

# Jean-François Mayer



Avril 2014

**Manéli Farahmand** est doctorante en histoire et sciences des religions à l'Institut de sciences sociales des religions contemporaines de l'Université de Lausanne. Sa thèse porte sur la mobilité, la déterritorialisation et les réancrages culturels des pratiques et discours dits « spirituels » sur le « nouveau paradigme » dans un contexte de globalisation et diversification. Elle illustre ce phénomène par l'étude ethnographique d'un groupe né du mouvement de la « néo-mexicanité », comparé avec d'autres formations autour de la « nouvelle ère », notamment en Suisse et au Guatemala.

**Jean-François Mayer** est historien et s'intéresse depuis longtemps à la situation religieuse contemporaine, notamment aux nouveaux courants religieux. Il est l'auteur d'une dizaine de livres traduits en plusieurs langues et de nombreux articles ([www.mayer.info](http://www.mayer.info)). Il est le fondateur de l'Institut Religioscope et du site du même nom ([www.religion.info](http://www.religion.info)).

*Ce cahier est également disponible en ligne au format PDF:*  
**[www.religioscope.org/cahiers/12.pdf](http://www.religioscope.org/cahiers/12.pdf)**

*Ce cahier est distribué gratuitement et ne peut être vendu.*

*Photographie de couverture :* vente de livres lors d'une réunion sur le thème de 2012 à Berne (Suisse), à l'occasion du passage d'une délégation maya, le 19 août 2011 (© 2011 J.-F. Mayer)

© 2014 Manéli Farahmand — Jean-François Mayer — Institut Religioscope

# Table des matières

<b>Introduction</b>	<b>3</b>
 <b>Le réveil du Nouvel Âge : 2012 comme chemin de salut</b>	
<i>Jean-François Mayer</i>	<b>5</b>
<b>Le Nouvel Âge : plus qu'un fantôme ?</b>	<b>5</b>
<b>Du <i>New Age</i> à la Convergence Harmonique</b>	<b>9</b>
<b>Le 21 décembre 2012 et l'aspiration à changer le monde</b>	<b>12</b>
 <b>Une date, deux discours ? Le 21 décembre 2012 en Suisse et au Guatemala</b>	
<i>Manéli Farahmand</i>	<b>15</b>
<b>Introduction</b>	<b>15</b>
<b>Problématique</b>	<b>16</b>
<b>« 2012 » en Suisse romande</b>	<b>21</b>
<b>« 2012 » à Quetzaltenango (Guatemala)</b>	<b>25</b>
<b>Millénarisme romand et millénarisme k'iche' : une comparaison</b>	<b>34</b>
 <b>Le jour d'après : 2012 ou la prophétie en mode sans échec</b>	
<i>Jean-François Mayer</i>	<b>38</b>
<b>Les chercheurs devant « l'échec de la prophétie »</b>	<b>38</b>
<b>Le monde a changé – pour ceux qui ont des yeux pour voir</b>	<b>41</b>

<b>Quand la fin d'un monde se trouve légèrement retardée</b>	<b>44</b>
<i>Survivre au non-événement du 21 décembre 2012</i>	<b>45</b>
<i>Le grand tournant d'un point de vue spirituel : quand, et surtout comment ?</i>	<b>49</b>
<b>L'attente continue</b>	<b>51</b>

# Introduction

Sur un mode mêlant moquerie et anxiété feinte, à l'approche du 21 décembre 2012, les médias donnèrent à cette date et à l'éventualité d'événements catastrophiques une importante couverture. Même si le contenu des articles contredisait souvent les titres percutants, journaux, magazines et émissions jouèrent un rôle de caisse de résonance : ils contribuèrent à diffuser des théories confinées à l'origine dans des cercles restreints et à répandre le sentiment qu'il pourrait se passer quelque chose, jusque dans des milieux à première vue peu sensibles à ces thèmes<sup>1</sup>. De spectaculaires vidéos circulant sur Internet relayèrent l'inquiétude dans un public adolescent. Pendant que « 2012 » gagnait la culture populaire avec des tonalités apocalyptiques<sup>2</sup>, des groupes de chercheurs spirituels voyaient au contraire dans la date du 21 décembre 2012 la cristallisation d'une grande espérance. Le phénomène 2012 se déclinait au pluriel : ce cahier en offrira de nouvelles illustrations.

La simple distinction entre espérances ou catastrophes autour du 21 décembre 2012 ne définit que deux axes interprétatifs principaux, sur lesquels ont pu se mouler des discours préexistants très variés : chacun a intégré à sa manière le thème « 2012 ». Si ce cahier met l'accent principalement sur l'approche de 2012 dans des courants sensibles à l'appel d'un « Nouvel Âge », la même remarque vaut en effet pour les versions catastrophistes : à côté d'auteurs liant des événements cataclysmiques à la date précise du 21 décembre 2012, d'autres ont simplement évoqué ces spéculations pour renforcer la plausibilité de mises en garde sans lien spécifique avec ce jour. Tel était par exemple le cas de l'entrepreneur Robert Vicino, dont l'entreprise Vivos commercialise des places dans des abris ultra-sécurisés pour séjours de longue durée :

Vivos est engagé dans une course contre le temps pour achever la construction [...] d'un réseau global d'abris communautaires souterrains avant la date prédite du 21 décembre 2012. Bien que cette date

---

\* Les notes sont organisées par chapitre. Si une référence apparaît dans plusieurs chapitres, elle est indiquée intégralement chaque fois qu'elle apparaît pour la première fois dans un chapitre.

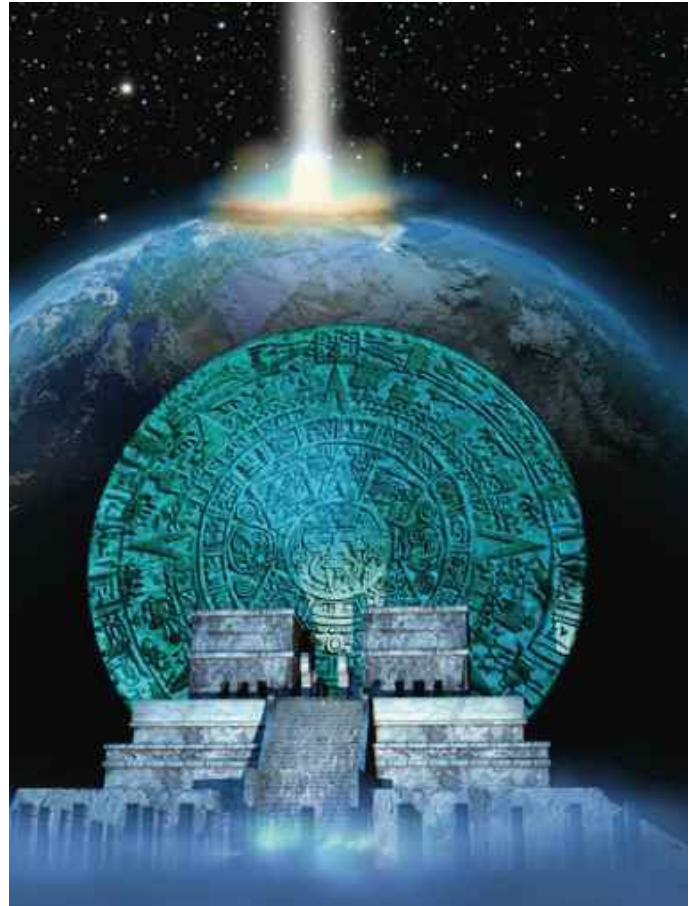
<sup>1</sup> J.-F. Mayer, « 21 décembre 2012 : épilogue pour une fin du monde », *Orbis*, 22 déc. 2012 (<http://orbis.info/2012/12/21-decembre-2012-epilogue-pour-une-fin-du-monde/>, consulté le 25 mars 2014) ; J.-F. Mayer, « Au fait, qui vous avait dit que ce serait la fin du monde ? », *Brèves de Jean-François Mayer*, 22 déc. 2012 (<http://mayer.im/post/38548027180/2012-12-fin-du-monde>, consulté le 25 mars 2014).

<sup>2</sup> Indice de cet impact général : même des groupes religieux n'accordant aucun crédit à la date de 2012 l'utilisèrent comme amorce d'articles pour présenter leurs propres vues sur la fin des temps ou le monde à venir. « Faut-il craindre la fin du monde ? », titrait ainsi le numéro de janvier 2013 de *La Tour de Garde*, magazine des Témoins de Jéhovah, en commençant son article par la question : « Quelle impression vous laisse le 21 décembre 2012 ? » Quant au magazine *Tomorrow's World* (nov.-déc. 2012, pp. 28-29, voir aussi juillet-août 2012, pp. 10-13), publié par la Living Church of God (issue de l'Église universelle de Dieu de H.W. Armstrong), il appelait science, archéologie et anthropologie à la rescousse pour démonter les spéculations sur le calendrier maya, avant de conclure : « la fin de cet âge vient bientôt, mais ce ne sera *pas* le 21 décembre 2012 ! »

constitue l'impulsion pour mener à bien Vivos, les événements catastrophiques envisagés peuvent survenir sans prévenir, cette année, l'an prochain, en 2012, en 2029, en 2036, ou même cent ans après.

Personne ne sait si les prophéties se réaliseront ou non. Les scientifiques savent que la Terre a connu un nombre d'événements catastrophiques, périodiques [...]. Nous ne pouvons pas prédire, mais nous pouvons nous préparer. Le temps avant la tempête !<sup>3</sup>

Le thème du 21 décembre 2012 a également été associé par les médias à d'autres prédictions d'événements dramatiques : durant la même période, mais avec des références doctrinales bien différentes, l'Américain Harold Camping (1921-2013) avait annoncé pour des dates de l'année 2011 le retour du Christ, l'enlèvement des élus au ciel, des cataclysmes planétaires et finalement la destruction de la planète. Cependant, le public intéressé par le 21 décembre 2012 n'était pas celui attiré par le message du vieux prédicateur : les fondements doctrinaux des milieux « croyants » autour de 2012 ouvraient d'autres perspectives et jouaient en grande partie dans d'autres registres.



© Philcold | Dreamstime.com

Alors que plus d'une année s'est écoulée, il nous a semblé instructif de porter un regard rétrospectif sur les attentes autour du 21 décembre 2012 et sur leurs suites. Ce cahier est le fruit de la collaboration de deux auteurs, Manéli Farahmand et Jean-François Mayer, qui ont tous deux enquêté sur le sujet, mais sur des terrains différents. Manéli Farahmand a rédigé la partie centrale, qui propose une comparaison entre l'approche de 2012 dans des milieux actifs en Suisse romande et des groupes d'origine maya au Guatemala. Les deux autres chapitres ont été préparés par Jean-François Mayer. Dans le premier, l'auteur revient sur la position de 2012 par rapport aux courants du *New Age*, un thème qu'il avait déjà évoqué dans deux articles antérieurs. Dans le dernier chapitre, il s'intéresse à « 2012 après le 21 décembre 2012 », montrant comment a été gérée la non-réalisation d'événements visibles dans le monde à cette date, et examinant ce qu'est l'héritage de 2012 dans les cercles « croyants ».

<sup>3</sup> « A Race Against Time », <http://terravivos.com//secure/timeline> (consulté le 31 juillet 2010). Cette page est toujours en ligne, mais les allusions à 2012 ont été mises au passé. Robert Vicino se considère comme un homme « fortement spirituel », mais pas religieux, qui aurait été convaincu dès 1980 de la nécessité de construire des abris en vue de catastrophes qu'il pense inéluctables, mais sans croire à une fin du monde dans sa forme actuelle pour le 21 décembre 2012, puisque la plupart des abris en voie d'aménagement par les soins de Vivos ne seraient de toute façon disponibles qu'après cette date (Austin Considine, « Home at the End of Time: Robert Vicino Built an Underground City Where You Can Ride out the Apocalypse », *Motherboard*, 20 déc. 2012 [consulté le 25 mars 2014]). La référence à 2012 était donc, dans ce cas, surtout un argument commercial.

# Le réveil du Nouvel Âge : 2012 comme chemin de salut

Jean-François Mayer

Les personnes qui attendaient le 21 décembre 2012 sur le mode catastrophiste et s'y préparaient de façon originale n'ont pas manqué d'attirer l'attention des médias : un Néerlandais avait remis en état et équipé un bateau de sauvetage norvégien dans son jardin<sup>1</sup>, tandis qu'un agriculteur chinois avait construit des globes en métal et fibre de verre, insubmersibles et capables de résister, selon lui, tant au feu qu'à d'énormes raz de marée, sur le modèle d'une balle de ping-pong<sup>2</sup>. Sans parler de tous ces anonymes, sincèrement inquiets, mais dont les sentiments n'étaient pas liés à des croyances spirituelles. Ce n'est pas à eux que nous consacrerons ce chapitre, mais aux approches de 2012 dans la religiosité parallèle.

L'intérêt pour 2012 n'était pas apparu *ex nihilo* : il plongeait ses racines dans des cercles marqués par la conviction du proche avènement d'un Nouvel Âge. Dans deux articles<sup>3</sup>, nous avons présenté les origines et les caractéristiques du « phénomène 2012 ». Nous ne répéterons pas ces analyses. Nous nous concentrerons sur les liens entre 2012 et Nouvel Âge. Malgré l'usure de l'étiquette, l'aspiration au *New Age* nous semble rester vivace. Il est vrai que cela dépend aussi de ce que nous entendons par *New Age* et de ce que nous voyons comme essence de cette démarche.

## Le Nouvel Âge : plus qu'un fantôme ?

Il existe deux principales acceptions de l'expression *New Age*, résume Steven Sutcliffe<sup>4</sup> :

- ▶ Au sens strict, le *New Age* désigne l'attente d'une « nouvelle ère imminente ou d'un moment collectif d'éveil, que les croyants attendaient (et, dans certains cas, attendent encore) de voir émerger dans le sillage d'une catastrophe globale ». Cet usage de l'expression était celui qui dominait dans les années 1960.
- ▶ Au sens large, après avoir été relayé par les courants de la contre-culture, *New Age* a été utilisé, à partir des années 1970, comme expression générique couvrant une grande variété de croyances et pratiques, mettant l'accent sur le développement personnel, sur un arrière-plan de spiritualité

<sup>1</sup> <http://www.eo.nl/tv/devijfdedag/reportage-detail/het-einde-van-de-wereld-in-kootjebroek/> (consulté le 29 mars 2014).

<sup>2</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=-3Pj5emD30Q>, <http://www.youtube.com/watch?v=xd9Y-DldvJ8> (consulté le 29 mars 2014).

<sup>3</sup> J.-F. Mayer, « Le phénomène 2012 : entre attentes apocalyptiques et Nouvel Âge », in Ph. Bornet *et al.* (dir.), *La Fin du Monde : analyses plurielles d'un motif religieux, scientifique et culturel*, Genève, Labor et Fides, 2012, pp. 117-130 ; J.-F. Mayer, « 2012 and the Revival of the New Age Movement : The Mayan Calendar and the Cultic Milieu in Switzerland », in Sarah Harvey et Suzanne Newcombe (dir.), *Prophecy in the New Millennium : When Prophecies Persist*, Farnham, Ashgate, 2013, pp. 261-276.

<sup>4</sup> Steven J. Sutcliffe, « New Age », in George D. Chryssides et Benjamin F. Zeller (dir.), *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, Londres, Bloomsbury, 2014, pp. 41-45.



et de réenchantement du monde. Ce sens large contient des traces du millénarisme originel, dans le sens d'un intérêt plus vague pour la « transformation », à commencer par l'évolution individuelle.

En 1980, le livre de Marilyn Ferguson (1938-2008), *The Aquarian Conspiracy*, synthétisa les idéaux du Nouvel Âge et représenta une sorte de manifeste pour l'Ère du Verseau. Marilyn Ferguson raconte avoir été attirée, sans connaissances astrologiques, « par le pouvoir symbolique de ce rêve pénétrant de notre culture populaire, à savoir qu'après un âge d'obscurité et de violence – les Poissons – nous pénétrons dans un millénium d'amour et de lumière, "l'Ère du Verseau", le temps de "la vraie libération de l'esprit" »<sup>5</sup>. Cette transformation collective est préparée par la transformation personnelle. Rompant avec « certains éléments clés de la pensée occidentale »<sup>6</sup> et ouverts à l'apport des philosophies orientales, les « conspirateurs du Verseau » discernent dans les traumatismes et tensions de notre époque l'appel à une mutation et le terreau de celle-ci<sup>7</sup>. Cet élan ne se manifeste pas sous la forme d'une organisation hiérarchique, mais plutôt de réseaux de groupes auto-organisés<sup>8</sup>. Harmonie, paix et coopération sont à l'ordre du jour. L'accent est mis sur une vision holistique, sur la recherche de l'équilibre avec la nature plutôt que son exploitation, sur la convergence entre la science et l'intuition, sur le changement dans l'équilibre du pouvoir entre les sexes et l'apport des qualités féminines dans le processus de transformation, sur l'autonomie individuelle et sur l'expérimentation. C'est enfin le passage de la religion (sous ses formes organisées) à la spiritualité : cette expérience spirituelle « a peu de rapports avec la religion telle que notre culture l'a connue »<sup>9</sup> ; « la doctrine perd de son autorité et le savoir remplace la croyance »<sup>10</sup>.

