarios hacia las experiencias carismáticas y visionarias, y el don profético de Elena de White

El grupo de los sabatarios, que surgió de entre los milleritas después del gran chasco del 22 de octubre de 1844, fue forzado a tomar una posición con respecto a las manifestaciones carismáticas y visionarias debido a que una de sus fundadores, Elena de White, tenía el don de profecía.¹⁷ Aunque no todos los sabatistas aceptaron sus visiones en sus inicios, la influencia profética de White creció gradualmente y su don profético fue progresivamente aceptado como proveniente de Dios. Entre los primeros defensores de Elena de White se encontraban Jaime White y José Bates, dos de los fundadores del grupo sabatista, y Otis Nichols, amigo de los White y uno de los primeros sabatistas.

Los argumentos de los primeros sabatarios para probar la validez del don profético de Elena de White tenían dos puntos principales. Por un lado, trataron de establecer su autoridad entre los sabatistas basándose en las Escrituras, queriendo también distinguir su don del resto de los falsos “profetas,” como los espiritualizadores, y de aquellos otros elementos de fanatismo que abundaban durante la época. Se desarrollaron dos argumentos principales para alcanzar estos objetivos: (a) argumentos teológicos (o bíblicos) y (b) argumentos prácticos (o experienciales).

Para empezar, los sabatistas argumentaron que la Biblia apoyaba la idea del espíritu de profecía. Utilizaron pasajes de la Biblia tales como Joel 2, Hechos 2 e Isaías 8,20 para probar que el don profético de Elena de White estaba en concordancia con las Escrituras. También subrayaron

¹⁶ “Mutual Conference of Adventists at Albany,” *Advent Herald*, 14 de mayo, 1845, 107; *Proceedings of the Mutual Conference of Adventists: Held in the City of Albany, the 29th and 30th of April, and 1st of May, 1845* (New York: Joshua V. Himes, 1845), 19-20.

¹⁷ Elena Harmon recibió su primera visión en diciembre de 1844.

que Dios siempre se había comunicado con su pueblo a través del don de profecía.¹⁸ Este argumento guardaba una estrecha relación con el segundo argumento: el don de profecía era parte del cumplimiento de la profecía para los “últimos días” de Joel 2 y de Hechos 2. Si en realidad estaban ya viviendo en los últimos días de la historia humana, como así creían, entonces el don de profecía (a través de Elena de White) era algo que debía esperarse. Jaime White incluso lo vio como una “señal” de los últimos días.¹⁹

Las tercera y cuarta líneas argumentales que desarrollaron los sabbatistas eran de naturaleza más práctica (y experienciales) que teológica. El don profético era visto a la luz de su influencia positiva y como elemento de enriquecimiento espiritual entre los creyentes. Los sabbatistas argumentaban que este don ayudaba a la gente a unirse en la fe y a fortalecer su confianza en las verdades bíblicas. El hecho de que el “fruto” era bueno demostraba que el don profético de Elena de White era genuino.²⁰

En relación con este argumento de los “frutos,” estaba el hecho de que los sabbatistas comprendían y admitían la existencia de manifestaciones proféticas basadas en la mentira. No negaban que había falsos profetas y visiones; sin embargo, dijeron que esto no era una razón para pensar que todas las manifestaciones proféticas, incluyendo las de Elena de White, provenían de Satanás. Los sabbatistas exhortaban de manera vehemente a los creyentes a “probar a los espíritus,” y a evaluar a aquellos que afirmaban tener el don profético. Concluyeron, basándose en estos argumentos, que las visiones de Elena de White eran genuinas y, por lo tanto, podían aceptarla como alguien que poseía el verdadero don profético de acuerdo a las Escrituras.²¹

¹⁸ Jaime White, Elena de White, y José Bates, *A Word to The “Little Flock”* (Gorham, ME: Jaime White, 1847), 13-14; Otis Nichols a William Miller, *Carta*, 20 de abril, 1846 (Berrien Springs, MI: Center for Adventist Research, Andrews University); José Bates, *A Seal of the Living God: A Hundred Forty-Four Thousand, of the Servants of God Being Sealed, in 1849* (New Bedford, MA: Benjamin Lindsey, 1849), 27-28.

¹⁹ Jaime White, “Brother Miller’s Dream,” *Present Truth*, mayo, 1850, 73.

²⁰ Otis Nichols a William Miller, *Carta*, 20 de abril, 1846; José Bates, “Remarks,” en *A Word to The “Little Flock,”* 21.

²¹ José Bates, *A Seal of the Living God*, 27.

Las implicaciones prácticas de las visiones de Elena de White fueron confirmadas por ella misma. Durante este período temprano (desde 1844 hasta 1850), ella percibió su rol de una manera más práctica que teológica. Por ejemplo, sus visiones fueron de gran ayuda en la lucha contra el fanatismo que estaba surgiendo entre algunos antiguos milleritas. La función de White fue de mucha importancia ya que los sabatistas necesitaban distinguirse de los espiritualizadores y de los elementos de fanatismo que había entre este grupo de antiguos milleritas. En 1845, por ejemplo, las enseñanzas de los fanáticos en Maine trajeron sobre los adventistas un estado de “gran confusión”.²² En relación con esta situación, Elena de White afirmó haber recibido una visión en la que veía a las personas causando ese fanatismo. Dijo entonces que “se volvió mi poco placentero deber el lidiar con esto, y trabajamos arduamente para sofocarlo”.²³ Además, las visiones de White ayudaron a cimentar la unidad entre el pequeño grupo de sabatistas que empezó a formarse luego del gran chasco. Un ejemplo de esto se dio en la segunda conferencia sabatista en Volney, Nueva York, en agosto de 1848, en donde hubo una fuerte discrepancia en la comprensión de ciertas doctrinas bíblicas. Elena de White diría luego que “difícilmente había más de dos” que estaban de acuerdo. En cierto punto de la reunión recibió una visión en la que vio “algunos de los errores de las personas que nos acompañaban, y también la verdad en contraste con esos errores”. Como resultado de su visión, se pudo alcanzar la unidad y “la verdad ganó la victoria”.²⁴ Por ello, el don profético de Elena de White fue considerado en sus inicios como una especie de ayuda o señal, en vez de una doctrina en sí.

Más adelante, en 1850, los sabatistas continuarían formando su comprensión acerca de estos argumentos básicos. Estudiaron la Biblia y el tema del don profético de una manera más cuidadosa y así empezaron a estar más seguros sobre el tema y su aceptación del mismo. También serían más cuidadosos en su manera de expresarse y de defender a Elena de White y sus experiencias proféticas.

²² Elena de White, *Spiritual Gifts* (Battle Creek, MI: James White, 1860), 2:49.

²³ “Early Experiences in Meeting Fanaticism,” Manuscrito 10, 1859 (CAR, AU); ídem, a J. N. Loughborough, Carta L-2c, 24 de agosto, 1874 (CAR, AU).

²⁴ Elena de White, *SG*, 2:97-99.

