

KnoWhy #538

Noviembre 20, 2019



¿Influyó una "visión mágica del mundo" en la aparición del Libro de Mormón?

"[P]rocederé yo, por tanto, a ejecutar una obra maravillosa entre este pueblo"

2 Nefi 27:26

El conocimiento

En un editorial publicado en julio de 1838, José Smith respondió a algunas preguntas comunes que circulaban sobre él y las creencias de los miembros de la Iglesia restaurada de Jesucristo. Una de las preguntas fue: "¿No era Jo Smith un buscador de dinero?", es decir, alguien que fue contratado para localizar un tesoro enterrado. A esto, el Profeta respondió irónicamente: "Sí, pero nunca fue un trabajo muy rentable para él, ya que solo recibía catorce dólares por mes".¹

Este comentario hace hincapié en una de las preguntas comunes que muchas personas han hecho acerca de José Smith: ¿Cuánto influyó una "visión mágica del mundo" en el profeta y su relato de la publicación del Libro de Mormón? Incluso en su propia vida, José enfrentó acusaciones de estar envuelto en la superstición y la "magia popular" por vecinos escépticos y adversarios.² El día de hoy, los historiadores debaten en qué medida José y su familia participaron en la cultura de magia a

principios del siglo XIX y lo que esta participación pudo haber significado para José personalmente y como líder de un nuevo movimiento religioso.³ Algunos han argumentado que el joven José estaba profundamente influenciado por esta cultura "mágica" que vio legitimidad en el uso de dispositivos "mágicos" como una vara de adivinación y piedras videntes. De acuerdo con estos eruditos, la publicación del Libro de Mormón puede ser vista, en parte, como el resultado directo de José participando en esta "visión mágica del mundo".⁴



Otros, sin embargo, han argumentado una visión matizada que, por ejemplo, pone en tela de juicio la terminología común ("magia", "mágicas") que los historiadores usan hoy para describir las prácticas populares en las que José y la familia Smith a veces participaban.⁵ El problema principal con este lenguaje es que es demasiado fácil de manipular. Como un erudito lo escribió: "La plasticidad de la magia, su naturaleza flexible y permeable, ha hecho que el concepto sea fácilmente adaptable como una herramienta polémica e ideológica, especialmente cuando se combina con el estigma arraigado asociado a la noción".⁶

Sin embargo, otros discuten que la "magia popular", como se le define comúnmente, desempeñó un papel destacado en las afirmaciones fundamentales de José Smith.⁷ Cualquiera que sea el caso, algunas prácticas, como el uso de cristales u otras piedras para canalizar experiencias visionarias milagrosas, que algunos estudiosos llaman "mágicas", no se vieron necesariamente a principios del siglo XIX entre los cristianos americanos del siglo XIX como incompatibles con la fe bíblica o la vida ordinaria.

"Los videntes" y "adivinos" eran parte de la cultura americana y familiar en la que José Smith creció. Inmersos en el lenguaje de la Biblia y una mezcla de culturas anglo europeas traídas por inmigrantes a América del Norte, algunas personas a principios del siglo XIX creían que era posible que las personas dotadas "vieran" o recibieran manifestaciones

espirituales a través de objetos materiales como las piedras videntes.

El joven José Smith aceptó tales costumbres populares tan familiares de su época, incluida la idea de usar piedras videntes para ver objetos perdidos u ocultos. Dado que en la antigüedad la narración bíblica mostraba a Dios usando objetos físicos para enfocar la fe de las personas o comunicarse espiritualmente, José y otros asumieron lo mismo para sus días. Los padres de José, Joseph Smith Sr. y Lucy Mack Smith, afirmaron la inmersión de la familia en esta cultura y el uso de objetos físicos de esta manera, y los aldeanos de Palmyra y Manchester, Nueva York, donde vivían los Smith, buscaron a José para encontrar objetos perdidos antes de mudarse a Pensilvania a finales de 1827.⁸