Dans les années 1980, le thème *New Age* se répandit largement. Les articles et émissions sur le phénomène se multiplièrent. En même temps, l'étiquette « Nouvel Âge » devint si largement utilisée, et apprêtée à toutes les sauces, que des acteurs aussi bien que des chercheurs mirent en question sa pertinence.

Durant cette période, nous avons consacré plusieurs années à des recherches sur la « religiosité parallèle » en Suisse et ailleurs<sup>11</sup>. L'expression de « religiosité parallèle » (équivalent d'*alternative Religiosität* en allemand) avait été choisie pour désigner des courants spirituels post-chrétiens (à la fois sous la forme de mouvements organisés et comme démarches individuelles), ouverts à des croyances issues de filières ésotériques ou de traditions orientales, mais sans adhérer généralement à des expressions historiques de ces dernières ; si les mouvements organisés présentent des messages parfois très structurés, la majeure partie des personnes circulant dans les milieux de la religiosité parallèle n'appartiennent à aucun groupe, mais associent librement et éclectiquement croyances et pratiques, avec certains lieux ou

---

<sup>5</sup> Marilyn Ferguson, *Les Enfants du Verseau : pour un nouveau paradigme* (trad. Guy Beney), Paris, Calmann-Lévy, 1981, p. 15.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 54-55.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 274. Dans ces milieux, les religions sont souvent perçues comme sclérosées, voir nocives : « les gens déconstruiront les religions qui ont bloqué l'accès aux êtres éthérés. Avec la chute des religions, tuer pour l'amour de Dieu cessera et la guerre finira. » (Barbara Hand Clow, *Le Code Maya* [trad. Claude Badens], Paris, Éd. Alphonse, 2007, p. 318)

<sup>11</sup> J.-F. Mayer, *Les Nouvelles Voies spirituelles : enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, L'Âge d'Homme 1993.



canaux (centres de séminaires, périodiques, librairies...) jouant le rôle de point de rencontre pour des thèmes que rien ne relie à première vue entre eux, si ce n'est la prétention d'offrir des interprétations différentes des modèles religieux, scientifiques et sociaux dominants<sup>12</sup>.

Malgré la vogue de l'expression *New Age* à ce moment, nous l'avions utilisée avec parcimonie. Certains de ses protagonistes s'en distançaient, notamment en raison de sa dissolution dans une multitude d'usages et d'exploitations commerciales, bien éloignées du rêve de transformation planétaire. Tout cela apparaissait comme flou, et pouvait donner l'impression de représenter, finalement, « surtout un slogan mobilisateur de divers segments de la religiosité parallèle »<sup>13</sup>.

Le débat sur la pertinence de l'étiquette n'est pas clos. Mais nous pouvons l'envisager sous un autre angle, à la lumière de l'observation du phénomène 2012.

Parmi les chercheurs travaillant sur les courants spirituels contemporains, certains soulignent non seulement que l'expression *New Age* a fini par signifier tout et n'importe quoi<sup>14</sup>, mais aussi qu'elle n'est pas revendiquée par la plupart de ceux qui sont rangés sous cette appellation : l'affiliation au *New Age* est « optionnelle, épisodique et déclinante »<sup>15</sup>. À Findhorn, en Écosse, longtemps considéré comme une « Mecque » européenne du *New Age*, Steven Sutcliffe reçut en 1995 la réponse que « le *New Age*, c'est fini » (« “New Age” is over »)<sup>16</sup>. Christoph Bochinger avait précédemment remarqué que le *New Age* avait tout d'un fantôme<sup>17</sup>.

Tout en reconnaissant des problèmes de définition, Wouter Hanegraaff voit cela autrement : le *New Age* serait le résultat de la sécularisation de l'ésotérisme occidental<sup>18</sup>, qu'il (ré)interpréterait à partir de « cadres clairement modernistes et séculiers » (évolutionnisme, psychologisation, etc.) et en adoptant la forme d'un « libre marché des idées, d'un « supermarché spirituel »<sup>19</sup>. Selon Hanegraaff, « toutes les formes de religiosité *New Age* se retrouvent dans leur présentation de concepts holistiques comme substituts au dualisme et au réductionnisme perçus comme dominants dans la société occidentale » ; l'approche holistique du Nouvel Âge représente un diagnostic porté sur l'état de la culture occidentale moderne, bien que les traitements proposés pour y remédier varient<sup>20</sup>.

En ce qui concerne l'attente (de type millénariste) d'entrée dans une ère nouvelle, étroitement liée aux racines et à la désignation même du Nouvel Âge, plusieurs chercheurs ont relevé des évolutions.

---

<sup>12</sup> Au fur et à mesure que ces idées ont du succès et se diffusent, leur caractère contre-culturel devient moins manifeste, comme l'avait fait remarquer Fritz Stolz, « “Alternative” Religiosität : Alternative wozu ? », *Revue suisse de sociologie*, 3, 1991, pp. 659-666. Ce que nous décrivons comme « religiosité parallèle » rappelle la notion fondamentale du *cultic milieu*, élaborée dans un article crucial de Colin Campbell (« The Cult, the Cultic Milieu and Secularization », *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, vol. 5, Londres, SCM Press, 1972, pp. 199-136). Nous avons évoqué cela dans nos précédents articles sur le phénomène 2012, mais nous n'y reviendrons pas ici.

<sup>13</sup> J.-F. Mayer, 1993, pp. 40-41.

<sup>14</sup> Steven J. Sutcliffe, *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*, London/New York: Routledge, 2003, p. 107.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>17</sup> Christoph Bochinger, « *New Age* » und moderne Religion. *Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 1994.

<sup>18</sup> Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture : Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leyde, Brill, 1996.

<sup>19</sup> Wouter J. Hanegraaff, « The New Age Movement and Western Esotericism », in Daren Kemp et James R. Lewis (dir.), *Handbook of New Age*, Leyde, Brill, pp. 25-50 (pp. 42-49).

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

Rappelant que le *New Age* avait commencé par l'idéal d'une grande transformation tant individuelle que collective et l'espoir de voir entrer bientôt l'humanité dans une ère nouvelle (l'Ère du Verseau), idée autour de laquelle se rassemblèrent des réseaux bigarrés, Gordon Melton affirmait que l'absence des signes de la transition espérée avait finalement porté un coup fatal au *New Age* dans les années 1990, même si des groupes spécifiques continuaient de relancer l'idée d'un tournant proche pour la Terre et l'humanité. Cette « mort du *New Age* » n'empêchait pas son apport à la religiosité parallèle de rester bien vivant<sup>21</sup>.

Prenant acte de la non-réalisation de l'attente du Nouvel Âge sous la forme d'une étape collective pour l'humanité, Massimo Introvigne décrivait un passage du *New Age* au *Next Age*. Ce dernier serait une « privatisation » du Nouvel Âge : l'espoir de transformation collective s'estompe, mais chaque participant peut continuer sur un chemin de transformation personnelle, le conduisant à l'épanouissement et au bien-être individuels, grâce aux pratiques et techniques variées qui lui sont proposées<sup>22</sup>. Rien n'empêche, en outre, de considérer que cette démarche contribue en douceur à l'évolution de l'humanité.

Chacune de ces observations a sa part de vérité. Cependant, le phénomène 2012 permet de renouveler la perspective : non pas dans le sens où il aurait soudain donné une homogénéité au Nouvel Âge, mais sous l'angle d'une réactivation de l'espoir d'une transformation planétaire et collective, grâce à une date inspirant à nouveau un sentiment d'imminence<sup>23</sup>.

Anna Fedele n'a pas tort d'écrire que les croyances sur l'avènement d'une nouvelle ère n'étaient pas aussi centrales que beaucoup d'observateurs le pensaient dans les groupes qui diffusaient un discours autour du 21 décembre 2012<sup>24</sup> : mais il ne faut pas oublier qu'il n'y avait guère de groupes organisés autour de cette date, car la plupart des intervenants intégraient 2012 dans un message préexistant, et non comme thèse fondatrice<sup>25</sup>. Cela leur permet de poursuivre aujourd'hui leurs activités, puisque leurs discours peuvent parfaitement s'articuler sans référence à 2012.

En revanche, tant les études de terrain que la lecture de la littérature circulant dans les milieux de la religiosité parallèle montrent la persistance d'une veine d'insatisfaction devant le monde tel qu'il est ainsi que de désir d'un changement de cap : selon un sentiment répandu, la planète est appelée à se transformer. La question n'est donc pas ici de savoir si l'étiquette de *New Age* est revendiquée par les acteurs (ce n'est pas le cas), ou si elle est adéquate pour l'usage de chercheurs (cela fait l'objet de débats). Mais ne pourrions-nous pas comprendre plutôt l'attente d'un Nouvel Âge comme une aspiration durable, et les spéculations autour du 21 décembre 2012 comme une revitalisation de cette espérance ?

---

<sup>21</sup> J. Gordon Melton, « Beyond Millennialism : The New Age Transformed », in D. Kemp et J.R. Lewis, *op. cit.*, pp. 77-97.

<sup>22</sup> Massimo Introvigne, « After the New Age : Is There a Next Age ? », in Mikael Rothstein (dir.), *New Age Religion and Globalization*, Aarhus, Aarhus University Press, 2001, pp. 58-69.

<sup>23</sup> Gordon Melton notait la diffusion, dès les années 1990 et comme substitut à l'attente du *New Age*, de l'idée d'une « ascension » soit individuelle, soit collective vers des plans plus élevés. Propagée par des réseaux de *channeling*, il manquait cependant à cette perspective d'ascension un calendrier, ajoutait Melton (*op. cit.*, p. 94). La date du 21 décembre 2012 est venue combler ce vide : nombre d'acteurs du « phénomène 2012 » utilisaient précisément ce vocabulaire d'une « ascension ».

<sup>24</sup> Anna Fedele, « 2012 : The Environmental Prophecy That Could Not Fail », *Religion and Society : Advances in Research*, 4, 2013, pp. 167-175.

<sup>25</sup> Cf. J.-F. Mayer, *op. cit.*, 2013, pp. 267-269.

## Du New Age à la Convergence Harmonique

« Le phénomène 2012 est un événement astrologique et culturel, pas astronomique » : il passe par les canaux de quêtes spirituelles non conventionnelles, même s'il a pu s'appuyer parfois sur des observations d'universitaires mayanistes<sup>26</sup>. Enraciné dans une longue histoire d'attentes à tonalité millénariste en Occident et héritier de spéculations à propos de la civilisation maya, le phénomène 2012 a germé sur le terreau de la contre-culture des années 1960, des espoirs d'avènement d'un Nouvel Âge<sup>27</sup> et de la fascination pour des peuples indigènes, dont les Amérindiens<sup>28</sup>. À partir des années 1970, plusieurs auteurs commencèrent à évoquer 2011 ou 2012 comme un tournant crucial : par exemple Frank Waters<sup>29</sup> (1902-1995), qui s'était d'abord intéressé aux Hopis et publia, en 1975, *Mexico Mystique : The Coming Sixth World of Consciousness*, fusionnant croyances mayas et aztèques dans un effort de combiner en système cohérent différentes données mythologiques et religieuses amérindiennes du sud-ouest des États-Unis et de l'Amérique centrale<sup>30</sup> ; ou Terence McKenna (1946-2000), figure des courants du « néo-chamanisme psychédélique », qui était arrivé à la date de 2012 par d'autres voies que le calendrier maya<sup>31</sup>.

Cependant, le thème de 2012 prit consistance surtout à partir des années 1980, grâce à l'impulsion de José Argüelles (1939-2011) : probablement parce que celui-ci ne se contenta pas d'écrire un livre à ce sujet<sup>32</sup> ou de prononcer des conférences, mais organisa autour d'une autre date symbolique, en août 1987, la « Convergence Harmonique », qui rassembla des milliers de gens à travers le monde pour une grande méditation collective sur des sites sacrés de l'humanité, comme prélude à une période qui devait culminer en 2012.

Le thème de 2012 se diffusa par la suite indépendamment d'Argüelles, particulièrement durant la première décennie du XXI<sup>ème</sup> siècle : surtout en dehors de la sphère anglophone, la plupart des personnes qui développaient un discours sur 2012 n'avaient pas lu son livre. Cela n'ôte rien à son rôle crucial dans la genèse du message sur le 21 décembre 2012.

Un monde merveilleux d'harmonie nous attend, un monde aux pouvoirs télépathiques renouvelés. Nous entrerons dans la voie par delà la technologie. Tout cela a été prévu depuis longtemps. [...] Préparez-vous à l'universalisation de nos pensées, à la conscience cosmique.<sup>33</sup>

---

<sup>26</sup> John W. Hoopes, « A Critical History of 2012 Mythology », *Proceedings of the International Astronomical Union*, 7, Symposium S278, janvier 2011, pp. 240-248.

<sup>27</sup> John W. Hoopes, « Mayanism Comes of (New) Age », in Joseph Gelfer (dir.), *2012 : Decoding the Countercultural Apocalypse*, Sheffield, Equinox, 2011, pp. 38-59.

<sup>28</sup> Pas seulement les Mayas : déjà au moment de la Convergence Harmonique de 1987, et fréquemment par la suite à l'approche de 2012, des prophéties attribuées aux Hopis étaient également mentionnées (Armin W. Geertz, « Contemporary Problems in the Study of Native North American Religions with Special Reference to the Hopis », *American Indian Quarterly*, 20 / 3-4, été-automne 1996, pp. 393-414 [p. 395]).

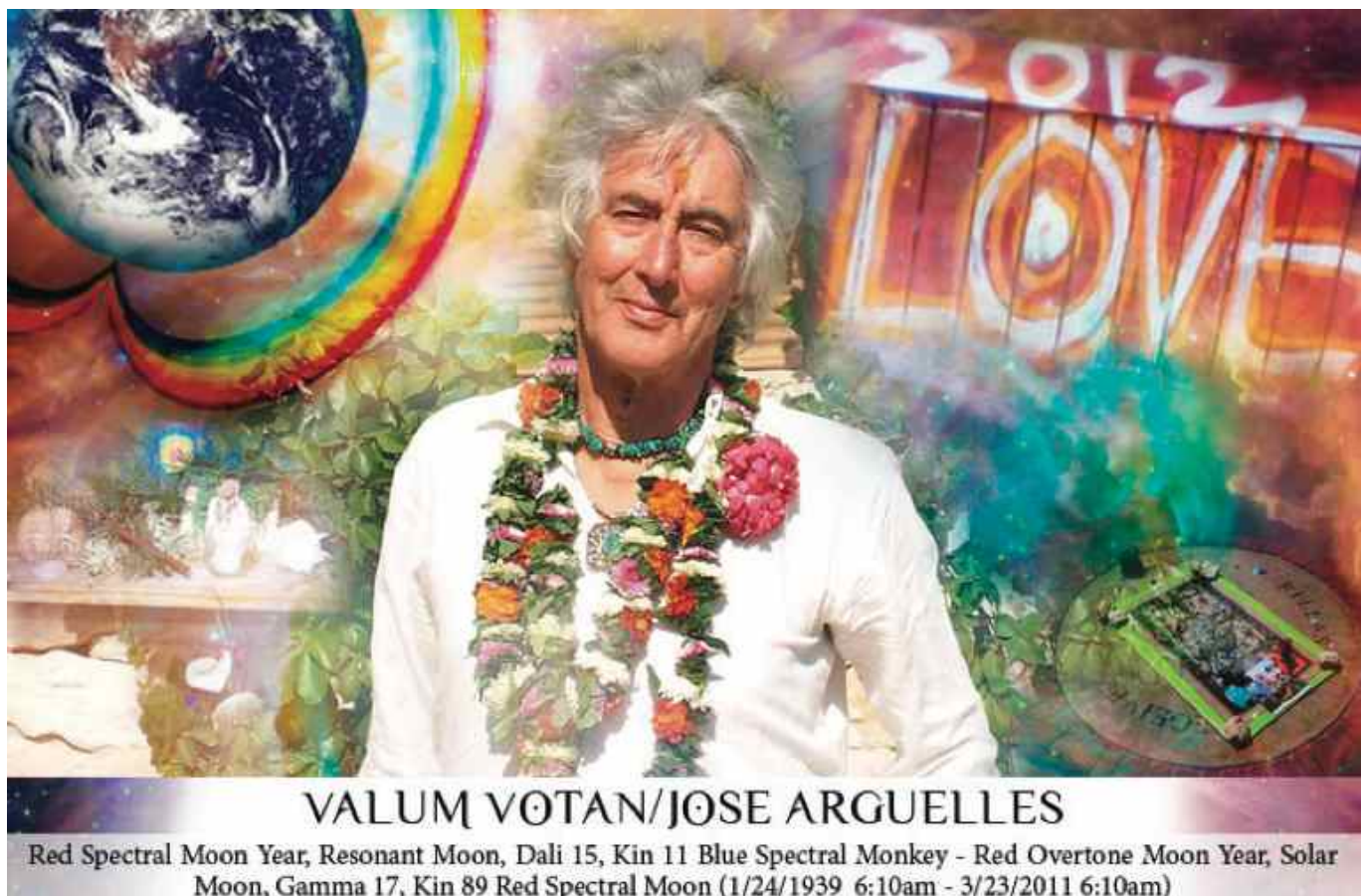
<sup>29</sup> Site de la Frank Waters Foundation : <http://www.frankwaters.org> (consulté le 5 avril 2014).