El don profético, aceptado pero no promovido (1851 - 1862)

Durante el período que abarcó de 1851 a 1862, los sabatistas se vieron forzados a confirmar sus creencias acerca de Elena de White debido a controversias *internas* sobre el asunto del don de la profecía. Las primeras ramificaciones de los sabatarios, en movimientos tales como el *Messenger Party* [Grupo mensajero] o *Age to Come Movements* [Movimientos de la era venidera], surgieron como resultado de las argumentaciones sobre la validez del don profético de Elena de White. Aunque al principio estas controversias eran simplemente de carácter personal, las objeciones esalaron hasta llegar al nivel de debate teológico. Como resultado de esto apareció *Messenger of Truth* [El Mensajero de la verdad], que fue el primer panfleto de importancia en contra de los adventistas sabatarios y las visiones de White.²⁵

Los críticos empezaron a acusar a los sabatistas de tener en las visiones otra norma de fe, afirmando que muchas de las creencias de los sabatistas no estaban basadas en la Biblia, sino en las visiones de Elena de White.²⁶ También sostenían que lo descrito en Joel 2 había sido cumplido en el Pentecostés (Hechos 2) y que por lo tanto el don de profecía había culminado al finalizar la época de los apóstoles. Más aun, estos críticos creían que el “espíritu de profecía” de Apoc 12,17 se refería al espíritu de Cristo y no al don profético.²⁷ Aseguraban que las visiones de Elena de White eran motivo de divisiones y confusión, que los sabatistas hacían de estas una prueba de comunión, y que Elena de White no era del sexo adecuado como para afirmar poseer estas manifestaciones proféticas.²⁸ Los sabatis-

²⁵ Se trató de encontrar esta publicación ya que ningún archivo adventista estaba en posesión de este material. El autor de esta investigación descubrió que todavía había tres números de dicha publicación en la Biblioteca Estatal de Pennsylvania (Harrisburg, PA), aquellas del 19 de octubre, 2 de noviembre y 30 de noviembre, 1854.

²⁶ C. P. Russell, “Forgive One Another,” *Messenger of Truth*, 19 de octubre, 1854; A. N. Seymour, “Delusion – E. White’s Visions,” *Advent Harbinger and Bible Advocate*, 26 de marzo, 1853, 323.

²⁷ R. R. Chapin, “Who Are the Remnant?” *Messenger of Truth*, 19 de octubre, 1854.

²⁸ Ver, por ejemplo, J. B. Bezzo, “Test of Fellowship,” *Messenger of Truth*, 19 de octubre, 1854.

tas respondieron a estas acusaciones, y fueron desarrollando más su comprensión acerca del don de profecía.

El entendimiento de los adventistas del séptimo día acerca del don profético de Elena de White

Hubo varios eventos importantes que tuvieron lugar entre 1851 y 1862. En primer lugar, los sabatistas se volvieron más conscientes sobre la relación entre la Biblia y el don profético de Elena de White; Jaime White fue el escritor principal acerca de esta relación. Los sabatistas habían estado subrayando la clara distinción entre la Biblia y el don profético de Elena de White desde el principio; sin embargo, entre 1851 y 1862 este asunto se esclareció aún más en respuesta a los detractores del don profético. En contraste con los *messenger* (mensajeros) y otros miembros opositores, los sabatistas declararon que la Biblia era su única norma de fe y que todas sus doctrinas, entre ellas sus creencias distintivas, tenían una base bíblica. Incluso su aceptación del don profético, manifestado entre ellos, confirmaba que habían aceptado todas las enseñanzas de la Biblia.

Jaime White publicó en 1851 el primer artículo que justificaba las creencias sabatistas acerca del don de profecía. A pesar de que estaba basado en argumentos ya establecidos, uno de los elementos más importantes del artículo era la explicación de White de la relación entre la Biblia y los dones, en especial el don de profecía. Sin dar ningún lugar a dudas sobre los conceptos sabatistas sobre este tema, escribió que:

[...] *todos los dones del Espíritu han de tener su lugar apropiado.* La Biblia es una roca eterna... Consecuentemente, cada cristiano tiene como deber el tener la Biblia como una norma perfecta de fe y compromiso. Se debería orar fervientemente para recibir ayuda del Espíritu Santo al buscar la verdad en las Escrituras, y para cumplir su deber. *El cristiano no tiene por qué darle la espalda a ésta para aprender acerca de su deber a través de los dones. Al hacerlo, le da un lugar que no le pertenece a los dones, y toma una posición peligrosa en sobremanera. La Palabra debe ir al frente, y la vista de la iglesia debe estar fijada en esta,* teniéndole como la regla por la cual andar, y como la fuente de sabiduría de la cual aprender su deber “en toda buena obra.” Más si una porción de la iglesia se aparta de las verdades de la Biblia y se torna débil, enfermiza, si el rebaño es esparcido, y por lo tanto pareciera que

es necesario que Dios haya de utilizar los dones del Espíritu para corregir, revivir y sanar está herida, hemos de dejarle trabajar.²⁹

Es notable entonces que para los sabbatistas la Biblia tuviera un rol fundamental en el establecimiento de las doctrinas, mientras que los dones servían para ayudar o corregir.

Sin embargo, y como resultado de esta controversia interna, los sabbatistas decidieron evitar promover públicamente o dar prominencia a las visiones de Elena de White durante la década de 1850.³⁰ Jaime White decidió, como alternativa, publicar estas visiones solamente para los adventistas sabbatistas en un nuevo periódico titulado *Review and Herald... Extra*. En su primera edición, escribió que como

[...] muchos ven a las visiones con prejuicio, creemos que lo mejor es no publicar ningún tipo de visión en el panfleto regular (*Review and Herald*). Por lo tanto, hemos de publicarlas para el beneficio de aquellos que creen que Dios puede cumplir su promesa y dar visiones “en los últimos días”.³¹

Sin embargo, no se han encontrado más publicaciones de *Review and Herald... Extra*. Aparentemente, la publicación de los testimonios de Elena de White en forma de folleto sirvió como sustituto de *Review and Herald... Extra*.

Una segunda respuesta de los sabbatistas tocó el tema de los “últimos días”. Los sabbatistas siguieron utilizando las profecías de Joel 2 y Hechos 2 como prueba de que el don profético, presentado a través de Elena de White, era algo que había de ser esperado para los “últimos días”. Su propósito era demostrar que el don de la profecía no había culminado en los días de Juan, sino que habría de continuar hasta el fin de los tiempos. En este período, comprendido entre 1851 y 1862, los sabbatistas reforzaron su argumento de los “últimos días” al utilizar textos tales como Hechos 9 y 10, y 1 Corintios 12, entre otros, para probar la perpetuidad de los

²⁹ Jaime White, “The Gifts of the Gospel Church,” *Review and Herald (RH)*, 21 de abril, 1851, 70. Énfasis añadido.

³⁰ J. N. Andrews, R. F. Cottrell, y Urías Smith, “To the Readers of the Advent Review,” *RH*, 7 de noviembre, 1854, 101.

³¹ James White, *RH...Extra*, 21 de julio, 1851, 4.

dones espirituales.³² La gran comisión de Cristo, registrada en Mateo 28 y Marcos 16, fue vista como una prueba de que el don profético habría de manifestarse al fin de los días y, por ende, también fue resaltada por su importancia escatológica.³³

En tercer lugar, los sabatistas comenzaron a ver el don de profecía como una característica esencial, igual que el sábado, del pueblo remanente de Dios. Esta interpretación estaba basada en su comprensión de Apocalipsis 12,17 y 19,10, y al relacionar estos dos pasajes llegaron a la conclusión de que el don profético habría de pertenecer al pueblo remanente de los últimos días. Por ello, dejaron de percibir este don como una “señal,” y lo consideraron como una de sus características más importantes.³⁴ Fue entonces que el don profético de Elena de White empezó a ser visto como una confirmación legítima de su afirmación de ser el pueblo remanente de Dios.

En cuarto lugar, las implicaciones prácticas del don de profecía fueron utilizadas como un argumento para probar la validez del don profético de Elena de White entre 1851 y 1862. Fue en este período que los sabatistas ahondaron en el rol positivo del don profético, debido a las controversias internas en su propia organización. Cuando aparecieron las primeras cuestiones a principios de 1850, el don de profecía de White sirvió de ayuda para unir a los divididos primeros sabatistas. Sus “frutos buenos” ayudaron y perfeccionaron la fe de los primeros creyentes.³⁵ Pero si bien este don fue una gran herramienta para traer unidad a los creyentes, no fue públicamente promovido durante ese período.