De acuerdo con esta forma de pensar, clasificar ciertas prácticas como "mágicas" en lugar de "religiosas" corre el riesgo de imponer puntos de vista modernos sobre las personas del pasado precientífico, cuando es posible que no hayan definido su comportamiento o actividad en este par de conceptos.⁹ Como Richard Bushman, uno de los principales biógrafos de José Smith, notó recientemente, observando de cerca la historia de las prácticas populares, está claro que para los yanquis del siglo XIX, como la familia Smith,



la magia y el cristianismo no parecían estar en desacuerdo. La combinación era demasiado común en el siglo XIX para invalidar las afirmaciones religiosas más convencionales de José Smith. [Para los primeros Santos de los Últimos Días] y para muchos cristianos, las tradiciones populares y la religión se mezclan. Llamar a los dos incongruentes parece más una cuestión de gusto religioso [o ideológico] que una conclusión necesaria.¹⁰

O, como lo expresó el historiador Wouter J. Hanegraaff, no existe una distinción real significativa entre "religión" y "magia" cuando se escribe sobre historia. Cualquier intento de hacer esta distinción "pertenece al

dominio de las polémicas teológicas... y no puede exigir ningún fundamento académico".¹¹

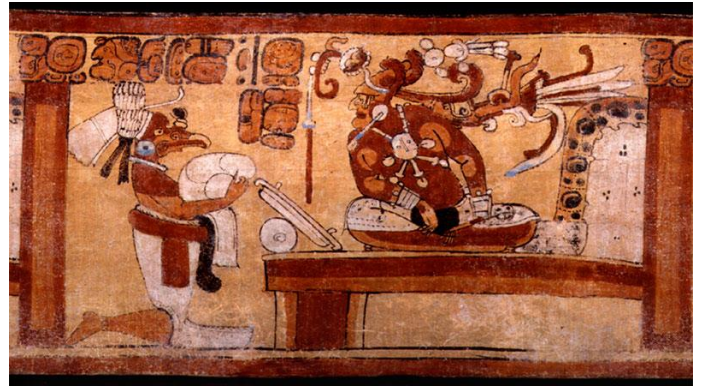
Los historiadores también han señalado recientemente que la participación de José Smith en la magia popular durante su juventud, o al menos la influencia que tuvo en el joven vidente, pudo haberse exagerado a lo largo de los años debido a que los autores repitieron sin criticar argumentos obsoletos o cuestionables. Como escribió Bushman en 2016,

*En la actualidad, queda una pregunta sobre cuán involucrado estuvo José Smith en la magia popular. ¿Estaba persiguiendo con entusiasmo la búsqueda de un tesoro como negocio en la década de 1820, o era un participante un tanto reactivo, incitado por su padre? ¿Fue su cosmovisión fundamentalmente moldeada por las tradiciones populares? Creo que hay evidencia sustancial de su renuencia y, en mi opinión, la evidencia de una participación extensa es tenue. Pero esto es una cuestión de grado. Nadie niega que la magia estaba allí, especialmente a mediados de la década de 1820. Smith nunca repudió las tradiciones populares; continuó usando la piedra vidente hasta el final de la vida y la usó en el proceso de traducción. Ciertamente tuvo una influencia en su perspectiva, pero era periférica, no central. El cristianismo bíblico fue la influencia abrumadora en el Libro de Mormón y en Doctrina y Convenios. La magia popular estaba en la mezcla pero no era el ingrediente básico.*¹²