<sup>30</sup> David Stuart, *The Order of Days : The Maya World and the Truth about 2012*, New York, Harmony Books, 2012, pp. 305-306.

<sup>31</sup> Wouter J. Hanegraaff, « "And End History, and Go to the Stars" : Terence McKenna and 2012 », in Carole M. Cusack et Christopher Hartney (dir.), *Religion and Retributive Logic : Essays in Honour of Garry W. Trompf*, Leyde / Boston, Brill, 2009, pp. 291-312.

<sup>32</sup> José Argüelles, *The Mayan Factor : Path Beyond Technology*, Rochester (Vermont), Bear & Company, 1996 (éd. originale 1987) ; édition française : *Le facteur maya : la voie par-delà la technologie* (trad. Véronique Coffignal), Outremont (Québec), Ariane Éd., 2010.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 270 (dans l'épilogue écrit en 2008 par Argüelles pour l'édition de son livre en français).



En-tête d'une page d'hommage à José Argüelles mise en ligne au moment de son décès  
 (<http://www.planetartnetwork.info/valumvotan.html>)

Argüelles lui-même disait ne pas se sentir particulièrement « *New Age* », même si les médias l'avaient associé à ce courant à l'occasion de la Convergence Harmonique : il répondait que son message n'était pas quelque chose de nouveau et préférait le terme de *Now Age*<sup>34</sup>. Mais la question n'est pas celle du choix d'une étiquette. José Argüelles, qui fréquenta de nombreuses figures de la contre-culture et de différents segments de la religiosité parallèle, « croyait que l'esprit humain collectif avait un énorme potentiel inexploité pour régénérer la planète et modifier sa composition psychoatmosphérique dans un sens positif »<sup>35</sup>. Il voyait l'humanité à la fin d'un cycle d'évolution de 26 000 ans (un chiffre évoqué par nombre d'auteurs intéressés par 2012) et cultivait la perspective d'un « passage à un stade plus évolué de notre existence », la « post-histoire », un « état post-technologique grâce auquel l'organisme humain "retourne" à l'harmonie symbiotique avec la nature »<sup>36</sup>. Le 21 décembre 2012, écrivait-il dans les années 1980, la Terre serait « prête pour l'émergence d'une civilisation interplanétaire » et connaîtrait un tournant radical :

Puis, comme si on avait tourné un bouton, une grande tension courra dans ce circuit intégré et finalement synchronisé, appelé humanité. La Terre même s'illuminera. Un courant chargeant les deux

<sup>34</sup> Stephanie South, *Time, Synchronicity and Calendar Change : The Visionary Life and Work of José Argüelles*, Ashland (Oregon), Law of Time Press, 2011, p. 92.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>36</sup> J. Argüelles, *op. cit.*, 2010, p. 188.



pôles parcourra le ciel à toute vitesse, connectant les aurores polaires en un seul éclair brillant. Tel un arc-en-ciel irisé, cette énergie circumpolaire unissant les antipodes planétaires, sera instantanément perçue comme la projection externe de l'unification de l'esprit collectif de l'humanité. À ce moment-là de compréhension, nous devrions être collectivement projetés dans un domaine d'évolution qui reste pour le moment inconcevable.<sup>37</sup>

Avec sa touche propre, Argüelles participe clairement de l'aspiration à une grande et prochaine transformation de la planète. Sa perception démontre de fortes affinités avec les attentes du Nouvel Âge<sup>38</sup>, et les cercles dans lesquels vont se développer et se diffuser ces théories sont des milieux attirés par la perspective de l'entrée dans une nouvelle ère et d'un saut de l'humanité vers de nouveaux états de conscience<sup>39</sup>. Peu importe l'étiquette collée sur le flacon. Peu importe que les récits et théories varient. Le fil rouge qui les traverse est la conviction que le monde ne peut continuer sur la voie où il se trouve et qu'un changement imminent, accompagné d'une nouvelle échelle de valeurs et d'une nouvelle qualité d'existence pour l'humanité, pointe à un proche horizon.

L'aspiration à une ère nouvelle ne doit pas être réduite à une évolution mécanique. Les milieux qui espèrent cette grande transformation ne voient aucune contradiction à valoriser en même temps sagesse anciennes et cultures indigènes, moins enclines à privilégier le seul progrès matériel. Appel du Nouvel Âge et nostalgie d'un lointain passé peuvent fort bien se confondre. Barbara Hand Clow (née en 1943) affirme que nous sommes engagés dans un « saut évolutionnaire critique »<sup>40</sup> et que l'humanité devra effectuer un « saut quantique collectif »<sup>41</sup> ; mais elle dénonce simultanément « la supposée constante progression de l'humanité » et les préjugés néo-darwinistes considérant les anciens peuples comme « moins évolués »<sup>42</sup>. Le « Nouveau Paradigme » comprend que « nombre de civilisations [étaient] nettement plus avancées que la civilisation actuelle » et qu'il nous faut « une bonne dose de sagesse ancienne » pour que notre civilisation perde<sup>43</sup>.

Remarquons que les Mayas sont présentés non seulement comme des sages, mais aussi comme détenteurs de connaissances scientifiques avancées (astronomie, mathématiques...) : cette dimension également « scientifique » des prévisions sur 2012 a constitué une partie de son attrait, puisque les connaissances des Mayas devenaient ainsi, « d'une certaine façon, modernes »<sup>44</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>38</sup> En 1984, Argüelles rencontra des figures centrales du *New Age*, dont Marilyn Ferguson, et eut avec ces personnes « de profondes discussions à propos de la signification et de la nature du nouvel âge à venir » (Stephanie South, 2012 : *Biography of a Time Traveller. The Journey of José Argüelles*, Franklin Lakes [New Jersey], Career Press / New Page Books, 2009, p. 204).

<sup>39</sup> Notons aussi l'impact particulier de certaines de ses idées, notamment sur la réforme du calendrier, dans un mouvement afro-américain très différent des cercles *New Age*, la Nation of Islam, comme le relève Daniel Pinchbeck (2012 : *The Return of Quetzalcoatl*, New York, Jeremy P. Tarcher / Penguin, 2007, p. 234). Les deux volumes de la biographie d'Argüelles par Stephanie South (surtout le second) évoquent fréquemment ces contacts.

<sup>40</sup> <http://www.handclow2012.com/index.htm> (consulté le 3 avril 2014)

<sup>41</sup> B. Hand Clow, *op. cit.*, p. 15.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>44</sup> Matthew Restall et Amara Solari, 2012 *and the End of the World : The Western Roots of the Maya Apocalypse*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield, 2011, p. 125.

## Le 21 décembre 2012 et l'aspiration à changer le monde

Tony Shearer (né en 1926), auquel Argüelles dut la révélation initiale des dates du 16-17 août 1987<sup>45</sup>, écrivit dans le prélude à la seconde édition de *Lord of the Dawn* que le Nouvel Âge était né à l'occasion de la Convergence Harmonique<sup>46</sup>. L'Allemand Dieter Broers, dont les publications sur 2012 retinrent l'attention d'un large public germanophone, évoquait 2012 comme un saut évolutif débouchant sur une nouvelle forme de conscience et de « vivre ensemble »<sup>47</sup>, un changement de paradigme auquel il fallait se préparer<sup>48</sup>, un événement d'une telle ampleur que plus rien ne serait comme avant<sup>49</sup>. Le message de 2012 permettait d'indiquer le moment d'un tournant, et pas simplement la perspective d'une nouvelle ère dans un avenir indéfini, qu'on finissait par désespérer de voir vraiment survenir un jour.

« La plupart des auteurs s'accordent sur ce point : 2012 est le début d'une nouvelle ère, d'un nouveau paradigme, d'une nouvelle civilisation »<sup>50</sup>. Ce n'est pas sans raison que la journaliste Laure Gratias, dans son enquête sur le phénomène 2012, voit celui-ci « totalement dans [la] lignée » du *New Age*<sup>51</sup>. Les interprétations de 2012 varient sur de nombreux points, mais presque tout le monde se retrouve sur l'idée du passage à une nouvelle ère.

À travers les propos de certains auteurs apparaît clairement le rêve d'un nouveau modèle de société, plus équitable, plus respectueuse de l'environnement, plus spirituelle (mais laissant en revanche derrière elle les religions). Dans un livre qui s'intéresse à l'arrivée de « nouveaux humains » depuis quelques décennies sur la Terre, le Québécois Jacques Samson<sup>52</sup> (né en 1943), qui a donné des conférences dans plusieurs pays à l'approche de 2012, présente à ses lecteurs, sur de longues pages, la formation que recevraient les « nouveaux humains » avant de s'incarner sur Terre. Le texte met l'accent sur la Nouvelle Terre et sur la période de transition qui y conduit :

Une tâche importante vous attend durant la période de transition. Il vous faut commencer la répartition équitable de la richesse de la planète. Vous devrez créer des mécanismes pour diminuer la pauvreté et donner à tous les habitants de la Terre une chance égale d'accès au bien-être. [...]

Vous devez trouver un moyen pour que l'argent soit maintenant un outil de développement personnel et social, contrôlé par la société elle-même et accessible à tous avec la même facilité. [...] Tout petit pas dans le sens de l'accès égal par tous les humains au bien-être matériel est un pas dans la bonne direction.

L'égalité entre les sexes est l'autre défi important de cette période de transition. [...]

On devra créer de nouveaux mécanismes pour permettre à chaque individu de devenir un élément positif dans la société par le développement de son potentiel humain. Actuellement, les gens font vivre leurs gouvernements. Pourquoi l'inverse ne serait-il pas vrai ? Ça exige tout un changement de paradigme.<sup>53</sup>

---

<sup>45</sup> S. South, *op.cit.*, 2009, pp. 142-143, et S. South, *op. cit.*, 2011, p. 132.

<sup>46</sup> Tony Shearer, *Lord of the Dawn : Quetzalcoatl and the Tree of Life*, Happy Camp (Californie), Naturegraph Publishers, 1995, p. 11 (éd. originale 1971).

<sup>47</sup> Dieter Broers, *(R)evolution 2012. Warum die Menschheit vor einem Evolutionssprung steht*, Munich, Scorpio, 2010, p. 16.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 21-22.

<sup>50</sup> Laure Gratias, *La Grande Peur de 2012. Ce que disent vraiment les prophéties*, Paris, Albin Michel, 2011, p. 145.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>52</sup> <http://www.jacquessamson.com> (consulté le 6 avril 2014).

<sup>53</sup> Jacques Samson, *La Nouvelle Terre : le défi de l'humanité*, Varennes (Québec), Éd. AdA, 2008, pp. 100-102.

Au cours de nos recherches de terrain en Suisse en 2011 et 2012, le thème du changement revenait comme un refrain, mais pas simplement comme espérance lointaine et incertaine d'un monde meilleur : nos interlocuteurs insistaient sur l'urgence d'une nouvelle orientation pour la planète.

« Ça ne peut pas continuer comme ça », déclarait Jacques Samson : la classe moyenne s'appauvrit, les gouvernements s'endettent<sup>54</sup>.

« On veut tous un changement, on sent tous le changement, on ne sait pas ce que c'est, mais on sait qu'on doit changer », affirmait NarSham, un conférencier venu du Chili. Partout, ajoutait-il, des gens veulent rompre avec la situation actuelle et voir des changements, pas seulement sur le plan économique<sup>55</sup>.

En introduction d'un séminaire sur les changements de conscience accompagnant 2012, Silvan Zülle évoquait un monde en crise de tous les côtés. Les choses ne peuvent plus continuer comme cela. Mais des voix se multiplient, qui nous annoncent que se produira bientôt quelque chose qui transformera la situation, même si nous ne savons pas exactement quoi<sup>56</sup>.

Ou encore cette conversation avec un libraire ayant une longue expérience dans le domaine des livres de spiritualité, de développement personnel et d'ésotérisme, lors de la foire et congrès pour la conscience, la santé et la spiritualité Lebenskraft, à Zurich, au début du mois de mars 2012 : certes, concédait notre interlocuteur, nombreuses ont déjà été les vagues d'attente auparavant ; mais cela n'était, à ses yeux, rien à la légitimité de l'attente suscitée par le 21 décembre 2012, car nous sommes tous conscients, ajoutait-il, que le monde ne peut pas continuer sur la voie où il se trouve.

Ces espoirs de réorientations étaient généralement liés à des efforts de transformation individuels. Anne Givaudan, que nous évoquerons dans la troisième partie de ce cahier, incite ses lecteurs à se convaincre qu'il est possible de créer un mouvement de bascule, mais en se souvenant que le ferment de toute vraie révolution est à l'intérieur de nous, sinon l'on ne fait que remplacer une situation insatisfaisante par une autre<sup>57</sup> :

Nous sommes loin d'être impuissants, et ce n'est pas le nombre qui fait que nous serons ou non capables de contribuer à la transformation du monde. Il faut peu de personnes pour préparer une révolution quelle qu'elle soit. C'est une minorité qui entraîne une majorité [...].<sup>58</sup>

Dans tous ces propos, il y avait plus que l'aspiration à un épanouissement personnel : la perspective d'une mutation comme un signe d'espoir répondant à une situation perçue comme critique sur le plan collectif. Dans la droite ligne de tous les millénarismes, le monde à venir était décrit sous de riantes couleurs qui contrastaient avec la situation présente.

Que ce discours soit « utopique », d'un point de vue extérieur, ou qu'il apparaisse à certains observateurs comme une rhétorique sans grand effet, est sans conséquence pour notre analyse : ce qui compte est la perception des acteurs eux-mêmes. Il ne manque pas, dans les courants de la religiosité parallèle héritiers des impulsions du *New Age*, de gens qui aspirent à un autre monde et considèrent une

---

<sup>54</sup> Jacques Samson, « 2012 - la fin et le début » (Fribourg, 26 avril 2012).

<sup>55</sup> NarSham, « Le grand changement planétaire 2012 et comment il nous affecte » (Cottens, 10 avril 2012).

<sup>56</sup> Séminaire « Bewusstseinswandel 2012 (?) » (Sins, 24 septembre 2011).

<sup>57</sup> Anne Givaudan, *Petit Manuel pour un grand passage*, Plazac, Éd. S.O.I.S., 2013, p. 110.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 107.



transformation comme une impérative nécessité : les cercles attirés par de « nouvelles spiritualités » ne se sont pas tous repliés sur la seule recherche d'un épanouissement individuel<sup>59</sup>.

Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, Manéli Farahmand a rencontré des groupes que l'attente de 2012 n'incitait pas à l'engagement ou au travail pour changer le monde. Cela représente la réalité d'une partie du public attiré par le thème du 21 décembre 2012. Mais, dans la variété des approches face à 2012, nous avons également croisé des personnes pour lesquelles la transition s'accompagnait d'activités concrètes pour contribuer à l'évolution planétaire<sup>60</sup>. Lors d'un séminaire sur 2012 auquel nous avons assisté en septembre 2011, plusieurs participants appartenaient à un nouveau mouvement politique, Politique Intégrale<sup>61</sup>, qui « se base sur une vision globale de l'être humain », « développe ses prises de positions dans l'intelligence du cœur » et « reconnaît la spiritualité comme faisant pleinement partie du quotidien », entre autres choses. Avec des résultats certes modestes, cette formation a déjà présenté des candidats à l'une ou l'autre élection en Suisse. Lors du même séminaire, certains participants étaient actifs dans des projets de solidarité à l'échelle locale. Nous ne saurions donc parler d'un désintérêt général : l'attente d'une nouvelle ère peut être passive ou active, selon que l'effort individuel est supposé y avoir une part ou, au contraire, ne jouer aucun rôle dans un scénario écrit d'avance.

La notion que l'humanité peut maintenant s'élever vers un état de conscience plus élevé a été au cœur de l'attrait du phénomène 2012 dans les cercles de la religiosité parallèle<sup>62</sup>. Dans la littérature sur 2012, nous retrouvons tous les thèmes généralement associés à l'attente d'un Nouvel Âge<sup>63</sup>.

Dans ce sens, il était sans doute prématuré d'annoncer le décès du *New Age* : du moins si nous le comprenons non pas comme un mouvement spécifique, mais comme l'espoir, dans des cercles adhérant à des croyances non conventionnelles, de participer à une prochaine transformation du monde et à un saut évolutif de l'humanité. Non seulement le phénomène 2012 se situait dans la continuité généalogique du *New Age*, mais il a remis en évidence l'*aspiration centrale* de cette démarche.

---

<sup>59</sup> De même, bien qu'elle ait généralement été interprétée comme une réaction de déception face à l'impossibilité de changer le monde, il ne faut pas négliger la part de recherche de transformation du monde par d'autres moyens qui a pu jouer un rôle dans l'adhésion de certains activistes des années 1960 et 1970 à de nouveaux mouvements religieux (cf. Stephen A. Kent, *From Slogans to Mantras : Social Protest and Religious Conversion in the Late Vietnam War Era*, Syracuse [New York], Syracuse University Press, 2001).

<sup>60</sup> Anna Fedele évoque également des interlocuteurs rencontrés dans les milieux sensibles aux problèmes écologiques, pour lesquels ce qui était important n'était pas tant les changements causés par l'arrivée de 2012, mais ce que chacun ferait pour que ces changements se réalisent (A. Fedele, *op. cit.*, p. 271).

<sup>61</sup> <http://www.integrale-politik.ch> (consulté le 6 avril 2014).

<sup>62</sup> Graham St John, « 2012, Visionary Arts and Psytrance Culture », in J. Gelfer, *op. cit.*, pp. 123-143 (p. 129).

<sup>63</sup> Par exemple Silvan Zülle, *2012 : Erwachen der Menschheit*, Fahrwangen, chez l'auteur, 2010. Zülle a été une figure très active dans les milieux intéressés par 2012 en Suisse alémanique.

# Une date, deux discours ? Le 21 décembre 2012 en Suisse et au Guatemala

Manéli Farahmand

## Introduction

« 2012 » représente un phénomène global et polysémique. Autour de la date du 21.12.12, une pluralité de perspectives ont été articulées, principalement sur les axes du catastrophisme ou du millénarisme. Un premier aperçu des différentes interprétations de cette date incite à distinguer entre approches et usages séculiers et « spiritualisants »<sup>1</sup>.

Le 21.12.12 a été (et reste encore parfois) l'épicentre de stratégies de singularisation, de constructions identitaires et de visibilisation. L'investissement symbolique dans cette date peut exprimer une quête de reconnaissance et cristalliser des discours qui entrent en concurrence sur des territoires éloignés. Cette date peut aussi devenir une source de création d'altérités sociales, politiques et religieuses. Elle suscite, dans certains cas, une revalorisation stratégique du patrimoine culturel et ethnique dans un contexte de mondialisation et de revendications identitaires. Il arrive qu'elle structure le développement ou la pérennisation de « nouveaux groupes spirituels »<sup>2</sup> ou qu'elle devienne un moteur dans l'organisation de la vie quotidienne et dans des luttes séculières.

Cet article propose une réflexion constructiviste sur l'importance de réinscrire ces discours et ces *praxis* dans leurs contextes opératoires et leurs héritages historico-culturels particuliers afin de mettre à jour les logiques différenciées construites en amont de ces productions<sup>3</sup>. Le but de cette recherche est d'identifier les facteurs socio-culturels et historiques qui expliquent ces différences<sup>4</sup>.

L'attention est particulièrement accordée aux millénarismes produits par des acteurs mayas k'iche de la région de Quetzaltenango, au Guatemala, et à des acteurs en Suisse romande. Les données présentées ici sont tirées d'une recherche de terrain qualitative et « multi-sites »<sup>5</sup> sur la construction de l'objet « 2012 » ; elles ont été récoltées principalement sur la base de nos observations directes et participantes, d'échanges informels et d'entretiens de types semi-directifs. Ces observations sont ici

---

<sup>1</sup> Cette notion est à entendre ici dans le sens employé par la sociologue Françoise Champion dans sa publication « Logique des bricolages : retours sur la nébuleuse mystique ésotérique et au-delà », *Recherches Sociologiques*, 1, 2004, pp. 59-77. Ce terme désigne ici les interprétations « religieuses » du 21.12.12, sans pour autant que les acteurs en délèguent la représentativité aux grandes institutions religieuses.

<sup>2</sup> Cette expression est définie plus loin.

<sup>3</sup> Il s'agit là d'un parti pris méthodologique.

<sup>4</sup> Il s'agit à la fois du but de cette recherche et de la question centrale.

<sup>5</sup> George A. Marcus, « Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, pp. 95-117. En Suisse romande entre septembre et décembre 2012 et à Quetzaltenango au Guatemala en mars 2013.

abordées dans une perspective interdisciplinaire, à la croisée de l'histoire des religions, de l'anthropologie et de la sociologie.

## Problématique

Pour expliciter la problématique de ce texte, il est important de revenir sur la notion de « sécularisation », perçue communément comme la disparition ou la diminution de l'influence du « religieux » dans la société. Les processus historiques de sécularisation dans les régions ouest-européennes ont été amorcés dès la Réforme protestante du XVI<sup>ème</sup> siècle dans les pays germaniques et anglo-saxons, passant par l'affirmation des États-nations et parachevés par l'essor du capitalisme moderne et de la société bourgeoise.

En sciences sociales des religions, les débats sur la sécularisation, l'individualisation et la privatisation du religieux sont centraux dans la littérature scientifique. La sécularisation implique généralement la « différenciation fonctionnelle » des sphères religieuses et sociales, la « diminution des convictions et des pratiques »<sup>6</sup> et la « désinstitutionnalisation » au profit de l'« individualisation » de la religiosité<sup>7</sup>. Mais à partir de 1973, une scission s'est opérée à l'intérieur des théories de la sécularisation ; certains sociologues parlent dorénavant de « retour du sacré », de « réveil religieux »<sup>8</sup> ou « de réenchantement » du monde<sup>9</sup> à une échelle globale. D'autres chercheurs, comme José Casanova, ont observé une « déprivatisation » progressive du religieux à partir des années 1980<sup>10</sup>. Hubert Knoblauch constate une transformation de ce champ à travers l'émergence de « nouveaux mouvements religieux » qui défient l'ordre séculier<sup>11</sup>. Enfin, la socio-anthropologue Irene Becci note, quant à elle, un processus de diversification intensif du champ religieux s'opérant parallèlement à la sécularisation et aboutissant, dans les contextes occidentaux, à une « nouvelle diversité religieuse plurielle »<sup>12</sup>.

Or, l'Amérique latine est caractéristique comme contre-exemple par rapport aux théories de la sécularisation dans les contextes occidentaux. Selon le sociologue Michael Löwy, il n'y aurait jamais eu sur ce continent de « retour du religieux » ni d'autonomisation de la sphère religieuse par rapport à la sphère civique comme l'ont connue les pays européens, tout simplement parce que le religieux n'y serait jamais sorti de la sphère publique.

---

<sup>6</sup> José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 1994.

<sup>7</sup> Jorg Stolz, « La religion et l'individu face à la pluralisation religieuse », in Christoph Blochinger (dir.), *Religions, État et Société. La Suisse entre sécularisation et diversité religieuse* (Collectivités religieuses, État et Société, Programme national de recherche 58), Zurich, Éditions Neue Zürcher Zeitung, 2012, p. 81.

<sup>8</sup> Roberto Cipriani, « Sécularisation ou retour du sacré ? », *Archives de Sciences sociales des religions*, 52 / 2, 1981, pp. 141-150.

<sup>9</sup> Peter Berger, *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.

<sup>10</sup> Casanova, *op. cit.*, p. 5.

<sup>11</sup> Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Francfort, Campus Verlag, 2009.

<sup>12</sup> Irene Becci, « Les formes grises de la régulation de la diversité religieuse », document, en cours de publication présenté à la journée d'étude : *Quelle place pour le religieux dans l'espace public ? Enjeux contemporains de la régulation du religieux*, 19 décembre 2013, Université de Genève, pp. 1-2. Elle désigne par l'expression « nouvelle diversité religieuse plurielle » une diversification du champ religieux par des processus pluriels (mobilité/migration, globalisation, diversification intra-religieuse) et dynamiques (différences non figées), selon un modèle historiquement nouveau.

Bien que les États latino-américains se soient effectivement laïcisés par rapport à l'emprise du clergé catholique au XX<sup>ème</sup> siècle<sup>13</sup>, le religieux, loin de se réduire aux institutions ecclésiastiques, est resté implicitement lié à tous les champs de la société civile<sup>14</sup>. Sur l'ensemble de ce continent, ces diverses formes de production culturelle demeurent des constructions collectives mises au service de l'espace public et elles interagissent avec ses cadres d'interventions. Le domaine du religieux constitue parfois même un « lieu du politique »<sup>15</sup> et un outil de reformulations culturelles, sociales et politiques. Dans de tels contextes, le séculier est naturellement intégré au religieux dans une dynamique de co-construction. Les travaux de l'anthropologue Jésus García-Ruiz ont démontré que le Guatemala représente un exemple emblématique de ce phénomène continental<sup>16</sup>.

En Suisse, au contraire, le processus de sécularisation s'est accéléré depuis la fin des années 1990. Selon les données de l'Office fédéral de la statistique (OFS), en 2010, 20% de la population se disait « sans confession »<sup>17</sup>. Les résultats d'un projet du Programme national de recherche « Collectivités religieuses, État et Société » (PNR 58), dirigé par Jörg Stolz et Judith Könnemann, montrent aussi que la société suisse est aujourd'hui largement sécularisée, avec une diminution de la religiosité dans la population depuis les années 2000 et une augmentation de la concurrence des institutions séculières dans des domaines publics traditionnellement pris en charge par les Églises<sup>18</sup>. En outre, cette étude montre que, parallèlement, en 2011, 9% de la population suisse, dont une majorité de femmes, adopte des pratiques plus « spirituelles » que religieuses.

Les travaux de Heinz Streib et ceux de Dick Houtman et Stef Aupers révèlent aussi une augmentation croissante de personnes qui se disent « plus spirituelles que religieuses » ou « spirituelles, mais pas religieuses »<sup>19</sup> en Europe occidentale et aux USA. Heinz Streib explique que ce glissement de la notion de religion vers celle de spiritualité est principalement opéré sur le plan des discours des acteurs. Il invite néanmoins les chercheurs à s'interroger sur la pertinence de ce terme de « spiritualité » en tant que concept scientifique substitutif à la notion de « religion »<sup>20</sup>. Cette distinction terminologique est aussi présente dans les milieux observés dans le cadre de cette étude. Les acteurs se disent en effet «

---

<sup>13</sup> Roberto Blancarte, « Laïcité au Mexique et en Amérique latine. Comparaisons », *Archives de Sciences sociales des religions*, 146, 2009, pp. 17-40.

<sup>14</sup> Jésus García-Ruiz et Michael Löwy, « Religion et politique en Amérique latine », *Archives de Sciences sociales des religions*, 97, 1997, p. 5.

<sup>15</sup> Jesús García-Ruiz et Patrick Michel, *Et Dieu sous-traite le salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Paris, A. Colin, 2012, p. 138.

<sup>16</sup> Les raisons d'une telle représentativité vont être détaillées dans la suite de ce texte.

<sup>17</sup> <http://www.atlas.bfs.admin.ch/core/projects/13/fr-fr/viewer.htm?13.15457.fr> (consulté en janvier 2014).

<sup>18</sup> Jörg Stolz et Judith Könnemann (dir.), « La religiosité des chrétiens en Suisse et l'importance des Églises dans la société actuelle ». Résultats d'une sélection de projets du Programme national de recherche 58 « Collectivités religieuses, État et société », cahier thématique IV, novembre 2011, pp. 8-9, [http://www.nfp58.ch/files/downloads/NFP58\\_Themenheft04\\_FR.pdf](http://www.nfp58.ch/files/downloads/NFP58_Themenheft04_FR.pdf) (consulté en novembre 2013).

<sup>19</sup> À ce sujet, voir : Heinz Streib, « More Spiritual than Religious : Changes in the Religious Field Require New Approaches », in H. Streib, A. Dinter et L. Söderblom (dir.), *Lived Religion – Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches. Essays in Honor of Hans-Günter Heimbrock*, Leiden, Brill, 2008, pp. 53-67; Dick Houtman et Stef Aupers, « The Spiritual Turn and the Decline of Tradition : The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000 », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 / 3, 2007, pp. 305-320.

<sup>20</sup> Streib, *op. cit.*, 2008 ; Heinz Streib et Ralph W. Hood, « “Spirituality” as Privatized Experience-Oriented Religion: Empirical and Conceptual Perspectives », *Implicit Religion*, 14 / 4, 2011, pp. 433-453.

spirituels » et non « religieux », raison pour laquelle nous conservons cette différenciation aussi sur le plan catégoriel analytique, sans entrer dans le débat académique épistémologique.

En Suisse la partie de la population dite « alternative » ou « spirituelle » intègre des systèmes de représentation de type holistique, avec comme élément central la dimension expérientielle<sup>21</sup>. À l'heure actuelle, la question centrale est de savoir si, dans ce contexte national, ce double phénomène (la diminution de la religiosité traditionnelle couplée avec une intégration parallèle de systèmes « spirituels ») traduit effectivement une disparition du religieux au profit du séculier ou plutôt la montée en puissance d'une « vie spirituelle »<sup>22</sup>. Les recherches du PNR 58 démontrent que la stabilité du pourcentage d'« alternatifs » en Suisse ne coïncide pas avec la thèse de la « révolution spirituelle » défendue par Paul Heelas et de Linda Woodhead<sup>23</sup>. Il semble cependant nécessaire de continuer à mesurer quantitativement le nombre d'« alternatifs » en Suisse pour répondre aujourd'hui à cette question.

Sur le plan conceptuel, ce phénomène contemporain dans le paysage religieux helvétique peut être comparé à ce qui a été désigné, en sciences sociales des religions, par des termes tels que ceux de « marché spirituel »<sup>24</sup>, de « nouvelles voies spirituelles »<sup>25</sup>, de « spiritualités contemporaines »<sup>26</sup> ou encore de « nébuleuse mystique ésotérique »<sup>27</sup>. Le caractère nouveau de ces voies spirituelles résiderait donc dans leur contemporanéité historique. Ce n'est en effet que depuis les années 1960 que des chercheurs décèlent l'apparition, dans l'ensemble des pays de l'Europe de l'Ouest, et un peu plus tôt en Amérique du Nord, d'un ensemble de pratiques et de discours dits « spirituels » qui fleurissent à l'extérieur ou en marge des institutions religieuses traditionnelles<sup>28</sup>. En Suisse, l'historien Jean-François Mayer fait remonter les prémices de ce phénomène à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>29</sup>.

En outre, ces discours et ces pratiques ne sont pas caractéristiques de groupes clairement constitués, ni de mouvements ou encore d'organisations aux frontières bien délimitées, mais plutôt d'acteurs en circulations libres dans des réseaux internationaux, donnant des enseignements, des stages, des ateliers ou des initiations uniques<sup>30</sup>. Dans ces réseaux, l'accent est mis sur une « transformation intérieure » par des « pratiques psycho-corporelles » qui sont choisies librement, sur la base d'une logique pragmatique et

---

<sup>21</sup> Françoise Champion, « Thérapies et nouvelles spiritualités », *Sciences Humaines*, 106 / 6, 2000, [http://www.cairn.info/resume.php?ID\\_ARTICLE=SH\\_106\\_0026](http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=SH_106_0026) (consulté en novembre 2013).