Sin embargo, las conferencias generales en 1855 y 1856 sirvieron como punto de inflexión en la manera en que se reconocían públicamente

³² Ver, por ejemplo, David Arnold, “The Oneness of the Church and the Means of God’s Appointment for Its Purification and Unity,” *RH*, 26 de junio, 1855, 249-251.

³³ Merritt E. Cornell, *Miraculous Powers* (Battle Creek, MI: Steam Press, 1862), 37.

³⁴ Jaime White, “The Testimony of Jesus,” *RH*, 18 de diciembre, 1855, 92. Ver también R. F. Cottrell, “Spiritual Gifts,” *RH*, 25 de febrero, 1858, 126; Cornell, *Miraculous Powers* (1862), 42.

³⁵ Jaime White, “The Gifts of the Gospel Church,” *RH*, 21 de abril, 1851, 69; David Arnold, “The Oneness of the Church and the Means of God’s Appointment for Its Purification and Unity,” *RH*, 26 de junio, 1855, 251.

las visiones de Elena de White. Fue en ese entonces que se tuvo un cambio de actitud³⁶ y el don de profecía empezó a ser promovido de manera más abierta. Pero el cambio no se concretaría hasta después de varios años. De cualquier manera, los concilios generales de 1855 y 1856 sirvieron como el punto de inflexión para tomar una nueva dirección.

Otro acontecimiento importante en el período entre 1851 y 1862 fue el asunto de la “prueba”. ¿Debía el don profético ser considerado como una prueba de comunión? La mayoría de los adventistas sabatarios, incluyendo a Elena de White, creían que el don profético no debía ser considerado como una prueba de comunión. Su posición, expresada por Jaime White a mediados de 1850, estaba relacionada con la creencia sabatista que afirmaba que la Biblia era su norma de fe y de práctica.³⁷ Con el pasar del tiempo, sin embargo, algunos sabatistas comenzaron a ver el asunto de la “prueba” bajo sus propios puntos de vista.

Fue bajo estos puntos de vista que empezaron a formarse dos grupos dentro de los sabatistas: estaban aquellos que aceptaban el don profético de Elena de White, y aquellos que estaban renuentes o dudaban de este don. Por esto los sabatistas empezaron a considerar las visiones como una prueba, pero solo para aquellos que aceptaban que el don era de origen divino. Esta modificación fue confirmada en la conferencia de 1855 y, posteriormente, por una declaración de Jaime White en 1856, quien escribió:

Decir de manera incondicional que son una prueba, y llevar este principio con aquellos que no saben nada de sus enseñanzas, del espíritu, de los frutos [...] sería un fanatismo sin precedentes. Por otro lado, es completamente irracional que quienes profesan creer en estos dones digan que de ninguna manera han de ser probados por éstos mismos dones.³⁸

³⁶ José Bates, J. H. Waggoner, y M. E. Cornell, “Address of the Conference Assembled at Battle Creek, Mich., 16 de noviembre, 1855,” *RH*, 4 de diciembre, 1855, 79; “Conference Address,” *RH*, 24 de julio, 1856, 94.

³⁷ Jaime White, “A Test,” *RH*, 16 de octubre, 1855, 61; Elena de White, *Testimonies for the Church* N.º. 8 (Battle Creek, MI: Steam Press, 1862), 31-32; para leer el manuscrito completo en español, ver idem, *Testimonios para la iglesia* (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2003), 273-316.

³⁸ En la carta de respuesta escrita por Jaime White al hermano Bingham. Ver Hiram Bingham, “From Bro. Bingham,” *RH*, 14 de febrero, 1856, 158; José Bates, J. H. Waggoner, y M. E. Cor-

En 1861, Urías Smith desarrolló otro punto de vista con respecto al asunto de la “prueba” al hacer una distinción entre la doctrina de los dones espirituales y el don de Elena de White. Si bien consideró la creencia en los dones espirituales como una prueba de comunión, no consideró al don de Elena de White como una prueba.³⁹ Es importante resaltar que los primeros líderes sabatistas, incluyendo a Elena de White, vieron necesario mostrar un espíritu de tolerancia hacia aquellos que estaban buscando de manera honesta la verdad sobre el don profético demostrado en ella.

Otra de las cuestiones sabatistas que aparecieron entre 1851 y 1862 con respecto al don de la profecía estaba relacionada con el asunto del “género”. Esta cuestión no pareció ser muy controversial, ya que se mencionó de manera muy esporádica durante ese período. Sin embargo, y mostrando numerosos ejemplos bíblicos,⁴⁰ los sabatistas afirmaron que el don de la profecía podía serle dado tanto a los hombres como a las mujeres. Por lo tanto, concluyeron, que el don de profecía de Elena de White no podía ser considerado inválido por ser ella mujer.⁴¹

El concepto propio de Elena de White acerca de su don profético

El concepto que Elena de White tuvo sobre sí misma no varió mucho de 1851 a 1862. Veía su rol como uno práctico, basado en luchar contra la oposición fanática y el uso de su don para fomentar la unidad entre los creyentes. Sin embargo, durante este período estuvo mucho más involucrada en las controversias de los sabatistas de lo que antes lo había estado. Esto se debe a que la oposición utilizaba sus visiones para crear prejuicio entre la gente contra su don profético, con el fin de provocar rupturas

nell, “Address of the Conference Assembled at Battle Creek, Mich., Nov. 16th, 1855,” *Review and Herald*, 4 de diciembre, 1855, 79.

³⁹ Urías Smith, “The Visions a Test,” *RH*, 14 de enero, 1861, 52.

⁴⁰ La lista incluía a María, Débora, Hulda, Ana, Elisabet (la madre de Juan el Bautista), Priscila, y otros.

⁴¹ Ver, por ejemplo, S. C. Welcome, “Shall the Women Keep Silence in the Churches?” *RH*, 23 de febrero, 1860, 110.

entre los sabatistas. Al parecer, Elena de White sintió que era su misión personal limpiar su nombre y defender su obra profética.⁴²

Fue a comienzos de 1860 que Elena de White empezó a compartir una visión teológica acerca de su comprensión del don profético. Le fue importante el hacer énfasis en el hecho de que sus visiones venían de Dios y por ende, no tenía ningún control sobre ellas. Por lo tanto, ella escribió que era “tan dependiente del Espíritu del Señor al relatar o escribir una visión como en tenerla”. También subrayó que le era imposible “recordar cosas” que le habían sido mostradas anteriormente, “a menos que el Señor me las recuerde en el momento que a Él le parezca, para que las relate o las escriba”.⁴³

Por otro lado, Elena de White recalcó que no todos sus escritos estaban basados en la revelación divina. Por ejemplo, en la preparación del segundo volumen de *Spiritual Gifts* (Dones espirituales), escribió:

He trabajado en condiciones muy desfavorables en la preparación de estas páginas, ya que he tenido que valerme de mi memoria en más de una vez, sin tener lugar alguno para escribir durante cierto tiempo. Le he enviado varias veces mis manuscritos a amigos que estaban presentes cuando las circunstancias ocurridas estaban en suceso, para que los revisaran antes de que fueran llevados a la imprenta.⁴⁴

Demostó así que su don profético venía de Dios, pero tenía también elementos humanos, y en años posteriores continuó desarrollando las cuestiones teológicas en relación con su don.