Esta necesidad de precaución se ilustra en las discusiones sobre el uso de piedras videntes en la traducción del Libro de Mormón. Es evidente a partir de los registros históricos que, al presentar y dictar la traducción del Libro de Mormón, José Smith utilizó, en diferentes momentos en 1828 y 1829, los intérpretes nefitas (más tarde llamados Urim y Tumim) o su piedra vidente personal que había usado previamente en la búsqueda de tesoros y otras prácticas populares.¹³ El uso de piedras videntes por parte del profeta en la traducción del Libro de Mormón ha sido descartado como "mágico" y "supersticioso" por algunos de sus críticos. Otros han argumentado que la mención o el uso ocasional de piedras videntes y otros dispositivos sobrenaturales o milagrosos en el mismo Libro de Mormón (por ejemplo, la Liahona, Alma 37:38; las piedras videntes de Mosíah, Mosíah 8:13-18; 21:28; Gazelem, Alma 37:23) indica que la misma "visión mágica del mundo" que influyó en José Smith impregna todo el texto.¹⁴

Sin embargo, además del claro precedente bíblico (judeocristiano) para el uso de piedras y otros

instrumentos como un medio para canalizar el poder divino,¹⁵ el uso de piedras o cristales como instrumentos de revelación es una práctica ampliamente documentada. Por ejemplo, tales ayudas se usaron entre los mayas antiguos y modernos de Mesoamérica en las prácticas de adivinación.¹⁶ Algunos estudiosos de la Biblia creen que el Urim y Tumim bíblico, que usaba el sumo sacerdote del antiguo Israel, era una piedra preciosa, y tal vez se usó como las bolas de cristal y las piedras videntes encontradas en la tradición europea posterior.¹⁷ El argumento que menciona tales piedras o herramientas en el Libro de Mormón debe ser un reflejo de la supuesta "visión mágica del mundo" del ambiente estadounidense a principios del siglo XIX de José Smith el cual puede ser razonablemente cuestionado.



El porqué

Repetida e insistentemente, José Smith testificó a lo largo de su ministerio profético que el Libro de Mormón salió y fue traducido por el don y el poder de Dios. En su ahora famosa editorial de 1842 titulado "Church History", por ejemplo, el profeta testificó: "Por medio del Urim y Tumim, yo traduje el [Libro de Mormón] por el don y el poder de Dios".¹⁸ Un lenguaje similar aparece en el prefacio de la edición de 1830 del Libro de Mormón y en el "Testimonio de tres testigos" adjunto.¹⁹ Cualquier práctica popular en la que José y su familia hayan participado, especialmente en su juventud, el registro documental es claro como el agua que el Profeta vio fundamentalmente su obra, al presentar el Libro de Mormón y restaurar la Iglesia de Jesucristo, como un llamado divino, sagrado, no como una destreza "mágica",²⁰ incluso si a José pudo haberle tomado tiempo y enseñanza angelical para ayudarlo a comprender completamente el significado de su llamado profético.²¹

Por supuesto, los profetas y autores del Libro de Mormón entendieron que la publicación de las palabras "del polvo" era una señal del poder milagroso de Dios en los últimos días (Moroni 10:27). Nefi, por ejemplo, comparó las palabras de Isaías acerca del Señor haciendo una "obra maravillosa entre este pueblo; sí, una obra maravillosa y un prodigio" para describir la traducción y publicación del Libro de Mormón en tiempos modernos (2 Nefi 27:26; cf. Isaías 29:14). Esta frase de Isaías ("una obra maravillosa y un prodigio"; de la raíz hebrea pl'; "extraordinario", "maravilloso", "milagroso") la cual Nefi tomó como un hecho de paralelismo que enfatiza cómo Dios lograría su obra de manera sorprendente y desafiando la explicación que confundiría a los sabios de Israel ("porque perecerá la sabiduría de sus sabios, y se desvanecerá la prudencia de sus prudentes"). Que mejor manera de describir la traducción inspirada del Libro de Mormón por "un joven ignorante",²² una hazaña que aún hoy desafía la explicación secular o naturalista.²³