<sup>22</sup> Paul Heelas, « The Spiritual Revolution: from "Religion" to "Spirituality" », in Linda Woodhead, Paul Fletcher *et al.*, *Religions in the Modern World*, Londres / New York, Routledge, 2002, pp. 357-377.

<sup>23</sup> Paul Heelas et Linda Woodhead (dir.), *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackweel, 2005.

<sup>24</sup> Hildegard Van Hove, « L'émergence d'un marché spirituel », *Social Compass*, 46 / 2, 1999, pp. 161-172.

<sup>25</sup> Jean-François Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993.

<sup>26</sup> Anna Fedele, « From Christian religion to feminist spirituality : Mary Magdalene pilgrimages to La Sainte-Baume, France », *Culture and Religion*, 10 / 3, 2009, pp. 243-261.

<sup>27</sup> Françoise Champion, « La nébuleuse New Age », *Études*, 382 / 2, février 1995, pp. 233-242.

<sup>28</sup> F. Champion, *op. cit.*, 2000 ; Heelas, *op. cit.*, 2002.

<sup>29</sup> J.-F. Mayer, *op. cit.*, 1993, p. 19.

<sup>30</sup> F. Champion, *op. cit.*, 1995.

d'un ressenti individuel<sup>31</sup>. Une autre particularité de ces « milieux holistes »<sup>32</sup> réside dans l'insistance sur l'expérience intime et subjective, vécue dans l'« ici et maintenant », avec ce qui a été appelé, selon nos observations, « l'Univers », une sorte de « force » dont « l'énergie » serait contenue à la fois à « l'intérieur des êtres humains et partout autour »<sup>33</sup>. Enfin, les acteurs se situent régulièrement en désaccord avec les aspects conventionnels des religions établies, leur reprochant de privilégier dogme, hiérarchie, patriarcat et autoritarisme au détriment de valeurs humanistes et des libertés individuelles<sup>34</sup>.

Les caractéristiques que nous venons d'évoquer apparaissent de manière particulièrement évidente dans les situations au centre de cette étude – avec la différence qu'au Guatemala, ces voies spirituelles semblent investies d'une signification politique effective, alors qu'en Suisse romande, nous avons observé un « lâcher-prise » total vis-à-vis des problématiques sociétales. Par ailleurs, chez les acteurs guatémaltèques rencontrés, la spiritualité se pratique dans une logique collective, elle est mise au service de la communauté ; en revanche, chez les acteurs romands, elle est pratiquée en groupe, mais semble répondre avant tout à des attentes individuelles.

Selon nous, « 2012 » constitue un objet hybride caractérisé par un « processus d'interpénétration culturelle »<sup>35</sup>. Il est le produit de la « culture globale » et de la « transnationalisation »<sup>36</sup>. Il n'appartient aujourd'hui à aucun lieu déterminé et semble avoir été très vite déterritorialisé de son ancrage d'origine par sa circulation massive dans le cyberspace et la mobilité des acteurs qui l'ont investi. Anna Fedele le constate aussi dans ses recherches, affirmant qu'il est aujourd'hui impossible d'imputer l'origine du « phénomène 2012 » à un groupe religieux spécifique<sup>37</sup>.

La sociologue Monika Salzbrunn, qui a étudié le rôle de la mobilité d'acteurs religieux soufis mourides au sein de réseaux translocaux, ainsi que les stratégies d'incorporations et d'ajustements de leurs messages aux modèles politiques, culturels et économiques locaux, nous montre qu'une telle synergie indique l'émergence de nouvelles stratégies d'identification qui prennent leur source à l'intérieur d'un « espace transnational »<sup>38</sup> ; celles-ci puisent dans des références à la fois locales et globales<sup>39</sup>. Son choix d'étudier ces processus à travers les événements festifs lui permet d'observer des dynamiques qui dépassent les logiques identitaires ethniques, religieuses particulières<sup>40</sup>. À l'image de ce choix méthodologique initial, le fait de partir d'un objet globalisé comme « 2012 » aide à dépasser les problématiques identitaires locales afin de comprendre les relations symboliques existantes entre des discours parallèles dans des territoires éloignés.

---

<sup>31</sup> Champion, *op cit.*, 2000.

<sup>32</sup> Heelas, *op. cit.*, 2002.

<sup>33</sup> Représentation des praticiens rencontrés dans ces milieux en Suisse.

<sup>34</sup> Streib, *op. cit.*, 2008, p. 53. Heelas, *op. cit.*, 2002, p. 357.

<sup>35</sup> Stéfania Capone, « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations*, 51, 2004, p. 13, <http://civilisations.revues.org/634> (consulté en décembre 2013).

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Anna Fedele, « 2012. The Environmental Prophecy That Could Not Fail », *Religion and Society : Advances in Research*, 4, 2013, p. 168.

<sup>38</sup> Monika Salzbrunn, « Rescaling Processes in Two “Global” Cities. Festive Events as Pathways of Migrant Incorporation », in Nina Glick Schiller et Ayse Caglar (dir.), *Locating Migration : Rescaling Cities and Migrants*, New York, Cornell University Press, 2010, p. 169.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>40</sup> *Ibid.*



Dans les deux contextes présentés ici, les leaders spirituels qui théorisent « 2012 » sont des conférenciers internationaux. Ils voyagent régulièrement, passant par des réseaux d'acteurs solidaires pour la diffusion de leurs messages. Pour reprendre l'expression de l'anthropologue Stefania Capone, ils sont des sortes de « passeurs du savoir rituel ou religieux ». Ces acteurs transnationaux qui colportent une narration de « 2012 » semblent non seulement avoir un rôle fondamental dans la « mobilité des pratiques et des symboles religieux »<sup>41</sup>, mais aussi – nous le verrons plus loin en détail – dans leur réinculturation. Nous rejoignons ici la pensée de Stefania Capone, qui postule que « le processus de déterritorialisation se fait rarement sans qu'il y ait reterritorialisation à la suite ». Elle ajoute à cette observation :

S'il y a dissolution ou déplacement des points de référence, des racines ou des frontières, il y aussi production parallèle de discours sur les origines qui permettent de « réancrer » ce qui a été « déterritorialisé » dans de nouveaux espaces, réels ou symboliques<sup>42</sup>.

Dans les cas que nous allons comparer, les processus de reterritorialisation de « 2012 » consistent à réinsérer cette date dans des logiques culturelles particulières, tout en conservant ses formes globales hybrides. « 2012 » devient ainsi un système « glocalisé »<sup>43</sup>. Selon James Beckford, « la réfraction ou la double dynamique entre les forces locales et globales n'apparaissent qu'à travers la comparaison »<sup>44</sup>. La comparaison est ici essentielle : elle nous permet d'observer des variations d'un contexte culturel à l'autre. Dans cet article, nous verrons en effet qu'en Suisse romande cette date est réinscrite dans un prolongement de formes de communication culturelles judéo-chrétiennes et une vision téléologique de l'histoire, malgré l'intégration de la conception maya cyclique du temps. De plus, le 21.12.12 y est perçu comme une incitation à accepter tout ce qui se présente au monde, sans résister en luttant en faveur de causes écologiques ou politiques.

Par contraste, dans certaines régions d'Amérique centrale, notamment à Quetzaltenango, au Guatemala, « 2012 » est tributaire de traditions mayas « réinventées », c'est-à-dire qu'il est situé au cœur d'un « ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique » qui « paraissent anciennes ou se proclament comme telles, alors qu'elles ont souvent des origines récentes »<sup>45</sup>. Au Guatemala, la date du 21.12.12 est principalement signifiée par des mouvements mayas, qui la revisitent à travers le prisme des discours sur les droits humains et qui en font un axe de structuration de leurs luttes. Ces acteurs se situent en porte-à-faux vis-à-vis des interprétations « New Age »<sup>46</sup> occidentales de cette date.

L'objectif général de cette étude est donc de montrer que, dans deux contextes historico-culturels très éloignés, les constructions autour de « 2012 » s'expriment, assez logiquement, de manière

---

<sup>41</sup> Deirdre Meintel et Marie Nathalie LeBlanc, « Présentation : la mobilité du religieux à l'ère de la globalisation », *Anthropologie et Sociétés*, 27 / 1, 2003, p. 5, <http://id.erudit.org/iderudit/006999ar> (consulté en décembre 2013).

<sup>42</sup> S. Capone, *op. cit.*, p. 11.

<sup>43</sup> James A. Beckford, « Perspectives sociologiques sur les relations entre modernité et globalisation religieuse », in Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion et Kathy Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 275. Au sujet de cette tension dans les systèmes hybrides, voir aussi : Jacques Galinier et Antoinette Molinié, *Les Néo-Indiens : une religion du III<sup>e</sup> millénaire*, Paris, Odile Jacob, 2006.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>45</sup> Eric Hobsbawm et Terence Ranger (dir.), *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, p. 11.

<sup>46</sup> Nous entendons ici par « New Age » le vaste mouvement aux contours non clairement définis né en Californie entre les années 1970 et 1980, sous la forme d'un réseau dont la vocation, les thèmes, les buts, et l'histoire sont largement définis dans l'ouvrage fondateur de Marilyn Ferguson, *Les Enfants du Verseau*, Paris, Calmann-Lévy, 1981. La particularité de ce mouvement est l'espoir en l'avènement d'une nouvelle ère appelée l'ère du Verseau. À ce sujet, voir notamment : Daren Kemp et James R. Lewis (dir.), *Handbook of New Age*, Leyde, Brill, 2007.



absolument distincte et singulière, mais aussi de souligner que ces discontinuités semblent tributaires d'enjeux plus larges qui dépassent la simple formulation de millénarismes culturels.

## « 2012 » en Suisse romande

Dans le cadre d'une recherche qualitative menée en Suisse romande au sein de cercles de spiritualité alternative, quelques mois avant le 21.12.12, nous avons observé que cette date était au centre de plusieurs réunions qui avaient pour objectif de « préparer les individus et la Terre à la réception de la nouvelle énergie »<sup>47</sup>. Les rencontres se déroulaient au cœur de la vie urbaine des régions romandes<sup>48</sup>.

Les représentations des acteurs étaient structurées en des systèmes complexes et hétéroclites, rassemblant des idées et des pratiques d'univers éloignés, s'apparentant à la logique de construction des « nouvelles religions à la carte », définie par Françoise Champion comme l'emprunt systématique d'éléments issus des « grandes traditions religieuses »<sup>49</sup>. Par exemple, des références au judaïsme s'exprimaient par des chants en hébreu, au christianisme par l'évocation d'une « hiérarchie angélique » et aux traditions orientales par l'adhésion à la « réincarnation » et au « karma ». Ces références étaient intégrées, mais épurées de leurs sémantiques officielles et institutionnelles, puis resignifiées de manière alternative. Par exemple, la figure de l'« Archange Michaël » était régulièrement invoquée, mais son rôle et ses attributs étaient désinvestis de l'acception chrétienne dominante, puis réarrangés avec un ensemble de signification différent. Les formules hybrides telles que l'« énergie christique », l'« activation de la géométrie sacrée », appelée aussi « Merkaba », ou encore « l'Archange Chamuel » perçu comme le « gardien du rayon rose et du chakra du cœur », servaient de lieux de créativité pour l'élaboration de systèmes symboliques à la fois nouveaux et familiers aux yeux des participants.

Ces formes traditionnelles aux contenus alternatifs étaient aussi combinées avec des représentations « néo-mayanistes »<sup>50</sup> nord-américaines sur « 2012 » et la vision New Age « du changement de paradigme » – deux mouvements culturellement et historiquement imbriqués – renforçant ainsi le caractère hybride des systèmes symboliques<sup>51</sup>.

L'influence néo-mayaniste transparaissait dans la centralité accordée à « l'événement cosmique » de la « Convergence harmonique »<sup>52</sup>, notion initialement théorisée par le néo-mayaniste José Arguelles (1939-2011). La continuité idéale avec ce courant apparaissait aussi dans l'intégration du thème de « l'accélération de l'augmentation de la fréquence vibratoire » avant le 21.12.12. On retrouve, en effet,

---

<sup>47</sup> Tous les termes entre les guillemets sont des notions utilisées lors d'échanges informels avec des acteurs de ces cercles.

<sup>48</sup> Pour respecter le désir exprimé par l'une des actrices de ces milieux, nous avons anonymisé les lieux ainsi que les noms des méthodes.

<sup>49</sup> Françoise Champion, « Logique des bricolages : retours sur la nébuleuse mystique ésotérique et au-delà », *Recherches Sociologiques*, 1, 2004, pp. 59-77.

<sup>50</sup> On utilise généralement « mayaniste » pour parler de spécialistes de la civilisation maya. Par « néo-mayaniste », nous désignons ici le courant né aux États-Unis dans les années 1980, formé de chercheurs indépendants proches des cercles New Age californiens, proposant une relecture des calendriers mayas.

<sup>51</sup> À ce sujet voir : Jean-François Mayer, « 2012 and the Revival of the New Age Movement : The Mayan Calendar and the Cultic Milieu in Switzerland », in Sarah Harvey et Suzanne Newcombe (dir.), *Prophecy in the New Millennium. When Prophecies Persist*, Farnham, Ashgate, 2013. Robert K. Sitler, « The 2012 Phenomenon. New Age Appropriation of an Ancient Mayan Calendar », *Nova Religio : The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 3 / 9, 2006, pp. 24-38.

<sup>52</sup> Ces personnes entendent par « Convergence harmonique », un « rendez-vous cosmique en 1987 » où « les âmes » auraient « toutes voté sur le devenir de l'humanité » choisissant « le changement de voie évolutif » au détriment de l'« Armageddon ».

ces idées notamment chez Ian Xel Lungold (1945-2005), un « relecteur » californien des systèmes de comptage du temps mayas, qui a consacré les dernières années de sa vie à publier et à animer de manière indépendante des conférences publiques sur la notion d'« accélération du temps » avant « 2012 »<sup>53</sup>. La représentation d'un « grand alignement galactique » qui, pour les acteurs romands, aurait dû avoir lieu le 21.12.12, a été aussi largement diffusée, à la fin des années 1990, par le néo-mayaniste John Major Jenkins (né en 1964), dans son livre *Cosmogenèse Maya 2012* (1998). Le néo-mayanisme constitue donc une source de diffusion des discours romands sur « 2012 ».

Avec du recul, la nouveauté des représentations romandes par rapport à la vision néo-mayaniste de « 2012 » réside dans l'intégration d'une dimension thérapeutique. En effet, des « techniques »<sup>54</sup> psychophysiques « d'apaisement » et de prise en charge de « douleurs » et de « stress organiques », selon eux, « causés par l'accélération et l'amplification de la radiation des particules atomiques » ont été élaborées pour « permettre au corps de se subtiliser » et de se « dé-densifier » afin « d'intégrer la nouvelle énergie ».

L'inspiration New Age dans ces discours transparaissait à travers les références à Lee Carroll – figure centrale de ce courant aux déclinaisons multiples – et particulièrement à travers sa théorie du « changement de la grille magnétique terrestre » par « Kryeon », un « maître ascensionné » qui communiquerait par voie de *channeling* à travers lui.

D'autres thèmes caractéristiques du mouvement New Age sont apparus comme l'« avènement d'un nouveau paradigme collectif » issu d'une « transformation profonde de la société, initiée d'abord sur le plan intérieur ». Cette idée a été amplement développée par Marilyn Ferguson dans sa publication *Les enfants du Verseau* (1980)<sup>55</sup>, qui traite aussi de la « réhabilitation du pouvoir féminin », de la « réconciliation entre ses féminin et masculin intérieurs » ou encore de « l'accès à la multidimensionnalité de l'être humain »<sup>56</sup> – autant de conceptions exprimées par les acteurs romands « se préparant à 2012 ».