Fue en la época entre 1860 y 1863 que los sabatistas se organizaron oficialmente y se convirtieron en la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

⁴² Elena de White, *2SG*, 181-182; ídem, a la iglesia en Jackson, *Carta B-3*, 29 de junio de 1853 (CAR, AU); ídem, *Testimony for the Church [N.º 1]* (Battle Creek, MI: Advent Review Office, 1855), 11; para leer el manuscrito completo en español, ver ídem, *IT*, 16; ídem, a la hermana Harriet, *Carta S-2*, 1855, (CAR, AU).

⁴³ Elena de White a John Andrews, *Carta A-8*, 11 de junio, 1860 (CAR, AU).

⁴⁴ Elena de White, *2SG*, iii. Énfasis añadido.

Un punto de inflexión: el don de profecía instaurado como parte de las doctrinas fundamentales de los adventistas del séptimo día (1863 - 1881)

Los adventistas del séptimo día tuvieron que lidiar con críticas tanto internas como externas contra el don profético de Elena de White, durante el período comprendido entre 1863 y 1881. Por un lado, tuvieron que lidiar con B. F. Snook y W. H. Brinkerhoff, quienes fueron los primeros ministros adventistas que salieron de la iglesia por asuntos relacionados con el don profético de Elena de White. En 1866, publicaron el libro *The Visions of E. G. White, Not of God* (Las visiones de Elena de White no provienen de Dios), en el cual se cuestionaba la validez de su ministerio profético.⁴⁵ Por otro lado, la denominación tuvo que defenderse de las críticas externas contra el don profético de Elena de White y su relación con todo el conjunto de creencias teológicas de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. En realidad, gente como William Sheldon y Miles Grant veían a esta nueva organización como un culto más de aquellos guiados por un falso líder que se autoproclamaba profeta. Si bien muchos de los argumentos críticos habían sido repetidos durante años, hubo muchas cuestiones nuevas con las que los adventistas se vieron obligados a lidiar.

El asunto principal concernía a la relación entre la Biblia y los escritos de Elena de White. Dos de las críticas principales eran: (a) las acusaciones de que los adventistas consideraban a los escritos de Elena de White como iguales o superiores a la Biblia,⁴⁶ y (b) que muchos de sus primeros escritos habían sido “eliminados” por inconsistencias doctrinales con respecto a la Biblia como autoridad suprema.⁴⁷ Un tercer elemento era la objeción de

⁴⁵ B. F. Snook, y William H. Brinkerhoff, *The Visions of E. G. White, Not of God* (Cedar Rapids, OH: Cedar Valley Times Book y Job Print, 1866).

⁴⁶ *Ibid.*, 18; Miles Grant, “The Sanctuary,” *World’s Crisis*, 25 de noviembre, 1874, 26.

⁴⁷ Ver, por ejemplo, Snook y Brinkerhoff, *The Visions of E. G. White, Not of God*, 3-25; William Sheldon, “Ellen’s Visions,” *Voice of the West*, 18 de septiembre, 1866, 140; H. C. Blanchard, *The Testimonies of Mrs. E. G. White Compared with the Bible* (Marion, IA: Advent and Sabbath Advocate, 1877), 6-8; H. E. Carver, *Mrs. E. G. White’s Claims to Divine Inspiration Examined* (Marion, IA: The “Hope of Israel” Office, 1870), 51-60.

que no había nada extraordinario o sobrenatural sobre el don de Elena de White, y por lo tanto se la comparaba con otros falsos profetas.⁴⁸

La comprensión de los adventistas del séptimo día acerca del don profético de Elena de White

La Iglesia Adventista del Séptimo Día se vio obligada a responder a las críticas y a continuar defendiendo su confianza en el don profético y sus manifestaciones. Se pueden señalar muchos acontecimientos importantes. Para empezar, no solo rechazaron las acusaciones, sino que también señalaron hechos históricos que desechaban tales conclusiones. Subrayaron el hecho de que el trabajo profético de Elena de White consistía en redirigir a la gente a las Escrituras como fuente de autoridad suprema. Los adventistas también siguieron manteniendo su posición original con respecto a que había una distinción clara entre la Biblia y los escritos de Elena de White, y que estos no estaban al mismo nivel.⁴⁹ Además continuaron defendiendo su punto de vista que consistía en que las visiones de White no contradecían las Escrituras, y que la Biblia era su única norma de fe y práctica. Como dijo Urías Smith, la Biblia y las visiones se complementaban la “una a la otra”.⁵⁰

Con respecto al asunto de la “eliminación,” los adventistas admitieron que varias porciones de los primeros escritos de Elena de White no se publicaron posteriormente, pero esto se debía a razones prácticas y estilísticas, y no al deseo de ocultar inconsistencias doctrinales, como acusaban los críticos,⁵¹ ya que los adventistas no creían en la inspiración verbal de la Biblia ni de los escritos de Elena de White. Los cambios prácticos y el evitar volver a publicar algunos de sus escritos no invalidaba su don profético. Como veremos en la siguiente sección, el asunto de la “eliminación”

⁴⁸ William Sheldon, “The Visions and Theories of the Prophetess Ellen G. White in Conflict with the Bible,” *The Voice of the West*, 11 de enero, 1867, 52.

⁴⁹ Urías Smith, “The Visions Objections Answered,” *RH*, 31 de julio, 1866, 66-67; A. P. Lawton, “The Gift of Prophecy a Test of Fellowship,” *RH*, 2 de julio, 1867, 42; D. M. Canright, “Conversations on Important Subjects, N.º 1,” *RH*, 21 de julio, 1868, 85.

⁵⁰ Urías Smith, “The Visions Objections Answered,” *RH*, 31 de julio, 1866, 66.

⁵¹ *Ibid.*; ídem, “‘Wroth with the Woman.’ Rev. 12:17,” *RH*, 17 de agosto, 1876, 60.

de algunos de los primeros escritos de Elena de White en relación con la inspiración profética habría de volverse uno de los principales puntos de discusión en la década de 1880, y los adventistas habrían de volver a tratar con el asunto en el futuro.

Los adventistas del séptimo día también usaron por primera vez el argumento de lo “sobrenatural” para probar lo extraordinario del don profético de Elena de White. Hasta ese entonces, se había evitado usar argumentos de ese tipo ya que muchos falsos profetas afirmaban poseer también este tipo de fenómenos sobrenaturales. Sin embargo, los adventistas se vieron forzados a esgrimir el argumento de lo sobrenatural para defender la autenticidad de las visiones de White ya que sus críticos afirmaban que no había nada extraordinario acerca de sus visiones. Jaime White, John Loughborough y otros individuos solían describir la condición sobrenatural que Elena de White exhibía cuando estaba en visión y la usaban como prueba de la legitimidad de su don profético.⁵² Al mismo tiempo, se hicieron muchos esfuerzos para diferenciar a Elena de White de los falsos profetas que abundaban en ese entonces. Esta nueva denominación se definía a sí misma como protestante, y no como un culto basado en un líder visionario, tal como los mormones o los Shakers, que eran una rama proveniente de los cuáqueros. Además, los adventistas argumentaron que Elena de White nunca había afirmado tener tal poder o autoridad.⁵³

Otro desarrollo durante los años comprendidos entre 1863 y 1881 (en contraste con el período anterior) fue el esfuerzo de los adventistas de hacer una promoción pública e intencional de Elena de White y sus escritos. Esto puede entenderse teniendo en mente las acusaciones que había en contra de White y la imagen de la Iglesia adventista, ya que, después de todo, los críticos habían publicado libros en contra de Elena

⁵² Jaime White, *Life Incidents: In Connection with the Great Advent Movement, as Illustrated by the Three Angels of Revelation XIX* (Battle Creek, MI: Steam Press, 1868), 271-274; J. N. Loughborough, “Remarkable Fulfillment of the Visions,” *RH*, 25 de diciembre, 1866, 30; ídem, “Remarkable Fulfillments of the Visions. N.º 2,” *RH*, 15 de enero, 1867, 62-63.

