



Uma “visão mágica do mundo” influenciou o surgimento do Livro de Mórmon?

“Portanto, farei uma obra maravilhosa no meio deste povo”

2 Néfi 27:26

O conhecimento

Em um editorial publicado em julho de 1838, Joseph Smith respondeu a algumas perguntas comuns que circulavam sobre ele e as crenças dos membros da Igreja restaurada de Jesus Cristo. Uma das perguntas era: “Jo Smith não era um caçador de dinheiro?” — isto é, alguém o havia contratado para localizar tesouros enterrados. Para isso, o Profeta ironicamente respondeu: “Sim, mas nunca foi um trabalho muito rentável para ele, já que só recebia quatorze dólares por mês”.

Este comentário enfatiza uma das perguntas comuns que muitas pessoas fazem sobre Joseph Smith: Até que ponto uma “visão mágica do mundo” influenciou o Profeta e seu relato sobre o surgimento do Livro de Mórmon? Mesmo em sua própria vida, Joseph enfrentou acusações de estar envolvido em superstição e “magia popular” por parte de céticos

vizinhos e adversários. Hoje, os historiadores debatem até que ponto Joseph e sua família participaram da cultura da magia no início do século XIX e o que essa participação pode ter significado para Joseph pessoalmente e como líder de um novo movimento religioso. Alguns argumentaram que o jovem Joseph foi profundamente influenciado por essa cultura “mágica” que via legitimidade no uso de dispositivos “mágicos”, como uma vara de adivinhação e pedras de vidente. De acordo com esses estudiosos, a publicação do Livro de Mórmon pode ser vista, em parte, como o resultado direto de Joseph ter participado dessa “visão mágica do mundo”.

Outros, no entanto, defendem uma visão diferenciada que, por exemplo, questiona a terminologia comum (“magia”, “mágicas”) que os historiadores usam atualmente para descrever práticas populares das quais Joseph e a família Smith participavam

ocasionalmente. O principal problema com essa linguagem é que ela é muito fácil de manipular. “A plasticidade da magia, sua natureza maleável e permeável, tornou o conceito prontamente adaptável como uma ferramenta polêmica e ideológica, especialmente quando associada ao estigma de longa data ligado arraigado à noção.”



No entanto, outros argumentam que a “magia popular”, como é comumente definida, desempenhou um papel proeminente nas reivindicações fundamentais de Joseph Smith. Seja qual for o caso, algumas práticas, como o uso de cristais ou outras pedras para canalizar experiências visionárias milagrosas, que alguns estudiosos chamam de “mágicas”, não eram necessariamente vistas pelos cristãos americanos do início do século XIX como incompatíveis com a fé bíblica ou a vida cotidiana.

“Visões” e “videntes” faziam parte da cultura americana e familiar na qual Joseph Smith cresceu. Imerso na linguagem da Bíblia e uma mistura de culturas anglo-europeias trazidas por imigrantes para a América do Norte, algumas pessoas no início do século XIX acreditavam que era possível para as pessoas talentosas “ver” ou receber manifestações espirituais mediante objetos materiais, como pedras videntes.

O jovem Joseph Smith aceitou tais costumes populares tão familiares ao seu tempo, incluindo a ideia de usar pedras de vidente para ver objetos perdidos ou escondidos. Uma vez que nos tempos antigos a narrativa bíblica mostrava Deus usando objetos físicos para focar a fé das pessoas ou se comunicar espiritualmente, Joseph e outros assumiram o mesmo para seus dias. Os pais de Joseph, Joseph Smith Sr. e Lucy Mack Smith, afirmaram a imersão da família nessa cultura e o uso de objetos físicos dessa maneira, e os moradores de Palmyra e Manchester, Nova York, onde os Smiths viviam, procuraram Joseph para encontrar objetos perdidos antes de se mudar para a Pensilvânia no final de 1827.