Todavía puede llegar conocimiento y más información adicional sobre este tema; por ahora, nosotros de hecho "en parte [solamente] conocemos" y todavía "vemos por espejo, oscuramente" (1 Corintios 13:9, 12). Tal como Bushman astutamente observó, cuando se encuentra información relevante acerca del pasado, incluyendo la vida temprana de José Smith y la publicación del Libro de Mormón, "necesitamos tener en mente que las ruedas de la historia se mueven lentamente, pero se mueven muy bien. Lo que parece central en un momento perderá fuerza a medida que pasen los años". Utilizando específicamente el ejemplo de las prácticas populares de José Smith, Bushman reconoce que con una erudición cuidadosa y más exhaustiva "la magia [se ha] mantenido al margen con el paso de los años y, por lo tanto, se pregunta: "¿Qué otros asuntos serán los próximos?" Debemos tener cuidado de poner demasiado peso en las críticas del momento cuando es incierto cuán duraderas serán".²⁴

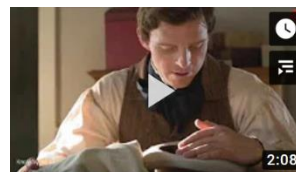
Este KnowWhy fue posible gracias a las generosas contribuciones de Arlo y Jackie Luke.

© Book of Mormon Central en Español, 2019



YouTube

¡Visita el video de este Knowwhy! en:



<https://www.youtube.com/watch?v=R3TEpSexFYA>

Otras lecturas

- Book of Mormon Central en Español, "¿Los instrumentos de traducción de José Smith fueron como el Urim y Tumim israelita? *KnowWhy #417* (29 de agosto de 2018).
- Book of Mormon Central en Español, "¿Por qué se usó una piedra como ayuda para traducir el Libro de Mormón?" *KnowWhy #145* (26 de junio de 2017).
- Book of Mormon Central en Español, "¿Por qué razón es un vidente mayor que un profeta?" *KnowWhy #86* (18 de abril de 2017).
- Richard Lyman Bushman, "Joseph Smith and Money Digging", en *A Reason for Faith: Navigating LDS Doctrine and Church History*, ed. Laura Harris Hales (Provo y Salt Lake City, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University y Deseret Book, 2016), 1–6.
- Richard E. Turley Jr., Robin S. Jensen y Mark Ashurst-McGee, "José el vidente", *Liahona*, octubre de 2015.
- Kerry Muhlestein, "Seeking Divine Interaction: Joseph Smith's Varying Searches for the Supernatural" (solo inglés), en *No Weapon Shall Prosper: New Light on Sensitive Issues*, ed. Robert L. Millet (Provo, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University; Salt Lake City: Deseret Book, 2011), 77–91.

Notas de pie de página

1. *Elders' Journal* 1, no. 3 (julio de 1838): 43. \$14 dólares del año 1820 era el equivalente de 300 a 380 dólares del 2019, dependiendo del año, como