⁵³ “Eld. Grant’s Injustice toward Seventh-day Adventists,” *RH Extra*, 14 de abril, 1874, 2; ver también Miles Grant, “The Shakers,” *The World’s Crisis*, 5 de julio, 1871, 58.

de White y la Iglesia, y habían considerado a esta denominación como fanática, en par con otras denominaciones de ese corte. Los adventistas quisieron clarificar estas acusaciones erróneas, y para ello tomaron dos pasos en particular.

Primero, se ocuparon de tener a disposición los escritos de Elena de White para todos, dentro y fuera de la denominación, con el propósito de que la gente pudiera familiarizarse con su obra y así pudieran tomar una decisión propia e inteligente acerca de la cuestión de su don profético. Se estableció un fondo especial para la distribución y la promoción de los libros de Elena de White y muchas de sus obras fueron repartidas a las bibliotecas públicas.⁵⁴ Al mismo tiempo, los adventistas se esforzaron en dejarle en claro al público que a pesar de su creencia en el don profético, eran cristianos protestantes, y por lo tanto consideraban a la Biblia como su única y suprema norma de fe. Explicaron, como ya se dijo, que nunca habían considerado los escritos de White como una parte más de la Biblia ni tampoco los tenían al mismo nivel que la Palabra. Su don tenía una función diferente, y era simplemente el dirigir a la gente a la Biblia. Elena de White hizo un esfuerzo personal para apoyar esto.

Segundo, utilizaron la imprenta para responder a las cuestiones planteadas por los críticos de Elena de White. Se publicaron artículos, panfletos y libros que luego fueron ampliamente distribuidos a la gente que buscaba respuestas a las cuestiones sobre la validez del don profético de Elena de White.⁵⁵ Al parecer, este esfuerzo pagó sus dividendos, ya que muchos nuevos creyentes no sabían mucho sobre ella ni entendían su rol profético dentro de la iglesia.

Un tercer punto que puede resaltarse de la época de 1863 a 1881 fue la declaración oficial de la Iglesia que afirmaba su creencia en el don de Elena de White. La doctrina de los dones espirituales, incluyendo el don de profecía, se volvió parte de la primera declaración de doctrinas funda-

⁵⁴ Jaime White, "Book and Tract Fund," *RH*, 26 de mayo, 1868, 354; Urias Smith y Jaime White, "General Conference," *RH*, 4 de diciembre, 1879, 184.

⁵⁵ Un ejemplo es Urias Smith, *The Visions of Mrs. E. G. White: A Manifestation of Spiritual Gifts According to the Scriptures* (Battle Creek, MI: Steam Press, 1868); *RH Extra*, 14 de abril, 1874.

mentales publicada en 1872.⁵⁶ Si bien este documento nunca fue oficialmente aprobado, en él se reconocía al don de profecía como una parte inseparable del conjunto de doctrinas de los adventistas del séptimo día y como una de las características distintivas de la denominación.

Hubo además varias resoluciones de la Asociación General que reafirmaban que esta nueva denominación aceptaba el don profético.⁵⁷ Los adventistas del séptimo día creían que eran el verdadero pueblo de Dios, el remanente de los últimos días, que guardaba los mandamientos del Señor y que tenían el don de profecía manifestado entre ellos. Uno de los resultados de los ataques contra Elena de White en ese tiempo, por lo tanto, fue el de establecer de manera firme la creencia de la Iglesia en su don profético.

La percepción de Elena de White acerca de su don profético

La percepción de Elena de White no varió mucho durante el período de 1863 a 1881. Seguía percibiendo su rol como algo práctico, y, tal como en el período anterior, se dedicó a resaltar la importancia de la unidad y trató personalmente los temas relacionados con las controversias acerca del don de profecía.⁵⁸

Fue en ese mismo período que proveyó información teológica sobre cómo percibía su don profético. Creía, junto con la Iglesia, que sus mensajes no debían ser considerados iguales a la Biblia ni que tampoco debían sustituirla. En una ocasión en que algunos miembros intentaron utilizar su don como guía en vez de acudir a la Biblia, dijo:

⁵⁶ *A Declaration of the Fundamental Principles Taught and Practiced by Seventh-day Adventists* (Battle Creek, MI: Steam Press, 1872), 11. El punto 16 de las declaraciones expresaba la comprensión de los adventistas acerca del don de profecía en Elena de White. Aunque su nombre no fue mencionado, la alusión a su don es evidente.

⁵⁷ Algunos ejemplos son Urías Smith y Jaime White, "Business Proceedings of the Ninth Annual Session of the General Conference of S. D. Adventists," *RH*, 14 de febrero, 1871, 68; Urías Smith y S. N. Haskell, "The General Conference Business Proceedings," *RH*, 13 de diciembre, 1881, 376.

⁵⁸ Un ejemplo es Elena de White a J. N. Loughborough, *Carta L-2c*, 24 de agosto, 1874, (CAR, AU). En esta carta, Elena de White respondió a algunos de los críticos de Miles Grant.

Muchos nos preguntan: “¿Puedo hacer esto?” “¿Debo hacer o no este negocio?” O, con respecto a la ropa: “¿Puedo usar este vestido o el otro?” Les respondo: “Ustedes pretenden ser discípulos de Cristo. Estudien la Biblia. Lean cuidadosamente y con oración la vida de nuestro querido Salvador cuando moró entre los hombres sobre la tierra. Imiten su vida y así no se apartarán de la senda estrecha. Rehusamos enfáticamente ser conciencia para ustedes. Si les dijéramos exactamente lo que tienen que hacer, nos mirarían para que los condujéramos, en lugar de acudir directamente a Jesús por sí mismos.”⁵⁹

Era, por lo tanto, su deseo que todos, incluso sus críticos, comprendieran que su don pertenecía a la lista de dones espirituales que Dios podía usar con propósitos específicos, y que, por lo tanto, no debía considerarse igual a la Biblia. Por otro lado, también sostuvo que el hecho de que no afirmara que su autoridad estaba al mismo nivel que la Biblia no invalidaba el origen divino de sus visiones. Elena de White tenía la seguridad de que poseía el verdadero don de profecía.⁶⁰

Otro punto importante acerca de la comprensión que Elena de White tenía acerca de su don era su propia humanidad. Explicó que si bien era una profetisa verdadera del Señor, no era un ser “infalible”. Sostenía que Dios siempre había trabajado con gente con defectos y admitía que tenía luchas acerca de qué decisiones tomar en su ministerio profético, así como también en su vida espiritual.⁶¹ Creía, sin embargo, que esto no invalidaba su ministerio profético.

Sin embargo, Elena de White se vería obligada a lidiar todavía con cuestiones teológicas en los postreros años de su vida, y la Iglesia adventista también habría de tratar con cuestiones relacionadas con su don profético durante el período comprendido entre 1882 y 1889. Esto se debería, en parte, a la decisión de republicar algunos de los primeros escritos de Elena

⁵⁹ Elena de White, *Testimonios para la iglesia* (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 1996), 2:108.

⁶⁰ Elena de White, *Testimonies for the Church N.º 27* (Battle Creek, MI: Steam Press, 1876), 128-133; para leer el manuscrito completo en español, ver ídem, *Testimonios para la iglesia* (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2007), 4:13-144.