Ces données nous invitent à réfléchir à l'apparition d'un nouveau discours de type « millénariste hybride » dans les milieux de spiritualité alternative en Suisse romande<sup>57</sup>. Cette hybridité s'exprime, dans le contexte romand, par l'assemblage de symboles, de récits et de pratiques empruntées à des univers éloignés dans le temps, l'espace et en terme de champ d'intervention, tels que le New Age, le néo-mayanisme, le christianisme, la médecine naturelle, le judaïsme, la physique quantique, la théorie du son, la biologie moléculaire et l'hindouisme. Nous entendons ici par l'adjectif « millénariste » l'espoir individuel ou collectif en l'avènement d'une nouvelle ère, qualitativement meilleure que la précédente. Le type de millénarisme observé est fondamentalement optimiste ; il porte en lui un espoir d'amélioration

---

<sup>53</sup> Sa conférence publique la plus connue, *Le Calendrier Maya. L'évolution continue*, Sedona, février 2005, est diffusée en dix-huit parties sur YouTube (vidéos sous-titrées): <http://www.youtube.com/watch?v=fPvC7dv-ROo&feature=relmfu> (consulté en octobre 2012).

<sup>54</sup> Par « technique », il faut comprendre ici un ensemble de savoir-faire opératoires dans les domaines mythico-rituels. Cet ensemble de savoir-faire constitue une *praxis* destinée à répondre de manière pragmatique à des exigences individuelles ou socio-culturelles. À ce sujet, voir : Silvia Mancini, « Histoire des religions et constructivisme: la religion comme « technique », in Silvia Mancini, *La fabrication du psychisme*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, pp. 15-39.

<sup>55</sup> M. Ferguson, *op. cit.*, p. 23.

<sup>56</sup> Thèmes évoqués par l'animatrice de l'atelier, qui se retrouve dans la publication de M. Ferguson.

<sup>57</sup> Dans le sens des discours actuels proches des mayanismes des années 1980-2000.

des conditions de vie sur terre dans un sens progressiste<sup>58</sup>. La « quête de bien-être et d'immortalité » est conçue comme atteignable dans le présent historique. Toutefois, cette « quête terrestre » est envisagée sur la durée, selon une « courbe progressive » censée atteindre son paroxysme le 21.12.12, et qui « se stabiliserait ensuite sur plusieurs années pour redescendre en 2030 ». Il n'est donc pas question d'une hiérophanie subite dans l'histoire dans le sens éliadien du terme, mais de l'intégration progressive d'un « autre champ de perception » sur le long terme, différent « de la troisième dimension » en substance et en forme.

Le postulat d'une « participation active de la Terre » dans un « processus de transformation énergétique » implique que le changement survienne dans l'histoire. Dans cette « transformation », les individus sont aussi loin d'être perçus comme des sujets passifs. Ils sont des « acteurs » auxquels est dévolue une double tâche : celle de se « préparer » au changement et celle d'émettre des « particules d'informations » afin d'avertir une « hiérarchie céleste et la Terre » des étapes atteintes et des rythmes d'« évolution ». Ce millénarisme postule ainsi une libération humaine et historique, et non un salut final dans le Christ, à la différence du christianisme. Bien que des figures extrahumaines à la fois chrétiennes et New Age telles que des archanges ou des « maîtres ascensionnés » soient discursivement mobilisées comme des « soutiens » dans le processus décrit, il incombe avant tout à des « guerriers de lumière » – « l'avant-garde spirituelle » – de fournir l'effort principal. Enfin, de manière divergente par rapport au christianisme, ce salut mondain est représenté comme un « saut quantique collectif », mais il doit être recherché et préparé individuellement sur la base d'un choix personnel.

Par ailleurs, l'usage de formes linguistiques à dominante judéo-chrétienne pour des représentations attribuées initialement à des populations mayas produit un effet d'acculturation ; celui-ci montre que le principe de réutilisation de ces informations reste soumis à nos logiques et héritages historico-culturels propres, cela en dépit de la globalisation des messages et de leur circulation au sein d'un « espace transnational »<sup>59</sup>.

De plus, il semble que les modalités des rencontres observées soient soumises aux lois et aux expressions, à la fois matérielles et idéologiques, du modèle économique néo-libéral, sans que ce fait implique nécessairement un partage des valeurs<sup>60</sup> : le profil type des participants – socialisés, classe moyenne supérieure, plutôt urbains, technologisés, thérapeutes indépendants ; coût de l'atelier ; labellisation des méthodes ; *flyers* ; publicité autour des réunions ; accessoires vendus sur place. La vision progressiste qui s'y exprime évoque le « millénarisme évolutionniste » décrit par Bourdieu, citant les travaux de Reinhold Niebuhr. Bourdieu voit s'exprimer dans ce millénarisme revisité l'espérance des « classes aisées et privilégiées qui se jugent trop rationnelles pour accepter l'idée d'une émergence soudaine de l'absolu dans l'histoire » et qui sont dépourvues de toute « image catastrophique de

---

<sup>58</sup> Pour une définition et mise en perspective du « millénarisme progressiste », voir : Mayer, *op. cit.*, 2013, p. 270, et l'étude de Géraldine Casutt, *Du « Facteur Maya » au prétexte maya : quand la fin d'un monde est annoncée pour le 21 décembre 2012. Étude d'un phénomène de société de type millénariste à travers les mythes qui le portent*, mémoire de Master présenté à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg sous la direction du Prof. Oliver Krüger, 2012, p. 22.

<sup>59</sup> Pour plus de détails autour de cette notion, voir : M. Salzbrunn, *op. cit.*

<sup>60</sup> À ce sujet voir : Boaz Huss, « Spirituality : The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular », *Journal of Contemporary Religion*, 29 / 1, 2014, pp. 53-54.

l'histoire »<sup>61</sup>. Le discours millénariste observé est donc aussi déterminé par les conditions socio-économiques des acteurs qui le portent.

En dernier lieu, il est important de relever ici que ce « millénarisme évolutionniste » se traduit en Suisse romande par la préconisation d'un « lâcher-prise » face aux problématiques sociétales, ainsi que par une acceptation de l'état actuel des choses. Dans la vision proposée lors de ces rencontres, lutter était synonyme de « résister (d'aller contre) » le « dessein divin prévu pour l'humanité ». Une interprétation téléologique de l'histoire était en effet évoquée à travers l'idée que, lors de la « convergence harmonique », la « Terre » aurait pris un « train éthérique », supposant, pour ces acteurs, qu'elle se « purifie sur le plan karmique » avant de « devenir une étoile ». Dans cette interprétation, les catastrophes naturelles sont perçues comme des « libérations d'énergie », des « nettoyages successifs » des « vies antérieures de la planète ». Dans leur logique, ce rapport de causalité dépasserait les volontés et les consciences individuelles et l'action écologique ne pourrait rien changer à cette fatalité dont l'issue reste, somme toute, extrêmement positive.

Ce détachement vis-à-vis d'actions collectives ou de prises de position dans l'espace public peut être relié aux dynamiques et au régime de valeurs des sociétés démocratiques individualistes dans lesquelles, nous dit Françoise Champion, « nous sommes toujours davantage travaillés par le souci de soi et les soucis sur soi, chacun d'entre nous étant confronté individuellement, au problème lancinant du comment « mieux vivre sa vie » »<sup>62</sup>. Il peut s'expliquer aussi par le paradigme de la sécularisation, en tant que retrait des acteurs religieux dans les prises de décision publiques concernant la collectivité. Ce phénomène pourrait être relié aussi à « l'individualisation » du religieux qui s'opère en Suisse au tournant des années 1960 ; cette individualisation est décrite par le sociologue Jörg Stolz comme le choix, toujours plus fréquent, d'une religiosité ou d'une spiritualité personnelle, désinstitutionnalisée, qui « tend à diverger des communautés et des organisations sociales »<sup>63</sup>. Enfin, au niveau de la perception des acteurs, cette absence d'engagement politique dans l'espace public s'explique par le fait les changements doivent d'abord se manifester sur le « plan spirituel » avant de s'exprimer au niveau de la « matérialité »<sup>64</sup>.

Ainsi, les discours et les activités millénaristes autour du 21.12.12 se développent, dans un contexte suisse romand, selon des tendances évolutionnistes qui ont un caractère à la fois prédictif (« depuis la convergence harmonique ») et contingent (« le choix des âmes en 1987 ») : cette caractérisation s'accorde avec les logiques à la fois eschatologiques et rationalistes des sociétés occidentales. En revanche, l'imaginaire millénariste se présente de façon radicalement différente dans une région en résistance face aux modèles politiques et économiques néo-libéraux. À Quetzaltenango, au Guatemala, une aire qui n'a jamais connu la sécularisation, des mayas k'iche'<sup>65</sup> associent le 21.12.12 à des luttes présentes et séculières.

---

<sup>61</sup> Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 12 / 3, 1971, p. 313 – citant Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society : A Study of Ethics and Politics*, New York, Charles Scribner's Sons, 1932, p. 62.

<sup>62</sup> F. Champion, *op. cit.*, 2000, p. 4.

<sup>63</sup> J. Stolz, *op. cit.*, 2012, pp. 77-78.

<sup>64</sup> Anna Fedele remarque également cette dimension dans ses recherches sur les prophéties autour de « 2012 » dans les milieux de spiritualités contemporaines, *op. cit.*, 2013, p. 173.

<sup>65</sup> J'emploie le terme « maya k'iche' » pour indiquer une catégorie ethnolinguistique spécifique, présente notamment dans la région de Quetzaltenango.

## « 2012 » à Quetzaltenango (Guatemala)

Avec une population majoritairement « indienne »<sup>66</sup> dont la partie rurale figure parmi les plus pauvres du monde et une guerre civile extrêmement violente jusqu'en 1996<sup>67</sup>, le Guatemala constitue un terrain difficile.

À l'heure actuelle, cette population est répartie en six grandes familles ethnolinguistiques sur vingt-deux départements : Chol, Maya, Carib, Mam, Pokomam et K'iche'. Les K'iche' sont sous-divisés en quatre groupes de dialectes : K'iche', Qakchiquel, Tzutujil et Uspanteque<sup>68</sup>. Le groupe k'iche' est la famille d'appartenance ethnolinguistique des acteurs rencontrés dans le cadre de cette recherche.

Depuis son indépendance, en 1821, le pays a été marqué, jusqu'en 1994, par une succession de gouvernements autoritaires et de conflits autour de la question agraire<sup>69</sup>. Pendant la période postcoloniale de reconstruction de l'identité nationale, les Indiens ont été marginalisés et perçus comme une entrave au « progrès » et à la « civilisation »<sup>70</sup>. Les institutions étatiques pratiquaient les politiques d'hispanisation, d'intégration à l'économie nationale et d'assimilation culturelle à l'égard de ces populations<sup>71</sup>. Comme réaction, elles résistèrent en conservant leurs langues, leurs organisations communautaires traditionnelles, ainsi que leurs pratiques et représentations, revisitées à l'aune du catholicisme<sup>72</sup>.

Durant cette période d'exclusion, une courte phase démocratique, avec la formulation d'une nouvelle Constitution en 1945, aboutit à la reconnaissance de plusieurs de leurs droits. Une réforme agraire fut même amorcée en 1952, mais déboucha sur des conflits autour de son application<sup>73</sup>. À partir des années 1960-1970, dans un contexte de tensions, des élites indiennes furent formées, notamment grâce au soutien apporté par l'Action catholique et plus tard par des théologiens de la libération. Elles devinrent de véritables « acteurs politiques » avec des « stratégies globales spécifiques »<sup>74</sup>.

Dans les dernières années de la guerre civile, entre 1980 et 1990, tout un « mouvement maya » émergea. Il se manifesta sous diverses formes (organisations, réseaux, coopératives, associations), avec une composition hétérogène, mais visant un but commun de transformation sociale<sup>75</sup>. En 1992, lors de la

---

<sup>66</sup> Sur 13 millions d'habitants, 9 millions sont Indiens, voir : Yvan Le Bot, *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala*, Paris, Karthala, 1992. Au Guatemala, les autochtones sont dits *indigenas* par les *ladinos* (« non-indiens »). Mais ce terme semble connoter un rapport d'infériorité avec les métis. Le terme de *chapines* ou *indios* est alors privilégié par ces groupes. Je préfère donc utiliser la traduction française d'*indios* (« Indiens ») lorsque l'ensemble des « groupes ethniques » est désigné.

<sup>67</sup> Davis H. Schelton, « Mouvement maya et culture nationale au Guatemala », *Journal de la Société des Américanistes*, 90 / 2, 2004, <http://jsa.revues.org/1724> (consulté en novembre 2012).

<sup>68</sup> Y. Le Bot, *op. cit.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> D.H. Schelton, *op. cit.*

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> Jésus García-Ruiz, « L'émergence politique des sociétés mayas dans le contexte de l'État-nation au Guatemala », *Civilisations*, 42 / 1, 1993, <http://civilisations.revues.org/2088>, p. 1 (consulté en avril 2013).

<sup>75</sup> Morna Macleod (2013a), « Mayan Calendrics in Movement in Guatemala: Mayan Spiritual Guides or Day-keepers Understandings of 2012 », *The Journal of Latin American And Caribbean Anthropology*, 18 / 3, 2013, p. 450. Pour une étude plus approfondie du « mouvement maya », voir aussi : Morna Macleod, *Nietas del fuego, creadoras del alba : luchas político-culturales de mujeres mayas*, Guatemala City, FLACSO, 2011 ; Kay B. Warren, *Indigenous Movements and their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton, Princeton University Press, 1998.



commémoration des 500 ans de la colonisation, ces mouvements devinrent particulièrement visibles sur la scène publique du Guatemala<sup>76</sup>.

De manière générale, ces mouvements se structurent autour de la « revitalisation » des pratiques culturelles, des langues et systèmes de représentation mayas de manière autonome par rapport au christianisme. Ils promeuvent aussi leur participation politique à l'État-nation et à l'heure actuelle, beaucoup d'entre eux s'opposent à l'exploitation des ressources naturelles par les entreprises transnationales en territoire guatémaltèque, s'associant aux discours sur les droits humains<sup>77</sup>. Ces courants s'inscrivent dans une dynamique historique de reconstruction des identités, suite à la longue guerre civile qui a frappé le pays entre 1960 et 1996 : celle-ci a causé notamment le massacre de plusieurs milliers d'Indiens et la disparition de plus 440 villages<sup>78</sup>. Ils sont divisés en différentes tendances, parmi lesquelles les groupes qui revendiquent une forte dimension « spirituelle » accordent une place centrale à la redécouverte des « calendriers mayas »<sup>79</sup> et à l'usage quotidien du *tzolkin*<sup>80</sup>. Les *ajq'ijab'* communautaires ou municipaux (« guides spirituels » en k'iche'), leaders de ces groupes, administrent les « cérémonies mayas » et se consacrent à des relectures thématiques et contextuelles du *Pop Wuj* (en k'iche')<sup>81</sup>.

Dans les années 1990, la montée en puissance des pentecôtismes modifie radicalement le champ religieux guatémaltèque<sup>82</sup>. En contexte de pluralité religieuse conflictuelle avec une forte dominante catholique et évangélique, les mouvements mayas luttent pour une reconnaissance juridique et symbolique<sup>83</sup>. Le groupe k'iche' que nous avons rencontré se bat pour le droit à la « liberté d'exercer la spiritualité maya » et l'application des droits fonciers dans un registre à la croisée du politique et du spirituel. Leur stratégie vise l'élaboration d'une herméneutique spécifique, passant par un retour aux sources écrites (*Pop Wuj*), puis une mise en adéquation entre l'interprétation actualisée des récits et les

---

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> Jésus García-Ruiz, *op. cit.* et Mélanie Gonin, « Femmes en mouvement(s). Empowerment et organisations de femmes dans le conflit et le postconflit au Guatemala », *Études du développement*, 20, Genève, Institut Universitaire d'Études du Développement, 2004.

<sup>79</sup> Il existerait plus d'une vingtaine de systèmes de comptage du temps mayas pré-colombien se distinguant par leurs modalités de décompte des mois, leurs usages et leurs fonctions. Voir à sujet: Anne Roulet et Marianne Strub, « L'année 2012 – à quoi invite-t-elle ? Collection de quelques réflexions et voix mayas sur le calendrier maya et l'année 2012 », in Ph. Bornet *et al.* (dir.), *La fin du monde. Analyses plurielles d'un motif religieux, scientifique et culturel*, Genève, Labor et Fides, 2012, pp. 131-140. Ils auraient été retrouvés sur des codex (manuscrits sur papiers d'écorce) ou sur des stèles de sites archéologiques d'Amérique Centrale, sous forme de gravures, voir la vidéo du CNRS: <http://www.lamontagne.fr/france-monde/actualites/societe/techno/2012/12/12/21-decembre-2012-un-film-de-14-minutes-remet-les-pendules-a-l-heure-1371464.html> (consultée en décembre 2012).