- se calcula en <https://www.officialdata.org/us/inflation> (solo inglés).
2. Véanse los ejemplos y la discusión en J. Spencer Fluhman, “A Peculiar People”: Anti-Mormonism and the Making of Religion in Nineteenth-Century America (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2012), 39–48.
 3. Para un estudio general sobre este tema, véase Mark Ashurst-McGee, “A Pathway to Prophethood: Joseph Smith Junior as Rodsman, Village Seer, and Juedo-Christian Prophet” (solo inglés) (Master’s Thesis, Utah State University, 2000).
 4. D. Michael Quinn, *Early Mormonism and the Magic World View*, 2nd edition (Salt Lake City, UT: Signature Books, 1998); John L. Brooke, *The Refiner’s Fire: The Making of Mormon Cosmology, 1644–1844* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Richard S. Van Wagoner, *Natural Born Seer: Joseph Smith, American Prophet, 1805–1830* (Salt Lake City, UT: The Smith-Pettit Foundation, 2016).
 5. Stephen D. Ricks y Daniel C. Peterson, “Joseph Smith and ‘Magic’: Methodological Reflections on the Use of a Terms”, en “*To Be Learned is Good If...*”, ed. Robert L. Millet (Salt Lake City, UT: Bookcraft, 1987), 129–145; Ashurst-McGee, “A Pathway to Prophethood”, 40–44, 50–56; Brant A. Gardner, *The Gift and Power: Translating the Book of Mormon* (Salt Lake City, UT: Greg Kofford, 2011), 23–43.
 6. Randall Styers, *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2004), 9.
 7. Stephen E. Robinson, review of *Early Mormonism and the Magic World View* (solo inglés) por D. Michael Quinn, *BYU Studies* 27, no. 4 (1987): 88–95; William A. Wilson, review of *Early Mormonism and the Magic World View* (solo inglés) por D. Michael Quinn, *BYU Studies* 27, no. 4 (1987): 96–104; Benson Whittle, review of *Early Mormonism and the Magic World View* (solo inglés) por D. Michael Quinn, *BYU Studies* 27, no. 4 (1987): 105–121; John Gee, ““An Obstacle to Deeper Understanding”” (solo inglés), *FARMS Review of Books* 12, no. 2 (2000): 185–224; William J. Hamblin, “That Old Black Magic” (solo inglés), *FARMS Review of Books* 12, no. 2 (2000): 225–393; William J. Hamblin, Daniel C. Peterson y George L. Mitton, review of *The Refiner’s Fire: The Making of Mormon Cosmology* (solo inglés), 1644–1844 por John L. Brooke, *BYU Studies* 34, no. 4 (1994): 167–181; Davis Bitton, review of *The Refiner’s Fire: The Making of Mormon Cosmology* (solo inglés), 1644–1844 por John L. Brooke, *BYU Studies* 34, no. 4 (1994): 182–192; William J. Hamblin, Daniel C. Peterson y George L. Mitton, “Mormon in the Fiery Furnace: Or, Loftes Tryk Goes to Cambridge (solo inglés),” *Review of Books on the Book of Mormon* 6, no. 2 (1994): 3–58.
 8. Richard E. Turley Jr., Robin S. Jensen y Mark Ashurst-McGee, “José el vidente”. *Liahona*, octubre de 2015.
 9. Véase la discusión en Kerry Muhlestein, “Seeking Divine Interaction: Joseph Smith’s Varying Searches for the Supernatural” (solo inglés), en *No Weapon Shall Prosper: New Light on Sensitive Issues*, ed. Robert L. Millet (Provo, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University; Salt Lake City: Deseret Book, 2011), 77–91; y Eric A. Eliason, “Seer Stones, Salamanders, and Early Mormon ‘Folk Magic’ in the Light of Folklore Studies and Bible Scholarship” (solo inglés), *BYU Studies Quarterly* 55, no. 1 (2016): 73–93. Como observa Johannes Dillinger: “Los cazadores de tesoros invocaron a los santos y a los demonios que se suponía los ayudarían a encontrar un tesoro o simplemente traerles dinero. San Cristóbal se convirtió en el santo patrón de los cazadores de tesoros. Se creía que la mayoría de los tesoros eran vigilados por fantasmas. La idea de un espectro cuidando un tesoro pertenecía a un conjunto de creencias acerca de los espíritus de los muertos haciendo penitencia o tratando de cumplir ciertas tareas. Los fantasmas tenían que caminar hasta que se completara una tarea que habían dejado sin cumplir en su vida o hasta que se expirara una culpa. El dueño del tesoro era culpable del pecado mortal de la avaricia. También podría haber fallado en entregar el tesoro a una buena causa o, en el caso de que se haya obtenido por medios ilegales, devolverlo a su legítimo propietario. Por lo tanto, tenía que regresar como un fantasma. El descubrimiento del tesoro era del propio interés del fantasma porque era una condición previa para su redención. Como los cazadores de tesoros ayudaron al fantasma a abandonar el mundo visible, la búsqueda del tesoro podría presentarse como un acto piadoso y un deber cristiano. La idea de que la recuperación de un tesoro fuera un acto de piedad debido a que resultaba en la redención de un alma errante, fue una parte genuina de la motivación de muchos cazadores de tesoros. Aunque el protestantismo culto negó la existencia de fantasmas incondicionalmente, esta actitud parece no haber tenido ningún efecto a nivel popular... Cuanto más énfasis se daba en la redención del fantasma como un acto piadoso,