⁶¹ Elena de White, *Testimony for the Church N.º 12* (Battle Creek, MI: Steam Press, 1867), 90-91; para leer el manuscrito completo en español, ver ídem, *1T*, 435-494; ídem, a Jaime White, *Carta W-5*, 18 de marzo, 1880 (CAR, AU).

de White en la década de 1880, lo que traería una nueva ola de oposición con temas concernientes a su don y a su relación con la inspiración divina.

Una mejor comprensión por parte de la Iglesia Adventista del Séptimo Día acerca del don profético de Elena de White (1882–1889)

Esta sección examinará el desarrollo de la comprensión que la Iglesia adventista tenía acerca del don profético de Elena de White durante el período comprendido entre 1882 y 1889. Fue en esta etapa que los adventistas debieron cambiar y refinar la comprensión que tenían sobre el don profético de Elena de White y su relación con la doctrina de la inspiración. Las dos cuestiones que más pesaban en contra de la inspiración de White eran la eliminación de textos y los cargos de plagio en contra de su persona.

Este período fue marcado por la aparición de muchas obras críticas de gran influencia escritas en contra del don profético de Elena de White. Tales objeciones surgieron tras la decisión de la denominación de publicar sus primeros escritos y testimonios.⁶² Si bien el propósito fundamental de estas reimpressiones era el de acallar las críticas en contra de los adventistas que los acusaban de ocultar o eliminar las primeras revelaciones de Elena de White, su efecto fue totalmente opuesto a lo esperado.

A. C. Long publicó en 1883 la obra *Comparison of Early Writings of Mrs. White with Later Publications* (Una comparación entre los primeros escritos de la Sra. White y sus publicaciones ulteriores), en la que acusaba a los adventistas de suprimir porciones de sus primeros textos con el fin de ocultar inconsistencias en su teología. Long hizo referencias específicas a las tres primeras visiones de Elena White, como estaban publicadas en 1847 en *A Word to the "Little Flock"* (Una palabra al pequeño rebaño) y en 1849 en *To Those Who Are Receiving the Seal of the Living God* (Para

⁶² Los dos trabajos en cuestión eran Elena de White, *Early Writings of Mrs. White: Experience and Views and Spiritual Gifts, Volume One* (Battle Creek, MI: Review and Herald, 1882); y *Testimonies for the Church, 4 vols.* (Oakland, CA: Pacific Press; Battle Creek, MI: Review and Herald, 1885). Estas obras en español son, idem, *Primeros escritos* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1962); Idem, *4T*.

quienes están recibiendo el sello del Dios viviente). Él afirmó poseer “afortunadamente” estas ediciones tempranas, y se valió de ellas para señalar las discrepancias que había con respecto a reimpressiones posteriores.⁶³

Más adelante, en 1888, D. M. Canright publicó el libro *Seventh-day Adventism Renounced* (Renunciando al adventismo del séptimo día), y reunió todas las objeciones que habían sido formuladas en contra del don profético de Elena de White.⁶⁴ Sin embargo, Canright dio nuevas fuerzas a las objeciones críticas en contra de Elena White al formular una nueva acusación: el plagio en sus escritos. Acusó a Elena de White de copiar “frases enteras de otros autores, párrafos e incluso páginas, palabra por palabra” sin proveer “crédito” o “citación” alguna.⁶⁵ El trabajo de Canright, que siguió ampliando y reimprimiendo en 1889, se convirtió en la obra principal en la cual habrían de basarse todos los críticos de Elena de White y la Iglesia adventista en general.⁶⁶ Estas objeciones forzaron a los adventistas a aclarar su posición sobre la inspiración divina y su significado en relación con los escritos de Elena de White.

La percepción adventista acerca del don profético de Elena de White

Las críticas de plagio y eliminación de textos fueron respondidas por los adventistas en ediciones especiales de *Review and Herald* en 1883 y 1887. Los dos tipos de argumentos que utilizaron para defender el don de Elena de White fueron los teológicos y los prácticos. Los argumentos teológicos fueron los mismos que se usaron en períodos anteriores y explicaban los escritos de Elena de White en relación con las doctrinas, la

⁶³ Ver A. C. Long, *Comparison of the Early Writings of Mrs. White with Later Publications* (Marion, IA: Advent and Sabbath Advocate, 1883).

⁶⁴ D. M. Canright, *Seventh-day Adventism Renounced: After an Experience of Twenty-Eight Years by a Prominent Minister and Writer of That Faith* (Kalamazoo, MI: Kalamazoo Publishing Co., 1888).

⁶⁵ *Ibid.*, 44.

⁶⁶ D. M. Canright, *Seventh-day Adventism Renounced* (1889). Para 1914 el libro había pasado ya por 14 reimpressiones.

relación entre sus escritos y la Biblia, y otros asuntos teológicos.⁶⁷ Elena de White también acusó a sus críticos de no prestar atención al contexto, y a malinterpretar así sus escritos y posiciones.⁶⁸

Los argumentos prácticos, por otro lado, fueron de gran relevancia, ya que proveyeron el fondo necesario a las objeciones y críticas, y refutaron los cargos de plagio y eliminación de texto utilizando observaciones prácticas. Los adventistas subrayaron que las omisiones o eliminación de algunas porciones de los primeros escritos de Elena de White no tenían nada que ver con asuntos teológicos, sino simplemente con la disponibilidad de sus publicaciones escritas antes de 1851.⁶⁹ Resulta interesante acotar que, al parecer, los líderes adventistas no poseían copias de las primeras publicaciones de las visiones de Elena de White, y es aún más sorprendente que White tampoco tuviera copias de estos textos.⁷⁰

Posteriormente, los adventistas escribieron extensamente acerca del contexto y las condiciones en las que Canright abandonó la denominación de forma controversial. Afirmaron que sus críticas en contra de la denominación estaban basadas en un rencor personal y no en sus preocupaciones teológicas. Sus ataques contra Elena de White y su don profético estaban cada vez más basados en asuntos personales antes que religiosos.⁷¹

En relación con los cargos de plagio, pareciera que los adventistas no estaban muy preocupados por el hecho de que Elena de White usara materiales de otros autores sin darles el crédito adecuado; al parecer esta era una práctica común entre los escritores del siglo XIX. Además, la creencia adventista en la inspiración no invalidaba el uso de fuentes históricas y de otro tipo, y por lo tanto no encontramos respuestas por parte de la Iglesia adventista —con la excepción de J. N. Loughborough—, a los cargos de

⁶⁷ Ver, por ejemplo, J. H. Waggoner, "'Suppression' and 'The Shut Door,'" *RH Supplement*, 14 de agosto, 1883, 1, 3; G. I. B[utler], "'The Shut Door,'" *RH Extra*, 22 de noviembre, 1887, 14-15.

⁶⁸ Elena de White, "Suppression and the Shut Door," *Manuscrito 4*, 1883 (CAR, AU).

⁶⁹ J. H. Waggoner, "'Suppression' and 'The Shut Door,'" *RH Supplement*, 14 de agosto, 1883, 1; G. I. Butler, "'Early Writings' and 'Suppression,'" *RH Supplement*, 14 de agosto, 1883, 3-4.

⁷⁰ Elena de White, "Suppression and the Shut Door".

⁷¹ G. I. Butler, "'The Shut Door.'"

plagio.⁷² Aun así, los cargos de plagio y de eliminación de textos habrían de convertirse posteriormente en dos de los argumentos más utilizados en contra del don profético de Elena de White y de la aceptación de la denominación de sus afirmaciones proféticas.