De acordo com essa forma de pensar, classificar certas práticas como “mágicas” em oposição a “religiosas” corre o risco de impor visões modernas às pessoas do passado pré-científico, quando elas podem muito bem não ter conceituado seu comportamento ou atividade de forma tão binária. Como Richard Bushman, um dos principais biógrafos de Joseph Smith, observou recentemente, examinando atentamente as práticas folclóricas históricas, está claro que para os ianques do século XIX, como a família Smith,

magia e Cristianismo não pareciam discordar. Essa combinação era comum demais no século XIX para invalidar as afirmações religiosas mais convencionais de Joseph Smith. [Para os primeiros santos dos últimos dias] e para muitos cristãos, as tradições populares e a religião se misturavam. Chamar as duas abordagens de incongruentes parece mais uma questão de gosto religioso do que uma conclusão necessária.



Ou, como disse o historiador Wouter J. Hanegraaff, não há distinção real significativa entre “religião” e “magia” ao escrever sobre história. Qualquer tentativa de fazer essa distinção “pertence ao domínio da polêmica teológica [...] e não pode exigir qualquer fundamento acadêmico”.

Os historiadores também apontaram recentemente que o envolvimento de Joseph Smith na magia popular durante sua juventude, ou pelo menos a influência que teve sobre o jovem vidente, pode ter sido exagerado ao longo dos anos porque os autores repetiram acriticamente argumentos desatualizados ou questionáveis. Como Bushman escreveu em 2016,

Atualmente, permanece a dúvida sobre o grau de envolvimento de Joseph Smith com a magia popular.

Será que ele estava entusiasmado com a busca de tesouros como um empreendimento na década de 1820 ou era um participante de certa forma relutante, incentivado por seu pai? Sua visão de mundo teria sido fundamentalmente moldada por tradições populares? Acredito que há evidências substanciais de sua relutância e, em minha opinião, as evidências de um envolvimento extenso são tênues. Mas isso é uma questão de grau. Não há quem negue que a magia estava presente, especialmente em meados da década de 1820. Smith nunca repudiou as tradições populares; ele continuou a usar a pedra de vidente até o fim da vida e a usou no processo de tradução. Isso certamente teve influência em sua visão, mas era periférico — não central. O cristianismo bíblico foi uma influência esmagadora sobre o Livro de Mórmon e Doutrina e Convênios. A magia popular estava na mistura, mas não era o ingrediente base.

Essa necessidade de cautela é ilustrada nas discussões sobre o uso de pedras de vidente na tradução do Livro de Mórmon. É evidente a partir de registros históricos que, ao apresentar e ditar a tradução do Livro de Mórmon, Joseph Smith usou, em diferentes momentos em 1828 e 1829, os intérpretes nefitas (mais tarde chamados de Urim e Tumim) ou sua pedra de vidente pessoal que ele havia usado anteriormente na busca de tesouros e outras práticas populares. O uso de pedras de vidente pelo profeta na tradução do Livro de Mórmon foi rejeitado como “mágico” e “supersticioso” por alguns de seus críticos. Outros argumentaram que a menção ou uso ocasional de pedras de vidente e outros dispositivos sobrenaturais ou milagrosos no mesmo Livro de Mórmon (por exemplo, a Liahona, Alma 37:38; as pedras de vidente de Mosias, Mosias 8:13-18; 21:28; Gazelem, Alma 37:23) indica que a mesma “visão mágica do mundo” que influenciou Joseph Smith permeia todo o texto.

No entanto, além do claro precedente bíblico (judaico-cristão) para o uso de pedras e outros instrumentos como meio de canalizar o poder divino, o uso de pedras ou cristais como instrumentos de revelação é uma prática amplamente documentada. Por exemplo, tais auxílios foram usados entre os antigos e modernos maias da Mesoamérica em práticas de adivinhação. Alguns estudiosos da Bíblia acreditam que o Urim e Tumim bíblico, que era usado pelo sumo sacerdote da antiga Israel, era uma pedra preciosa e talvez fosse usada como as bolas de cristal e pedras de vidente encontradas na tradição europeia

posterior. O argumento de que as menções de tais pedras ou ferramentas no Livro de Mórmon devem ser um reflexo da suposta “visão mágica do mundo” do ambiente americano do início do século XIX de Joseph Smith pode, portanto, ser razoavelmente questionado.