- más importante se volvió preparar esta tarea religiosa a través de la oración y la devoción. A veces, el grupo de búsqueda de tesoros adquirió características de una comunidad religiosa, con el mago como su líder espiritual. En este papel, podía ejercer un poder considerable sobre las personas que eran sus superiores sociales. Dentro de tales grupos, las diferencias sociales y denominacionales entre los miembros perdieron parte de su importancia. Los grupos de búsqueda del tesoro tenían características de empresas comerciales y de congregaciones religiosas". Johannes Dillinger, *Magical Treasure Hunting in Europe and North America* (London: Palgrave Macmillan, 2012), 205–207, énfasis añadido.*
10. Richard Lyman Bushman, "Joseph Smith and Money Digging", en *A Reason for Faith: Navigating LDS Doctrine and Church History*, ed. Laura Harris Hales (Provo y Salt Lake City, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University y Deseret Book, 2016), 4; cf. *Joseph Smith and the Beginnings of Mormonism* (Urbana y Chicago, IL.: University of Illinois Press, 1984), 64–76; *Joseph Smith: Rough Stone Rolling* (New York, NY: Alfred A. Knopf, 2005), 46–52.
 11. Wouter J. Hanegraaff, "The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture", en *New Approaches to the Study of Religion, Vol. 1: Regional, Critical, and Historical Approaches*, ed. Peter Antes, Armin W. Geertz y Randi R. Warne (Berlin y New York: Walter de Gruyter, 2004), 513–14.
 12. Bushman, "Joseph Smith and Money Digging," 4.
 13. Véase Book of Mormon Central en Español, "¿Por qué se usó una piedra como ayuda para traducir el Libro de Mormón?" *KnowWhy* 145 (26 de junio de 2017); "El don y el poder de Dios," capítulo 6 en *Santos: La historia de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Volumen 1: El estandarte de la verdad, 1815–1846* (Salt Lake City, UT: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 2018), 54–64; "La traducción del Libro de Mormón," Ensayos sobre Temas del Evangelio, topics.lds.org; Michael Hubbard MacKay y Gerrit J. Dirkmaat, "Firsthand Witness Accounts of the Translation Process" (solo inglés), en *The Coming Forth of the Book of Mormon: A Marvelous Work and a Wonder*, ed. Dennis L. Largey et al. (Provo, UT y Salt Lake City, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University, and Deseret Book, 2015), 61–79; John W. Welch, "The Miraculous Translation of the Book of Mormon" (solo inglés), en *Opening the Heavens: Accounts of Divine Manifestations, 1820–1844*, ed. John W. Welch (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005), 76–213; Michael Hubbard MacKay y Nicholas J. Frederick, *Joseph Smith's Seer Stones* (Salt Lake City y Provo, UT: Deseret Book y the Religious Studies Center, Brigham Young University, 2016).
 14. Quinn, *Early Mormonism and the Magic World View*, 174; Dan Vogel, *Joseph Smith: The Making of a Prophet* (Salt Lake City, UT: Signature Books, 2004), 136, 166–174, 347–348; Van Wagoner, *Natural Born Seer*, 134–135.
 15. Véase Book of Mormon Central en Español, "¿Los instrumentos de traducción de José Smith fueron como el Urim y Tumim israelita?" *KnowWhy* 417 (29 de agosto de 2018); cf. Quinn, *Early Mormonism and the Magic World View*, 1–7; Eliason, "Seer Stones, Salamanders, and Early Mormon 'Folk Magic' in the Light of Folklore Studies and Bible Scholarship", 86–92.
 16. James E. Brady y Keith M. Prufer, "Caves and Crystal-mancy: Evidence for the Use of Crystals in Ancient Maya Religion", *Journal of Anthropological Research* 55, no. 1 (1999): 129–144; Marc G. Blainey, "Techniques of Luminosity: Iron-Ore Mirrors and Entheogenic Shamanism among the Ancient Maya", en *Manufactured Light: Mirrors in the Mesoamerican Realm*, ed. Emiliano Gallaga M. y Marc G. Blainey (Boulder, CO: University Press of Colorado, 2016), 179–206; John J. McGraw, "Stones of Light: The Use of Crystals in Maya Divination", en *Manufactured Light*, 207–227; Olivia Kindl, "The Ritual Uses of Mirrors by Wixaritari (Huichol Indians)", en *Manufactured Light*, 255–283; Karl Taube, "Through a Glass, Brightly: Recent Investigations Concerning Mirrors and Scrying in Ancient and Contemporary Mesoamerica", en *Manufactured Light*, 285–314. Sobre la importancia de esto para el Libro de Mormón, véase Mark Alan Wright, "Nephite Daykeepers: Ritual Specialists in Mesoamerica and the Book of Mormon (solo inglés)", *Ancient Temple Worship: Proceedings of the Expound Symposium*, 14 de mayo de 2011 (Orem y Salt Lake City, UT: The Interpreter Foundation and Eborn Books, 2014), 244–246.
 17. Cornelis Van Dam, *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997), 221–226; C. Houtman, "The Urim and Thummim: A New Suggestion", *Vetus Testamentum* 40, no. 2 (1990): 229–232. Véase también John A. Tvedtnes, "Glowing Stones in Ancient and Medieval Lore" (solo inglés), *Journal of Book of Mormon Studies* 6, no. 2 (1997): 99–123.