Otro punto importante que vale destacar en el período de 1882 a 1889 es el desarrollo de la comprensión de la Iglesia adventista sobre el don profético de Elena de White y la inspiración divina. Tal como fue anteriormente mencionado, la comprensión de la inspiración bíblica fue un asunto crítico en relación con las acusaciones de “eliminación de textos” y de plagio. Mientras los críticos basaban sus argumentos en la inspiración “dictada” o “textual,” los adventistas, incluyendo a Elena de White, basaban sus respuestas en una visión “mental” o “dinámica” de la inspiración. Los críticos sostenían que, si Elena de White estaba inspirada por Dios, ni ella ni la iglesia podían cambiar u omitir ninguno de sus primeros escritos a favor de publicaciones posteriores.⁷³ Los adventistas respondieron a estas acusaciones argumentando que Dios inspiraba los pensamientos de los profetas y no sus palabras al pie de la letra. Por lo tanto, el introducir cambios por razones estilísticas o gramaticales y el omitir porciones de las primeras publicaciones de Elena de White no invalidaba su inspiración divina ni su don profético.⁷⁴ Posteriormente, aunque los críticos la acusaban de ser una falsa profetisa, los adventistas señalaron que las acusaciones de los críticos estaban basadas en una comprensión errada de la inspiración. Entre las personas que apoyaban la inspiración “mental” del don de profecía estaba la propia Elena de White.

La percepción de Elena de White acerca de su don profético

Otra vez, la percepción que White tenía sobre su don profético en el período comprendido entre 1882 y 1889 no vio ningún cambio dra-

⁷² J. N. Loughborough, “False Charges Refuted,” *Healdsburg Enterprise*, (13 de marzo, 1889)].

⁷³ Long, *Comparison of the Early Writings*, 12; Canright, *Seventh-day Adventism Renounced* (1888), 44.

⁷⁴ G. I. Butler and A. B. Oyen, “General Conference Proceedings,” RH, 27 de noviembre, 1883, 741.

mático; sin embargo, hay varios elementos importantes que vale la pena señalar. En primer lugar, ella se involucró más en este período que en otros en la tarea de defender su don profético. Al parecer, esto se debió a la naturaleza de las acusaciones y a su impacto en los creyentes. Escribió de manera extensa confirmando que su don era genuino y que este estaba revestido de autoridad divina. También respondió de manera personal a los críticos y sus acusaciones relacionadas con su inspiración divina. Cuando Long acusó a los adventistas de eliminar parte de los primeros escritos de White, ella se tomó la molestia de responder a cada una de sus acusaciones y de defender su inspiración. Como otros adventistas, ella también explicó cómo su obra *Primeros escritos* había sido publicada y las causas por las cuales no contenía las publicaciones de sus primeras visiones.⁷⁵

Elena de White también tomó parte en la controversia de Canright; describió la relación de este con su familia y la actitud de Canright con respecto a sus testimonios. Había sido una amiga cercana a Canright y lo exhortó a no renunciar a su fe adventista. Sin embargo, no respondió de manera específica a las cuestiones que él argumentaba en relación con sus visiones, ya que White creía que su animosidad hacia el adventismo y su persona se daban más por razones personales que teológicas. También cuestionó su honestidad doctrinal y subrayó que él había estado defendiendo las creencias doctrinales adventistas —incluyendo el don de profecía— durante la mayor parte de su vida, aunque ahora se oponía a las mismas doctrinas.⁷⁶

Si bien Elena de White no respondió de forma directa a las observaciones críticas de Canright con respecto a su don profético, las cuales en su mayoría habían sido las mismas que durante los años anteriores, volvió a publicar en 1889 muchas de sus declaraciones más esenciales concernientes a su comprensión sobre el don profético, que habían sido publicadas durante los primeros cuarenta años de su ministerio.⁷⁷ Resaltó

⁷⁵ Elena de White, “Suppression and the Shut Door”; ver también, ídem, *Mensajes selectos* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1966), 1:67-83.

⁷⁶ Elena de White a D. M. Canright, *Carta C-22*, 20 de abril, 1887, (CAR, AU).

⁷⁷ Elena de White, *Testimonies for the Church N.º 33* (Battle Creek, MI: Review and Herald, 1889), 182-224; para leer el manuscrito completo en español, ver ídem, *Testimonios para la igle-*

nuevamente la relación que había entre sus escritos y la Biblia, el propósito y el uso de sus testimonios, la actitud de la gente en relación con su don, y muchos otros temas. Al parecer, esta compilación de los escritos de Elena de White concernientes a su comprensión sobre su don profético tenía como fin aclarar su rol como profetisa moderna en el seno de la Iglesia adventista.

Otra perspectiva importante sobre la idea que White tenía sobre su don durante los años 1882 y 1889 puede verse en su explicación de la inspiración divina y su manera de trabajar. De acuerdo a ella, la inspiración bíblica estaba basada en una inspiración “verbal,” y no en una “textual”. Creía que el proceso de inspiración divina era dinámico, y que combinaba elementos tanto divinos como humanos. Si bien Dios inspiraba los pensamientos de sus mensajeros, no les dictaba las palabras de una manera literal. Por lo tanto, y basada en su manera de ver la inspiración, el introducir cambios gramaticales o estilísticos en sus escritos no invalidaba de ninguna manera su inspiración divina.

Lo más esencial era el mensaje mismo, y no las palabras o ilustraciones utilizadas para transferir tal mensaje.⁷⁸ Al respecto, escribió:

No son las palabras de la Biblia las inspiradas, sino los hombres son los que fueron inspirados. La inspiración no obra en las palabras del hombre ni en sus expresiones, sino en el hombre mismo, que está imbuido con pensamientos bajo la influencia del Espíritu Santo.⁷⁹

Este mismo principio era válido para el uso que le daba a las publicaciones históricas y de otro tipo. Al parecer, debido a su visión sobre la inspiración, no tenía ningún problema con utilizar información proveniente de otras fuentes. Como se dijo anteriormente, a pesar de que había sido acusada de plagio, el tomar prestadas citas de otros autores era una

sia (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 1998), 5:451-704. Ver también ibíd., 615-651. El material en el *Testimonio 33* proveyó las notas a pie de página relacionados con las publicaciones originales de las primeras declaraciones de Elena de White.

⁷⁸ Elena de White a Urías Smith, *Carta S-11-1884*, 19 de febrero, 1884 (CAR, AU); ídem, *Testimony for the Church* N.º 32 (Oakland, CA: Pacific Press, 1885), 7; para leer el manuscrito completo en español, ver ídem, *ST*, 230-450.

⁷⁹ Elena de White, “Objections to the Bible,” *Manuscrito 24*, 1886 (CAR, AU); ídem, *IMS*, 22.

práctica común entre los escritores religiosos del siglo XIX.⁸⁰ Sin embargo, después de las acusaciones de plagio por parte de Canright, Elena de White empezó a dar crédito a los autores que citaba. Un buen ejemplo de esto puede verse en la edición de 1888 de *El conflicto de los siglos* —para ese entonces *La gran controversia entre Cristo y Satanás*—, en la cual escribió una justificación sobre su uso de fuentes y su renuencia a usar comillas para ese entonces.⁸¹

Elena de White continuó aclarando su punto de vista sobre la inspiración cuando respondió a varias ideas que eran promovidas por algunos líderes adventistas. Estuvo en desacuerdo, por ejemplo, con Urías Smith y G. I. Butler y su creencia de los “grados de inspiración”.⁸² Esta interpretación los llevó a creer que Dios no había inspirado *todos* sus escritos, sino solo aquellas partes en las que había recibido una visión directa. White afirmó que esta percepción no estaba en concordancia con las Escrituras y que la posición de Butler y Smith era resultado de su falta de disposición a aceptar algunas críticas dirigidas hacia ellos por medio de su testimonio. Aprovechando el contexto, ella resaltó la diferencia entre la revelación y la inspiración. Señaló que no todo lo que era inspirado provenía necesariamente de una visión o una revelación divina. Utilizando el ejemplo bíblico de Pablo para confirmar su posición, afirmó que todos sus consejos eran inspirados, aunque no todos ellos eran resultado de una revelación especial.⁸³ Estas declaraciones por parte de Elena de White siguen siendo

⁸⁰ Varios estudios del siglo XXI indican que el intercambio de materiales por los autores no era visto como plagio durante una buena porción del siglo XIX, aunque esta actitud comenzó a cambiar en los años posteriores. La cuestión del plagio del siglo XIX, sin embargo, sigue abierta a discusión e investigación. Véase Vincent L. Ramik, *The Ramik Report: Memorandum of Law, Literary Property Rights, 1790-1915* (Washington, DC: Diller, Ramik & Wight, 1981); “There Simply Is No Case,” *Adventist Review*, 17 de septiembre, 1981, 4-6; Jerry Moon, “Who Owns the Truth? Another Look at the Plagiarism Debate,” en “*Ellen White and Current Issues*” *Symposium*, vol. 1, 4 de abril, 2005 (CAR, AU), 41-66.