O porquê

Repetida e insistentemente, Joseph Smith testemunhou ao longo de seu ministério profético que o Livro de Mórmon surgiu e foi traduzido pelo dom e poder de Deus. Em seu agora famoso editorial de 1842 intitulado “Church History”, por exemplo, o Profeta testemunhou: “Por meio do Urim e Tumim, traduzi o [Livro de Mórmon] pelo dom e poder de Deus”. Linguagem semelhante aparece no prefácio da edição de 1830 do Livro de Mórmon e no anexo “Depoimento de Três Testemunhas”. Independentemente das práticas populares das quais Joseph e sua família possam ter participado, especialmente em sua juventude, o registro documental é claro, o Profeta viu fundamentalmente seu trabalho em trazer à luz o Livro de Mórmon e restaurar a Igreja de Jesus como um chamado divino e sagrado, não prestidigitação “mágica”, mesmo que Joseph tenha precisado de tempo e tutela angelical para ajudá-lo a compreender plenamente o significado de seu chamado profético.

É claro que os próprios profetas e autores do Livro de Mórmon compreenderam o surgimento de suas palavras “do pó” como um sinal do poder milagroso de Deus nos últimos dias (Morôni 10:27). Néfi, por exemplo, comparou as palavras de Isaías sobre o Senhor a fazer uma “obra maravilhosa no meio deste povo, sim, uma obra maravilhosa e um assombro” para descrever a tradução e publicação do Livro de Mórmon nos tempos modernos (2 Néfi 27:26; cf.

Isaías 29:14). Esta frase de Isaías (“uma obra maravilhosa e um assombro”; da raiz hebraica pl’; “extraordinário”, “maravilhoso”, “milagroso”) que Néfi tomou como um fato de paralelismo enfatiza como Deus realizaria Sua obra de maneiras surpreendentes e desafiando a explicação que confundiria os sábios de Israel (“pois a sabedoria de seus sábios perecerá e a prudência de seus sábios desaparecerá”). Que melhor maneira de descrever a tradução inspirada do Livro de Mórmon por “um jovem ignorante”, uma façanha que ainda hoje desafia a explicação secular ou naturalista.

É possível que ainda haja mais conhecimento e informações sobre esse tópico; por enquanto, de fato, “sabemos [apenas] em parte” e ainda “vemos por espelho, em enigma” (1 Coríntios 13:9, 12). Como Bushman observou astutamente, ao encontrar informações relevantes sobre o passado, incluindo o início da vida de Joseph Smith e a publicação do Livro de Mórmon, “precisamos ter em mente que as rodas da história se movem lentamente, mas se movem muito bem. O que parece central em um momento perderá força com o passar dos anos”. Usando especificamente o exemplo das práticas populares de Joseph Smith, Bushman reconheceu que, com uma pesquisa cuidadosa e mais completa, “a magia [foi] deixada de lado ao longo dos anos” e, portanto, se pergunta “quais serão as próximas questões?” Devemos ter cuidado para não dar muito peso às críticas do momento, quando não se sabe ao certo se elas serão duradouras”.

Este KnowWhy foi possível graças às generosas contribuições de Arlo e Jackie Luke.

Leitura complementar

Consulte o artigo da Central do Livro de Mórmon, “Os instrumentos de tradução de Joseph Smith eram como o Urim e Tumim israelita?” KnowWhy 417 (29 de agosto de 2018).

Consulte o artigo da Central do Livro de Mórmon, “Por que uma pedra foi usada como auxílio na tradução do Livro de Mórmon?” KnowWhy 145 (26 de junho de 2017).

Consulte o artigo da Central do Livro de Mórmon, “Por que um vidente é maior do que um profeta?” KnoWhy 86 (18 de abril de 2017).

Richard Lyman Bushman, “Joseph Smith and Money Digging”, em *A Reason for Faith: Navigating LDS Doctrine and Church History*, ed. Laura Harris Hales (Provo and Salt Lake City, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University and Deseret Book, 2016), pp. 1–6.

Richard E. Turley Jr., Robin S. Jensen e Mark Ashurst-McGee, “Joseph, o Vidente”, *Liahona*, outubro de 2015.

Kerry Muhlestein, “Seeking Divine Interaction: Joseph Smith’s Varying Searches for the Supernatural”, em *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), pp. 77–91.