<sup>80</sup> Le *Tzolkin* est considéré comme le calendrier qui rythmait les activités rituelles dans la civilisation maya précolombienne. Il comprend un cycle de 260 jours auquel 20 « énergies » ou *nawales* (en maya k'iche') sont associées (A. Roulet et M. Strub, *op. cit.*, p. 118).

<sup>81</sup> Le *Pop Wuj* ou « Livre des événements », transcrit *Pop Wuh* par certains auteurs, est un poème k'iche' qui relate la cosmogonie et l'histoire du peuple k'ich'e. Il a été élaboré en langue K'iche' mais en caractère latin par un auteur anonyme en 1550 avant d'être redécouvert et hispanisé en 1701 par le révérend père Francisco Jiménez. Depuis, il a connu cinq vagues de traductions. La dernière, celle d'Adrián Chávez, en 1978, paraît la plus aboutie et la plus valide. À ce sujet, voir la préface de Adrián Chávez, *Pop Wuh. Le Livre des événements*, Éditions Gallimard, 1990, traduction française.

<sup>82</sup> Sylvie Pédrón-Colmbani, « Pentecôtisme et diversification religieuse au Guatemala », *Religiosités contemporaines*, 10, 2001, URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/156> (consulté en décembre 2012).

<sup>83</sup> Sur le thème de la pluralité religieuse au Guatemala et des conflits qui en découlent, voir la récente publication d'Andrea Althoff, *Divided by Faith and Ethnicity*, Berlin, De Gruyter, 2014.



**Figure 1** : Communauté de Xecam (Quetzaltenango) (© 2013 M. Farahmand).

problématiques sociétales vécues quotidiennement. Les références mythiques constituent un moteur dans leurs luttes<sup>84</sup>.

Notre recherche ethnographique s'est déroulée dans le département de Quetzaltango, au sud-est du Guatemala, dans une municipalité semi-urbaine majoritairement maya k'iche' qui comprend, parmi ses dix *comunidades* (« communautés »), un village de 8000 habitants appelé Xecam. Cette communauté présente une configuration religieuse exceptionnelle, à l'intérieur de laquelle la spiritualité maya k'iche' occupe une place marginale. Dans cette seule zone géographique, vingt-six églises ou dénominations évangéliques de différentes orientations doctrinales se sont installées ces dernières années ; elles se trouvent en rivalité avec une seule église catholique, connue pour avoir adopté, dans les années 1980, des positions progressistes proches de la théologie de la libération.

Xecam compte davantage d'églises évangéliques que toutes les communautés réunies de la municipalité de Cantel, bien qu'elle en soit la moins peuplée. Sa diversité religieuse est si conflictuelle que les processus d'exclusion et de diabolisation des systèmes de représentation mayas, vécus par les

<sup>84</sup> Cette modalité de réflexion et d'action a été observé aussi par Yves Goussault dans ses recherches sur le rôle du « religieux » dans les « Tiers Mondes » : Yves Goussault, « Les frontières contestées du politique et du religieux dans le Tiers Monde », *Religion, pouvoir et société dans le Tiers Monde*, 31 / 123, 1990.



acteurs que nous avons rencontrés, ont récemment abouti à des violences extrêmes. Les leaders de cette spiritualité se définissent eux-mêmes comme proches de la fraction des mouvements mayas partisane de Rigoberta Menchu et ils poursuivent tous un engagement socio-politique en parallèle de leurs activités spirituelles. Pour eux, la « spiritualité maya k'iche' » n'est pas une « religion », mais une « science » à caractère non dogmatique, non exclusiviste et non coercitif avec une dimension politique forte. Elle représente un outil mis au service des actions communautaires. L'un de ses leaders a même investi le thème du 21 décembre 2012 jusqu'à en faire un élément constitutif, voire le pilier d'un « mouvement social »<sup>85</sup>.

Dans leur lecture des récits mythiques du *Pop Wuj*, les leaders de la « spiritualité k'iche' » de Xecam et de Cantel voient cinq générations se succéder sur Terre, chacune ayant pour but de rectifier le défaut fonctionnel de la précédente. Ces générations correspondent respectivement à « l'ère des plantes », à « l'ère de la terre », à « l'ère du bois », à « l'ère des hommes de maïs » (notre génération) et à « l'ère du cinquième soleil » (*quinto sol*) qui semble, elle, être une création liée au « phénomène 2012 »<sup>86</sup>.

Ces leaders faisaient souvent référence au *Cuenta larga* (« Compte long »), un système de comptage du temps maya précolombien composé de treize cycles (*B'aqtun*) de quatre cents ans environ, correspond à 5125 années solaires depuis la création de « cet univers ». La fin du treizième *B'aqtun* ou *Oxla'uj B'aqtun* en k'iche'<sup>87</sup> signifie, pour eux, la « fin d'un cycle de souffrance, d'exploitation, d'oppression, et de désespoir et l'avènement d'un nouveau cycle, celui du *quinto sol* : une ère d'harmonie, de reconstruction, de distribution égalitaire des richesses, d'abondance matérielle, de dialogue interculturel et de paix de l'esprit »<sup>88</sup>.



**Figure 2 :** *ajq'ijab'* Don José dans son « cabinet spirituel de science maya k'iche' », Municipalité de Cantel (Quetzaltenango) (© 2013 M. Farahmand).

<sup>85</sup> Cette notion de « mouvement social » s'inscrit dans la perspective du sociologue Erik Neveu, qui l'a définie comme le rassemblement d'individus appartenant à une même catégorie sociale exprimant collectivement des revendications (Erik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, Éditions La Découverte, 2005).

<sup>86</sup> Pour la source de ces quatre premiers Âges dans le *Pop Wuj*, voir Chávez, *op. cit.*, pp. 51-54.

<sup>87</sup> Pour reprendre le terme k'iche'. Voir au sujet de cette notion : M. Macleod, *op. cit.*, 2013a, p. 455.

<sup>88</sup> Ces informations sont basées sur mes entretiens avec plusieurs leaders de la « spiritualité maya k'iche' » de Cantel, dont deux *ajq'ijab'* ; Don Manuel, Don José et Arcadio Salanic. Cette représentation est aussi au cœur d'un centre traditionnel communautaire de Xecam, *El Centro Maya Para la Paz*.



**Figure 3 :** *ajq'ijab'* Don Manuel vice-maire de Xecam et membre du « Conseil des guides spirituels » local et national (© 2013 M. Farahmand).

Ils voient le « nouveau cycle » comme un espace-temps où les *nawales*<sup>89</sup> *kat* et *kan* (« masculin-féminin »<sup>90</sup>) s'allieront pour créer des relations complémentaires, duelles, et équilibrées entre hommes et femmes ; où la « grand-mère déesse du maïs », *Ixmukane*, « guérisseuse, grande prêtresse, et créatrice des hommes de maïs » dans le *Pop Wuj* sera « réanimée » en chaque femme maya ; où les relations non hétéronormées seront tolérées à l'image de *kab'awil* le « cœur du Ciel » ou « celui au double regard » dans le *Pop Wuj*<sup>91</sup>, « possédant un double esprit féminin-masculin s'incarnant dans un même corps avec un seul pied et une seule jambe » ; image perçue comme invitation à la tolérance envers l'homosexualité<sup>92</sup>. L'avènement du « nouveau cycle », nous dit Arcadio, est aussi une occasion de rechercher « l'équilibre matériel-spirituel », impliquant une dialectique entre l'« augmentation de l'apprentissage spirituel » et l'« augmentation des biens matériels »<sup>93</sup>.

Les logiques de signification d'*Oxlajuj B'aqtun* semblent ainsi intégralement corrélées aux conditions socio-économiques de ses partisans. Dans un contexte de luttes aux dimensions multiples<sup>94</sup>, le millénarisme k'iche' de ces leaders est exprimé dans un registre de dénonciation et d'utopies sociales fondées sur la réactualisation de récits mythiques<sup>95</sup>.

Le concept k'iche' d'*Oxlajuj B'aqtun* couvre aussi des enjeux de pouvoir plus large. Les travaux de Morna Macleod sur l'appropriation du « phénomène 2012 » par les activistes des mouvements mayas guatémaltèques montrent sa fonction de singularisation vis-à-vis des représentations New Age

<sup>89</sup> Pour Arcadio Salanic, un *nawal* correspond à une « énergie surhumaine, un symbole, une force à la fois obscure et lumineuse. Les *nawales* sont à la fois reliés « aux jours du *tzolkin*, aux héros mythiques du *Pop Wuj*, au jour de naissance, aux éléments naturels, aux astres et aux directions ». Ils définissent aussi la « mission individuelle et collective, rythme les jours, les décisions importantes et les cérémonies mayas » (échange avec Arcadio, mars 2013). Voir aussi ce sujet : Morna Macleod (2013b), texte de sa conférence pour le Colloque: *III Ciencias, Tecnologías y Culturas. Diálogo entre las disciplinas del conocimiento. Mirando al futuro de América Latina y el Caribe*, Université de Santiago de Chile, 7-10 janvier 2013, p. 9.

<sup>90</sup> Ces *nawales* ont des significations bien plus complexes que celles que nous avons rapidement résumées ici.

<sup>91</sup> A. Chávez, *op. cit.*, p. 45. Pour le « double regard » signifié par le terme k'iche' *Kabawil*, voir p. 47 en note ; celui qui « voit dans la clarté et dans les ténèbres, de près et jusqu'à l'infini ».

<sup>92</sup> Pour eux, cette figure renvoie à l'idée d'un « féminin » et d'un « masculin » contenus à l'intérieur des individus, l'orientation sexuelle étant choisie selon le libre arbitre.

<sup>93</sup> Arcadio Salanic, directeur du Centre Maya pour la Paix (Xecam, mars 2013).

<sup>94</sup> Juridiques, culturelles, socio-politiques et économiques.

<sup>95</sup> Cette fonction des mythes est inspirée des réflexions de l'historien des religions Dario Sabbatucci. Les mythes englobent ici tous les récits se déroulant dans une dimension métahistorique avec des acteurs surhumains et qui fondent le monde terrestre, ses modes d'organisations et ses structures. Dario Sabbatucci, *Il mito, il rito, e la storia*, Rome, Bulzoni Editore, 1978. Voir aussi : Dario Sabbatucci, *La perspective historico-religieuse. Foi, religion et culture*. Paris, Edidit, 2002.

occidentales<sup>96</sup>. Elle souligne, en outre, l'asymétrie entre les productions occidentales sur « 2012 » et les discours centre-américains : avec une simple recherche Google à partir des mots clés « Profecías Mayas 2012 », le serveur affiche plus de 32.5 millions de résultats, alors que « Oxlajuj B'aqtun » n'affiche que dix-sept mille résultats<sup>97</sup>. Face à cette hégémonie des discours occidentaux, l'usage du terme *Oxlajuj B'aqtun* représente un moyen de visibiliser et de légitimer les revendications de ces groupes tout en se réappropriant l'exclusivité de sa sémantisation<sup>98</sup>.

Dans le document *Oxlajuj B'aqtun*<sup>99</sup> publié en 2010 par l'organisation politique maya *Pop No'j*, et analysé par Morna Macleod, les *qjq'ijab'* affirment – au sujet du 21.12.12 – qu'il n'est pas question d'attendre passivement, mais, au contraire, de participer pleinement aux changements sociétaux favorisés par des « changements sur le plan énergétique »<sup>100</sup>. Les *ajq'ijab'* voient aussi dans cette date une invitation à réfléchir et à faire le bilan de la situation politique, économique et sociale du Guatemala<sup>101</sup>. Les entretiens que Morna Macleod a menés avec certains révèlent qu'ils se distancient radicalement des « prophéties de type New Age » et des visions apocalyptiques de « 2012 »<sup>102</sup>, critiquant leur caractère à la fois « réducteur » et « ethnocentrique ». Les productions de José Argüelles sont rejetées en bloc<sup>103</sup>, ainsi que tout le phénomène de commercialisation de « 2012 »<sup>104</sup>.

Elle observe aussi que, sur la Toile, les spéculations autour de cette date sont loin de correspondre aux réalités locales des communautés mayas du Guatemala<sup>105</sup>. Le journaliste suisse Christian Doninelli fait la même observation dans son documentaire intitulé : « 2012, la voix des Mayas », montrant que cette date n'évoque pas grand-chose pour la majorité des autochtones interrogés : ils restent indifférents, préoccupés davantage par les luttes de survie quotidiennes<sup>106</sup>.

À Quetzaltenango, *Oxlajuj B'aqtun* est matériellement présent dans les lieux du politique. À la mairie de la communauté de Xecam on observe, affiché sur le mur de son entrée principale, un calendrier maya avec les inscriptions :

Le nouveau *B'aqtun* est l'aube pour nos peuples, début d'un autre cycle temporel pour fortifier le modèle de vie basé sur l'équilibre et l'harmonie entre le cosmos - la Terre mère - et les êtres humains en communauté, à partir de la vision du monde maya.

---

<sup>96</sup> M. Macleod, 2013b, p. 2. et p. 8.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> Zapil Xivir et Juan Pop No'j, *Oxlajuj B'aqtun*, Ville de Guatemala, Éditions Maya Na'oj, 2010.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 455.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 455.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 453.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 456.

<sup>104</sup> Ce refus radical de l'« exploitation économique des connaissances indigènes » s'inscrit dans lignée du mouvement pan-indianiste américain qui se bat à ce propos dans les sphères institutionnelles internationales, notamment les organes juridiques. À ce sujet, voir la recommandation 18 de la déclaration finale du Symposium international, « Indigenous Peoples at the United Nations : From the Experience of the First Delegates to the Empowerment of the Younger Generations », Docip, Nations-Unies, 2013. Dans la même recommandation, les délégués présents ont formulé, sur la base d'un consensus, la nécessité de reconnaître la « spiritualité » des « Nations et peuples autochtones » comme « distincte des conceptions occidentales de la religion ». La notion de « spiritualité » est ici opposée à celle de « religion ».

<sup>105</sup> M. Macleod, 2013a, p. 460.

<sup>106</sup> Christian Doninelli, *2012, la voix des Mayas*. Avec la participation de Samuel Dejardin et de Jérôme Jeusset, Neuchâtel, Nawalprod, 2012.





**Figure 4** : Calendrier maya à la mairie communautaire (Xecam) (© 2013 M. Farahmand).



**Figure 5** : *tzolkin*, salle de réunion du parti Winaq, Quetzaltenango (© 2013 M. Farahmand).

Sous l'inscription, on trouve la formule « Que revivent nos connaissances, que fleurissent nos savoirs pour l'unité et le bon-vivre de nos peuples », qui trouve son origine directement dans le courant de revitalisation maya guatémaltèque.

En périphérie de la ville de Quetzaltenango, un *tzolkin* avec ses différents *nawal* orne les murs de la salle de réunion du parti national connu sous le nom de mouvement politique *Winaq*<sup>107</sup>. Après avoir demandé à l'un des représentants la signification de cet objet dans ce cadre, il nous répond qu'on « ne peut pas faire de politique sans consulter les *nawales* tous les jours. Le *tzolkin* est très important pour nous »<sup>108</sup>. Dans cette région, le calendrier rituel oriente ainsi l'activité politique de *Winaq*.

Dans la communauté Xecam, au Centre Maya pour la Paix, *Oxlajuj B'aqtun* est intégré à des activités créatives comme la production d'artisanat k'iche' – un artisanat que l'on pourrait qualifier de « néo-traditionnel »<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> *Winaq* veut dire « être humain » en K'iche'. Rigoberta Menchu en est actuellement la secrétaire générale. Le parti est composé de membres mayas exclusivement. Il entend remettre le pouvoir au peuple et transformer l'État guatémaltèque à partir des couches populaires.

<sup>108</sup> Échange avec un des représentants départementaux de *Winaq* en mars 2013.

<sup>109</sup> Comme une pratique qui « revendique fréquemment son origine maya », tout en étant refunctionalisée et reformulée de manière « syncrétique » en contact avec la globalisation et les nouveaux pentecôtismes (Sylvie Pédrón-Colombani, *op. cit.*, p. 6). Pour le cas de l'artisanat, la continuité reformulée avec le passé s'exprime à travers la création de nouveaux *designs* : des modèles contemporains aux contenus symboliques anciens.



**Figure 6** : le directeur de la coopérative d'artisanat et du Centre Maya pour la Paix, Arcadio Salanic, au marché de San Pedro Sacatepequez (San Marcos)  
(© 2013 M. Farahmand).