18. “Church History” (solo inglés), *Times and Seasons* 3, no. 9 (1 de marzo de 1842): 707.
19. *The Book of Mormon: An Account Written by the Hand of Mormon, upon Plates Taken from the Plates of Nephi* (solo inglés) (Palmyra, NY: E. B. Grandin, 1830).
20. Véase la discusión en Larry E. Morris, *A Documentary History of the Book of Mormon* (New York, NY: Oxford University Press, 2019), 6–16, 157–159. Un ejemplo en el que los escépticos han argumentado que las afirmaciones fundamentales de José estaban envueltas en magia popular es con el personaje de Moroni como guardián y custodio de las planchas. Sin embargo, los intentos de argumentar que el relato de José sobre la visita de Moroni se originó como un cuento para buscar dinero enterrado no son convincentes. Véase las exploraciones y refutaciones en profundidad de este argumento en Mark Ashurst-McGee, “Moroni: Angel or Treasure Guardian?” (solo inglés) en *Mormon Historical Studies* 2, no. 2 (2001): 39–75; reimpresso y revisado en “Moroni as Angel and as Treasure Guardian” (solo inglés), *FARMS Review* 18, no. 1 (2006): 35–100; Larry E. Morris, “‘I Should Have an Eye Single to the Glory of God’: Joseph Smith’s Account of the Angel and the Plates” (solo inglés), *FARMS Review* 17, no. 1 (2005): 11–81.
21. Véase la exploración en profundidad en Ashurst–McGee, “A Pathway to Prophethood”; cf. Steven C. Harper, “The Probation of a Teenage Seer: Joseph Smith’s Early Experiences with Moroni” (solo inglés), en *The Coming Forth of the Book of Mormon: A Marvelous Work and a Wonder*, editado por Dennis L. Largey, Andrew H. Hedges, John Hilton III y Kerry Hull (Provo, UT: Religious Studies Center; Salt Lake City: Deseret Book, 2015), 23–42.
22. Joseph Smith, Letter to James Arlington Bennet (solo inglés), 13 de noviembre de 1843, [1a].
23. Brian C. Hales, “Naturalistic Explanations of the Origin of the Book of Mormon: A Longitudinal Study” (solo inglés), *BYU Studies Quarterly* 88, no. 3 (Fall 2019): 105–148.
24. Bushman, “Joseph Smith and Money Digging”, 4.