© Central do Livro de Mórmon, 2019

Notas de rodapé

1. Elders’ Journal 1, no. 3 (julho de 1838): p. 43. US\$14,00 no ano de 1820 é o equivalente a US\$300 a US\$380 em 2019, dependendo do ano, conforme calculado em <https://www.officialdata.org/us/inflation> (apenas em inglês).
2. Ver exemplos e discussão em 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), pp. 39–48.
3. Para um estudo geral sobre este tópico, ver Mark Ashurst-McGee, “A Pathway to Prophethood: Joseph Smith Junior as Rodsman, Village Seer, and Juedo-Christian Prophet” (Master’s Thesis, Utah State University, 2000).
4. D. Michael Quinn, *Early Mormonism and the Magic World View*, 2ª ed. (Salt Lake City, UT: Signature Books, 1998); John L. Brooke, *The Refiner’s Fire: The Making of Mormon Cosmology*, pp. 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 e Daniel C. Peterson, “Joseph Smith and ‘Magic’: Methodological Reflections on the Use of a Terms”, em “To Be Learned is Good If [...]”, ed. Robert L. Millet (Salt Lake City, UT: Bookcraft, 1987), pp. 129–145; Ashurst-McGee, “A Pathway to Prophethood”, pp. 40–44, 50–56; Brant A. Gardner, *The Gift and Power: Translating the Book of Mormon* (Salt Lake City, UT: Greg Kofford, 2011), pp. 23–43.
6. Randall Styers, *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2004), p. 9.
7. Stephen E. Robinson, review of *Early Mormonism and the Magic World View* por D. Michael Quinn, *BYU Studies* 27, no. 4 (1987): pp. 88–95; William A. Wilson, review of *Early Mormonism and the Magic World View* por D. Michael Quinn, *BYU Studies* 27, no. 4 (1987): pp. 96–104; Benson Whittle, review of *Early Mormonism and the Magic World View* por D. Michael Quinn, *BYU Studies* 27, no. 4 (1987): pp. 105–121; John Gee, “An Obstacle to Deeper Understanding”, *FARMS Review of Books* 12, no. 2 (2000): pp. 185–224; William J. Hamblin, “That Old Black Magic”, *FARMS Review of Books* 12, no. 2 (2000): pp. 225–393; William J. Hamblin,