⁸¹ Elena de White, *The Great Controversy between Christ and Satan During the Christian Dispensation* (Battle Creek, MI: Review and Herald, 1888), a-h; traducido parcialmente al español en ídem, *El conflicto de los siglos* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1954), 7-15

⁸² Véase: Urías Smith a D. M. Canright, 22 de marzo, 1883 (CAR, AU); G. I. Butler, “Inspiration. No. 1,” *RH*, 8 de enero, 1884, 24.

⁸³ Elena de White, *Testimonies for the Church* N.º 33, 211-215. Elena de White resaltó que Pablo escribió la primera epístola a la congregación de Corinto como resultado de una carta privada

importantes y polémicas, ya que la Iglesia adventista sigue luchando hoy con asuntos concernientes a su autoridad e inspiración divina.

Para finales de 1889, todas las objeciones importantes a favor y en contra del don profético de Elena de White habían sido formuladas, y las argumentaciones posteriores a favor y en contra de este don serían simplemente una repetición o modificación de estas argumentaciones anteriores.

Conclusión

Podemos decir que, basándonos en las etapas de desarrollo de la comprensión que la Iglesia adventista tenía acerca del don profético de Elena de White de 1844 a 1889, se pueden establecer cinco conclusiones generales. Primero, que el desarrollo de la comprensión adventista sobre el don de profecía tomó lugar en un contexto que era favorable a las manifestaciones proféticas y carismáticas, y se lo consideró una expresión válida de una experiencia cristiana genuina. Elementos como el segundo gran despertar, las reuniones campestres, los reavivamientos metodistas y de santidad, y el surgimiento de grupos religiosos radicales encabezados por líderes visionarios, jugaron un rol importante a la hora de aceptar estas demostraciones carismáticas. Las afirmaciones proféticas de Elena de White, por lo tanto, estaban en armonía con el pensamiento de la época, y allanaron el camino para que fuera aceptada por parte de aquellos que habrían de convertirse en adventistas sabatistas.

La segunda conclusión consiste en que los adventistas sabatistas se vieron forzados a justificar desde sus inicios el don profético de Elena de White, ya que el millerismo, del cual provenían, rechazaba las manifestaciones visionarias y las consideraba como fanáticas y falsas. Si bien los sabatistas estaban de acuerdo con los milleritas en que había muchas expresiones proféticas falsas, también creían que la Biblia enseñaba que el don de profecía habría de manifestarse en los últimos días, antes de la segunda

que le había sido enviada anteriormente.

venida de Jesús. Creían, por lo tanto, que el don de Elena de White era parte de las verdaderas manifestaciones de los dones bíblicos del Espíritu.

La tercera conclusión que se puede extraer de este estudio es que el desarrollo de la noción que los adventistas tenían acerca del don profético de Elena de White fue más extemporáneo que sistemático. En otras palabras, sus argumentos para defenderla fueron más una reacción a acusaciones específicas y no tanto un estudio sistemático sobre los temas en cuestión. Durante cada período de este proceso, como se pudo ver, fortalecieron y afirmaron su percepción sobre el don de Elena de White; por lo tanto, el perfeccionamiento de su teología en ese tema fue expandiéndose y profundizándose con cada etapa que pasaba. Para finales de 1889, la denominación había desarrollado una firme plataforma teológica para justificar su creencia en el don profético de Elena de White.

La cuarta conclusión general es que el desarrollo de la comprensión adventista del don profético entre 1844 y 1889 ayudó a la denominación a establecer principios teológicos importantes y a posicionar la doctrina de los dones espirituales dentro de sus bases teológicas. Esta discusión ayudó a los adventistas a (a) aclarar la relación entre la Biblia y el don profético de Elena de White; (b) rechazar la noción del don de Elena de White como una fuente para la doctrina adventista; (c) comenzar a ver el don profético como investido de un significado particular para el pueblo remanente de Dios; y (d) expandir su comprensión sobre la doctrina de la revelación y la inspiración. Es interesante que Elena de White haya sido quien proveyera algunas de las declaraciones más importantes de la denominación acerca de la revelación y la inspiración, especialmente en la década de 1880.

Otro asunto teológico de gran importancia relacionado con el don profético de Elena de White es su rol como una “prueba de comunión”. La comprensión de los adventistas sobre este tema experimentó algunos cambios y modificaciones. El hecho de creer en el don de Elena de White no sería considerado como una prueba de comunión; sin embargo, creer en la doctrina bíblica de los dones espirituales fue gradualmente considerado como una prueba de comunión. Por otra parte, algunos empezaron a ver el don de Elena de White como una prueba, pero solo para aquellos

que aceptaban que sus visiones eran de origen divino. La denominación, sin embargo, estaba dispuesta a mostrar paciencia y tolerancia para con aquellos que buscaban de forma sincera la verdad acerca de las pretensiones proféticas de Elena de White.

Los principios teológicos mencionados anteriormente, que señalan la comprensión adventista acerca del don profético de Elena de White en relación con el resto de la teología de la denominación, podría servir como una útil orientación para esta mientras continúa tratando con los asuntos relacionados con White y su rol profético para la iglesia en la actualidad.

La quinta conclusión se refiere a la noción que Elena de White tenía acerca de sí misma. En general, esta noción no difería de la que tenía el adventismo. Por otro lado, Elena de White aumentó —o clarificó— algunos puntos relacionados con la comprensión de su don profético, particularmente en cuanto al asunto de la revelación y la inspiración. Reveló, en algunos momentos, ciertos asuntos personales que tenían que ver con su ministerio profético, tales como sus luchas espirituales, sus dificultades al llevar a cabo sus deberes proféticos, y problemas al lidiar con la actitud de algunas personas acerca de sus testimonios.

Para finalizar, hay que destacar que los asuntos relacionados con la comprensión de la Iglesia adventista con respecto al don de profecía de Elena de White han continuado surgiendo después de 1889. Sin embargo, muchos de estos asuntos han sido concurrentes y repetitivos. Al mismo tiempo, los adventistas han estado respondiendo a estas objeciones utilizando los mismos argumentos repetitivos que datan de períodos previos a 1889. A pesar de las controversias concernientes al don profético de Elena de White, la Iglesia Adventista del Séptimo Día sigue defendiendo su comprensión y su fe en su don profético y su inspiración divina. La doctrina del don de profecía, por lo tanto, sigue siendo parte esencial del sistema teológico adventista.

Theodore N. Levterov
Loma Linda University
tlevterov@llu.edu

Recibido: 29/02/16

Aceptado: 20/05/16