- Daniel C. Peterson y George L. Mitton, review of *The Refiner’s Fire: The Making of Mormon Cosmology, 1644–1844* por John L. Brooke, *BYU Studies* 34, no. 4 (1994): pp. 167–181; Davis Bitton, review of *The Refiner’s Fire: The Making of Mormon Cosmology, 1644–1844* por John L. Brooke, *BYU Studies* 34, no. 4 (1994): pp. 182–192; William J. Hamblin, Daniel C. Peterson y George L. Mitton, “Mormon in the Fiery Furnace: Or, Loftes Tryk Goes to Cambridge,” *Review of Books on the Book of Mormon* 6, no. 2 (1994): pp. 3–58.
8. Richard E. Turley Jr. Robin S. Jensen e Mark Ashurst-McGee, “Joseph, o Vidente”. *Liahona*, outubro de 2015.
 9. Ver Kerry Muhlestein, “Seeking Divine Interaction: Joseph Smith’s Varying Searches for the Supernatural”, em *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), pp. 77–91; e Eric A. Eliason, “Seer Stones, Salamanders, and Early Mormon ‘Folk Magic’ in the Light of Folklore Studies and Bible Scholarship”, *BYU Studies Quarterly* 55, no. 1 (2016): pp. 73–93. Como Johannes Dillinger observa: “Os caçadores de tesouros invocavam santos e demônios que deveriam ajudá-los a encontrar tesouros ou simplesmente trazer-lhes dinheiro. São Cristóvão tornou-se o santo padroeiro dos caçadores de tesouros. Acreditava-se que a maioria dos tesouros eram guardados por fantasmas. A ideia de um fantasma guardando um tesouro pertencia a um conjunto de crenças sobre os espíritos dos mortos fazendo penitência ou tentando cumprir certas tarefas. Os fantasmas tinham que andar até que uma tarefa que haviam deixado não cumprida em sua vida fosse concluída ou até que uma culpa expirasse. O dono do tesouro era culpado do pecado mortal da ganância. Também poderia ter falhado em entregar o tesouro a uma boa causa ou, no caso de ter sido obtido por meios ilegais, devolvê-lo ao seu legítimo proprietário. Portanto, ele teve que voltar como um fantasma. A descoberta do tesouro era do próprio interesse do fantasma porque era uma precondição para sua redenção. Como caçadores de tesouros auxiliaram o fantasma a deixar o mundo visível, a caça ao tesouro poderia se apresentar como um ato piedoso e um dever cristão. A ideia de que recuperar um tesouro era um ato de piedade porque resultou na redenção de uma alma errante era uma parte genuína da motivação de muitos caçadores de tesouros. Embora o protestantismo culto negasse a existência de fantasmas incondicionalmente, essa atitude parece não ter tido efeito no nível popular [...] Quanto mais ênfase era colocada na redenção do fantasma como um ato piedoso, mais importante se tornava preparar essa tarefa religiosa através da oração e devoção. Às vezes, o grupo de caça ao tesouro adquiriu características de uma comunidade religiosa, com o mago como seu líder espiritual. Neste papel, ele poderia exercer um poder considerável sobre as pessoas que eram seus superiores sociais. Dentro desses grupos, as diferenças sociais e denominacionais entre os membros perderam parte de sua importância. Grupos em busca de tesouros tinham características de empreendimentos comerciais e congregações religiosas”. Johannes Dillinger, *Magical Treasure Hunting in Europe and North America* (London: Palgrave Macmillan, 2012), pp. 205–207, ênfase adicionada.
 10. Richard Lyman Bushman, “Joseph Smith and Money Digging”, em *A Reason for Faith: Navigating LDS Doctrine and Church History*, ed. Laura Harris Hales (Provo and Salt Lake City, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University and Deseret Book, 2016), p. 4; cf. Joseph Smith and the Beginnings of Mormonism (Urbana y Chicago, IL.: University of Illinois Press, 1984), pp. 64–76; Joseph Smith: Rough Stone Rolling (New York, NY: Alfred A. Knopf, 2005), pp. 46–52.
 11. Wouter J. Hanegraaff, “The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture”, em *New Approaches to the Study of Religion*, v. 1: Regional, Critical, and Historical Approaches, ed. Peter Ante, Armin W. Geertz e Randi R. Warne (Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 2004), pp. 513–14.
 12. Bushman, “Joseph Smith and Money Digging”, p. 4.
 13. Consulte o artigo da Central do livro de Mórmon, “Por que uma pedra foi usada como auxílio na tradução do Livro de Mórmon?” KnoWhy 145 (26 de junho de 2017); “O dom e o poder de Deus”, capítulo 6 em *Santos: A História da Igreja de Jesus Cristo nos Últimos Dias*, v. 1: O Estandarte da Verdade 1815–1846 (Salt Lake City, UT: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 2018), pp. 54–64; “A tradução do Livro de Mórmon”, *Textos sobre os Tópicos do Evangelho*.lds.org; Michael Hubbard MacKay e Gerrit J. Dirkmaat, “Firsthand Witness Accounts of the Translation Process”, em *The Coming Forth of the Book of Mormon: A Marvelous Work and a*

- Wonder, ed. Dennis L. Largey et al. (Provo, UT e Salt Lake City, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University, and Deseret Book, 2015), pp. 61–79; John W. Welch, "The Miraculous Translation of the Book of Mormon," em *Opening the Heavens: Accounts of Divine Manifestations, 1820–1844*, ed. John W. Welch (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005), pp. 76–213; Michael Hubbard MacKay e Nicholas J. Frederick, *Joseph Smith's Seer Stones* (Salt Lake City and Provo, UT: Deseret Book and the Religious Studies Center, Brigham Young University, 2016).
14. Quinn, *Early Mormonism and the Magic World View*, p. 174; Dan Vogel, *Joseph Smith: The Making of a Prophet* (Salt Lake City, UT: Signature Books, 2004), pp. 136, 166–174, 347–348; Van Wagoner, *Natural Born Seer*, pp. 134–135.
15. Consulte o artigo da Central do Livro de Mórmon, "Os instrumentos de tradução de Joseph Smith eram como o Urim e Tumim israelita?" *KnoWhy* 417 (29 de agosto de 2018); cf. Quinn, *Early Mormonism and the Magic World View*, pp. 1–7; Eliason, "Seer Stones, Salamanders, and Early Mormon 'Folk Magic' in the Light of Folklore Studies and Bible Scholarship", pp.86–92.
16. James E. Brady e Keith M. Prufer, "Caves and Crystallmancy: Evidence for the Use of Crystals in Ancient Maya Religion", *Journal of Anthropological Research* 55, no. 1 (1999): pp. 129–144; Marc G. Blainey, "Techniques of Luminosity: Iron-Ore Mirrors and Entheogenic Shamanism among the Ancient Maya", em *Manufactured Light: Mirrors in the Mesoamerican Realm*, ed. Emiliano Gallaga M. e Marc G. Blainey (Boulder, CO: University Press of Colorado, 2016), pp. 179–206; John J. McGraw, "Stones of Light: The Use of Crystals in Maya Divination", em *Manufactured Light*, pp. 207–227; Olivia Kindl, "The Ritual Uses of Mirrors by Wixaritari (Huichol Indians)", em *Manufactured Light*, pp. 255–283; Karl Taube, "Through a Glass, Brightly: Recent Investigations Concerning Mirrors and Scrying in Ancient and Contemporary Mesoamerica", em *Manufactured Light*, pp. 285–314. Sobre a importância disso para o Livro de Mórmon, ver Mark Alan Wright, "Nephite Daykeepers: Ritual Specialists in Mesoamerica and the Book of Mormon," *Ancient Temple Worship: Proceedings of the Expound Symposium*, 14 de maio de 2011 (Orem e Salt Lake City, UT: The Interpreter Foundation and Eborn Books, 2014), pp. 244–246.
17. Cornelis Van Dam, *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997), pp. 221–226; C. Houtman, "The Urim and Thummim: A New Suggestion", *Vetus Testamentum* 40, no. 2 (1990): pp. 229–232. Ver também John A. Tvedtnes, "Glowing Stones in Ancient and Medieval Lore," *Journal of Book of Mormon Studies* 6, no. 2 (1997): pp. 99–123.
18. "Church History", *Times and Seasons* 3, no. 9 (1 de março de 1842): p. 707.
19. *The Book of Mormon: An Account Written by the Hand of Mormon, upon Plates Taken from the Plates of Nephi* (Palmyra, NY: E. B. Grandin, 1830).
20. Ver discussão em Larry E. Morris, *A Documentary History of the Book of Mormon* (New York, NY: Oxford University Press, 2019), pp. 6–16, 157–159. Um exemplo onde os cétricos argumentaram que as reivindicações fundamentais de Joseph estavam envolvidas em magia popular é a figura de Morôni como guardião e guardião das placas. No entanto, as tentativas de argumentar que o relato de Joseph da visita de Morôni se originou como um conto para procurar dinheiro enterrado não são convincentes. Ver as explorações e refutações aprofundadas desse argumento em Mark Ashurst-McGee, "Moroni: Angel or Treasure Guardian?" em *Mormon Historical Studies* 2, no. 2 (2001): pp. 39–75; reimpresso e revisado em "Moroni as Angel and as Treasure Guardian", *FARMS Review* 18, no. 1 (2006): pp. 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," *FARMS Review* 17, no. 1 (2005): pp. 11–81.
21. Ver a exploração aprofundada em Ashurst-McGee, "A Pathway to Prophethood"; cf. Steven C. Harper, "The Probation of a Teenage Seer: Joseph Smith's Early Experiences with Moroni", em *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 e Kerry Hull (Provo, UT: Religious Studies Center; Salt Lake City: Deseret Book, 2015), pp. 23–42.
22. Joseph Smith, Letter to James Arlington Bennet, 13 de novembro de 1843, [1a].
23. Brian C. Hales, "Naturalistic Explanations of the Origin of the Book of Mormon: A Longitudinal Study", *BYU Studies Quarterly* 88, no. 3 (outono de 2019): pp. 105–148.
24. Bushman, "Joseph Smith and Money Digging", p. 4.