Cette production s'inscrit dans une volonté de « réanimer des symboles mayas » pour « reconstruire une identité collective »<sup>110</sup>. Le directeur de la coopérative nous explique que ces tissus recèlent des « codes », des « secrets » : derrière chaque élément il y aurait une histoire, un sens, un vécu. Le tissage est perçu comme un « moment de paix de l'esprit » et de libération des entraves psycho-émotionnelles<sup>111</sup>. Les motifs sont définis après consultation des « Anciens et des Anciennes » de la municipalité de Cantel, qui se réfèrent aux mythes du *Pop Wuj*, aux *nawales* et aux calendriers. *Oxlajuj B'aqtun* y apparaît comme un élément à la fois esthétique et symbolique. Sur l'un des tissus, nous dit-on, la quantité de fils utilisée correspond aux 5 125 années du « Compte long » (figure 7).

Sur un autre tissu, la mise à jour du « Compte long » – à la fin du treizième *B'aqtun* – apparaît comme un motif central sous la forme d'un « 0 » (figure 8).

Une lecture fonctionnaliste<sup>112</sup> du rôle d'*Oxlajuj B'aqtun* pour certains acteurs de la région de Quetzaltenango montre que ce concept a été construit pour répondre aux besoins des groupes sociaux en recherche de légitimité et de visibilité. Ce modèle pourrait être résumé par les deux observations suivantes :

- ▶ Premièrement, cette date constitue l'axe qui structure des actions collectives, d'émancipation et de résistance, dans un contexte de lutte de pouvoir et d'oppression.
- ▶ Deuxièmement, elle est un outil d'affirmation identitaire dans un contexte de mondialisation. Elle constitue un moyen de valoriser ses spécificités et son originalité face à d'autres discours contextuels de cette date.

Une approche structuraliste<sup>113</sup>, qui s'intéresse au processus même de construction et d'agencement des discours et aux relations entre celles-ci et leur contexte historico-culturel de développement, on parvient à mettre à jour d'autres aspects :

<sup>110</sup> Échange avec le directeur de la coopérative d'artisanat en mars 2013.

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> Nous entendons ici par « fonctionnaliste » l'approche sociologique et anthropologique qui distingue dans la fonction et le rôle social d'un phénomène ou d'une institution donnée le critère absolu de sa définition et de son explication. On peut citer entre autres comme initiateurs de ce courant – sans entrer dans les variations internes – Bronislaw Malinowski, Alfred Reginald Radcliffe-Brown et Emile Durkheim.

<sup>113</sup> De type lévi-straussien.





**Figure 8** (ci-dessus) : mise à jour du « Compte long » (San Marcos) ; sur cette image, le signe « 0 » est accompagné d'un « X », symbole de la « déesse » des textiles *Ixel* dans le *Pop Wuj*

**Figure 7** (à gauche) : fils qui ont servi à la production du tissu (San Marcos), accompagnés des symboles des quatre points cardinaux, de l'image « feu sacré » et de l'« éclair » du *Pop Wuj* (© 2013 M. Farahmand).

- ▶ *Oxlajuj B'aqtun* est une production culturelle indienne maya dont la structure repose sur une articulation stratégique entre le politique et le spirituel tant au niveau du mode d'agencement des idées que sur le plan de leurs contenus, ce fait correspond à la réalité sociale et historique du Guatemala qui n'a jamais connu de « sorti du religieux » de l'espace public.
- ▶ Le millénarisme k'iche' provient d'un deuxième mode de structuration caractérisé par la réappropriation de l'héritage culturel guatémaltèque précolonial. Cette méthode consiste à réactualiser des récits mythiques à l'intérieur des représentations d'une « nouvelle ère future ». Ces récits sont préalablement réinterprétés en fonction des problèmes quotidiens. Il existe donc une dynamique de co-construction entre la perception du présent, l'espace-temps du mythe resignifié en fonction de ce présent, et les utopies futures. *Oxlajuj B'aqtun* se présente ainsi comme un outil culturel de positionnement face aux contingences historiques.
- ▶ Enfin, ce concept permet de « négocier sa position dans un contexte global »<sup>114</sup>. Il est un outil d'auto-définition, en ce qu'il permet de se distancier des représentations occidentales New Age de l'« Indien moderne » fantasmé, épuré de son état « sauvage », censé être l'agent de diffusion d'une « énergie cosmique » à travers la planète Terre<sup>115</sup>. Il répond donc à la fois à aux structures sociales du Guatemala et à la réalité d'un marché culturel global.

<sup>114</sup> S. Capone, *op. cit.*, p. 12.

<sup>115</sup> J. Galinier et A. Molinié, *op. cit.*

## Millénarisme romand et millénarisme k'iche' : une comparaison

Les expressions millénaristes produites dans ces deux cultures sont susceptibles d'être mises en relation et comparées pour aboutir à quelques observations finales<sup>116</sup>.

Premièrement, il apparaît que les discours k'iche' autour du 21.12.12 se situent en marge des discours nationaux dominants. L'oligarchie guatémaltèque qui promeut un modèle économique basé, entre autres, sur le secteur touristique (archéologique, naturel et spirituel) a intensifié ses investissements économiques dans la consolidation des infrastructures d'accueil proches des sites archéologiques mayas, afin de préparer la venue de milliers de touristes occidentaux pour le 21.12.12, tout en évitant de laisser voir les conditions socio-économiques des « Mayas <sup>117</sup> d'aujourd'hui ». Ces discours k'iche' sont aussi produits en périphérie des grands centres urbains et en marge des activités de type New Age autour de la « nouvelle énergie » en territoire guatémaltèque<sup>118</sup>. Ils sont aussi caractérisés par un rejet radical de la marchandisation de leur savoir-faire.

De façon bien différente, les discours millénaristes romands s'inscrivent au cœur de la vie urbaine ; ils n'ont pas un caractère périphérique, mais s'intègrent plutôt aisément dans la nouvelle « culture spirituelle » bientôt *mainstream* en Suisse, bien qu'elle reste dans une position marginale vis-à-vis des discours religieux hégémoniques. De plus, ce millénarisme New Age est largement commercialisé et ne semble pas s'être constitué en opposition à des discours institutionnels officiels ou à d'autres représentations spirituelles de cette date – si ce n'est des approches catastrophistes. Les auteurs romands restent toutefois attachés au principe de labellisation et au droit de propriété sur ces méthodes.

Cette différence s'explique par les contextes socio-politiques de production des discours et le rapport de force consiste, par conséquent, dans une confrontation entre deux formes de spiritualité : d'un côté, un millénarisme « postcolonial » émergent, en situation de résistance face au système néo-libéral et aux activités missionnaires, avec des acteurs qui se battent pour trouver leur place au sein d'une diversité religieuse conflictuelle et à l'intérieur de différents rapports de pouvoirs ; de l'autre, un millénarisme davantage « intégré », dont le succès auprès de tout un milieu de thérapeutes alternatifs suisses semble favorisé par le caractère hybride des systèmes de représentation. Chez les premiers, le discours millénariste sur le 21.12.12 représente une occasion de dénoncer les conditions de subalternité et de visibiliser la réapparition d'un héritage culturel et historique, alors que, dans sa version romande, il semble renforcer le modèle culturel et économique dominant et contribuer à la multiplication des réseaux de spiritualités alternatives (les praticiens « initiés » pouvant alors s'inspirer de ces méthodes à leur tour).

Deuxièmement, le millénarisme romand repose sur une structuration syncrétique qui autorise un pluralisme spirituel dans la logique même de construction des représentations, tandis que le modèle k'iche' repose, lui, sur une prise de conscience de la contingence historique du modèle syncrétique antérieur (entre christianisme et cosmovision pré-colombienne) et sur une volonté d'émancipation, désormais totale, de toute influence extérieure (New Age, nationale-folklorisante, chrétienne), au nom de

---

<sup>116</sup> Le type de comparatisme adopté ici s'inspire de la « comparaison différentielle » développée par l'École historiciste romaine et théorisée de manière approfondie par Silvia Mancini notamment dans : Silvia Mancini, « Comparativism in the History of Religion. Some Models and Key Issues », *Religion*, 37, 2007.

<sup>117</sup> Il faut faire un usage prudent de cette catégorie des « Mayas », qui ne rend pas compte des diversités ethnoлингuistiques et culturelles par région : elle a été utilisée pendant l'époque coloniale pour désigner des populations supposément descendantes de la civilisation maya selon des critères géographiques, « raciaux » et linguistiques.

<sup>118</sup> Les k'iche' que nous avons rencontrés ne participeraient jamais à des événements tels que le festival de la « convergence cosmique » qui célèbre la « nouvelle énergie » dans la région d'Atitlán, et où affluent des centaines de *new agers* occidentaux : <http://cosmicconvergencefestival.org> (consulté en décembre 2013).



l'authenticité. Ces deux formes de millénarisme relèvent donc de positions différentielles dans le champ du « syncrétisme », entendu ici selon la définition de Peter Beyer, c'est-à-dire comme « une réalité qui relève à la fois d'une identité déjà reconnue et d'éléments importants extérieurs à cette identité »<sup>119</sup>. Selon lui, ces syncrétisations ont « un rapport déterminant au pouvoir qui est de permettre à leurs détenteurs de formuler des revendications, de devenir des acteurs importants et plus ou moins influents sur la scène mondiale, en tant que personnes *différentes* »<sup>120</sup>. Or, il se trouve que, dans le cas des acteurs k'iche', c'est la logique diamétralement inverse qui intervient. Car c'est justement par le processus de désyncrétisation que les revendications identitaires s'expriment. Les tentatives de purification du syncrétisme sont donc aussi contingentes chez les k'iche', pour reprendre l'observation de Beyer sur le bouddhisme<sup>121</sup>. Néanmoins, comme ce procédé s'alimente d'une relecture de la tradition adaptée à des circonstances contextuelles actuelles, un nouveau syncrétisme pourrait naître, de type civico-spirituel, où droits humains et « spiritualité maya » se fondraient en une unité indissoluble.

En ce sens, Peter Beyer nous dit que « la construction de la pureté » est « en elle-même un processus de syncrétisation » basé sur des formations antérieures extraites de leur contexte signifiant antérieur », puis sur leurs « recompositions » selon une formule originale<sup>122</sup>. Dans le contexte romand, le millénarisme syncrétique semble abouti, puisqu'il postule une continuité assumée avec différentes syncrétisations antérieures préalablement réussies et c'est probablement ce qui explique son degré de légitimation plus élevé. Là aussi, cette nouvelle hybridation pourrait tendre à une normalisation dans le futur. Cette variation majeure entre les deux cas empiriques semble tendre aussi vers des finalités distinctes, celle de renégocier des relations de pouvoirs dans le champ de la pluralité religieuse locale, dans la société nationale et entre les productions culturelles Nord-Sud pour les k'iche' et celui de réaffirmer leur adhésion à une narrative globale dominante pour les groupes romands.

Une autre logique de structuration pourrait être comparée en troisième lieu. En effet, les deux systèmes reposent sur un recours récurrent à des récits avec des héros mythiques pour théoriser le « changement ». Selon P. Beyer, les mythes sont généralement utilisés pour « soustraire l'histoire à tout examen critique »<sup>123</sup>. Mais ici les mythes de l'origine sont mobilisés à des fins contraires.

Dans les deux contextes, ils sont investis en vue d'une transformation sociale, comme dépositaires de valeurs et de réalités plus satisfaisantes que celles en place. Les travaux de Lanternari sur la *Ghost-Dance* et le péyotisme (1983) et de Worsley (1977) sur les mouvements millénaristes mélanésien ont démontré le pouvoir émancipateur des mythes et des rites : ceux-ci remplissent une fonction d'adaptation et d'émancipation : « Le Peyotlisme enseigne l'acceptation – dans certaines limites – du nouvel état des choses, mais en même temps, il fournit aux Indiens un instrument adéquat pour affirmer et réaliser leur dur programme d'émancipation culturelle »<sup>124</sup>. Lanternari postule qu'à chaque crise de pouvoir, la société répond en formulant de nouveaux « moyens d'équilibre dans le cadre de sa propre culture »<sup>125</sup>. Pour

<sup>119</sup> Peter Beyer, « Au croisement de l'identité et de la différence : les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation », *Social Compass*, 52 / 417, 2005, p. 420.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>124</sup> Vittorio Lanternari, *Les Mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, Paris, La Découverte / Maspero, 1983, p. 75.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 109.

Morna Macleod, la « revitalisation des calendriers mayas » dans un contexte post-traumatique d'après-guerre civile et postcolonial participe aux processus de reconstruction des identités<sup>126</sup>. P. Worsley observe également, dans ses travaux portant sur la résistance à l'autorité européenne dans les îles de Mélanésie, que le changement social s'est réalisé dans ces régions à travers le développement de nouvelles pratiques culturelles et de relectures millénaristes des mythes<sup>127</sup>. Le millénarisme romand propose aussi une sortie du monde tel que nous le connaissons et l'intégration d'un univers plus équitable, plus équilibré et plus juste. Autant en Suisse qu'au Guatemala, les mythes sont soumis à des dynamiques historiques et soutiennent la construction d'une attitude réflexive.

De plus, dans les deux contextes, le millénarisme postulé est intra-mondain et découle principalement de l'intervention humaine, bien qu'elle se décline de manière inverse selon le contexte. Au Guatemala, les Indiens doivent prendre part au changement en participant à la lutte dans l'espace public, tandis que dans le discours néo-mayaniste, bien que des « travailleurs de lumière » agissent collectivement sur le « plan spirituel invisible », la majorité des individus doivent « lâcher prise » et « accepter tout ce qui survient », tout en se « préparant intérieurement ».

C'est là que la dimension thérapeutique intervient et distingue les deux mouvements en quatrième lieu. L'un utilise le thérapeutique comme moteur du changement et l'autre le politique. Ce fait pourrait s'expliquer, comme nous l'avons déjà mentionné dans ce texte, par les processus de sécularisation ou de non-sécularisation, ainsi que par le rapport différencié au religieux (collectif/individuel, public/privé).

À propos des représentations occidentales de « 2012 », l'un des reproches formulés à leur rencontre par les acteurs k'iche concerne l'absence de prise en compte des réalités historiques et socio-économiques des populations mayas actuelles d'Amérique centrale. En Suisse romande, nous avons en effet remarqué une absence totale de références aux systèmes calendaires mayas et aux réalités de vie des « Mayas d'aujourd'hui ». Mais ce fait n'exprime pas nécessairement un désintérêt. Il peut être relié à la rhétorique propre aux milieux de spiritualité alternative, qui considère les individus comme porteurs d'un bagage commun transcendant les cultures : dans cette logique, aucune culture n'est privilégiée, puisque toutes seraient susceptibles de transmettre une information pour la bonne marche vers la « nouvelle ère ». Il montre aussi que le millénarisme autour du 21.12.12 n'est pas l'élément central ni constitutif, sur le long terme, de la « nébuleuse spirituelle »<sup>128</sup>. Le développement de ces systèmes précède cette date. Les formateurs continuent de les renouveler après le 21.12.12 sans les articuler nécessairement au « phénomène 2012 »<sup>129</sup>.

Cet élément apparaît aussi dans l'une des conférences du néo-mayaniste californien Xan Xel Lugold. À la question du public : « D'où les Mayas ont-ils tiré cette information au départ ? », il répond :

Nous ne le savons pas précisément. Ils ont leurs propres légendes à ce sujet. Elles sont en fait tout ce que nous en savons. Leurs légendes racontent qu'une personne, ou un dieu, du nom de Itzamma, est venu vers les Mayas et leur a donné des connaissances au sujet de l'écriture, du langage, des mathématiques et du Calendrier. Donc cette connaissance leur a été donnée en cadeau. D'où venait Itzamma et où allait-il, nous ne le savons pas vraiment. Et franchement, ce n'est pas notre affaire de savoir où ils ont eu cette connaissance. C'est beaucoup plus important ce que nous allons faire de cette

---

<sup>126</sup> M. Macleod, *op. cit.*, 2013b, p. 16.

<sup>127</sup> Peter Worsley, *Elle sonnera, la trompette : le culte du cargo en Mélanésie*, Paris, Payot, 1977.

<sup>128</sup> Expression utilisée par I. Becci, *op. cit.*, p. 10.

<sup>129</sup> Au sujet du caractère contingent de l'intégration de cette date dans ces milieux voir : J.-F. Mayer, *op. cit.*, 2013, p. 268.

information maintenant. Nous avons ajouté, à cette information ou connaissance qu'ils ont gardée, notre science très avancée, le cercle s'est ainsi refermé<sup>130</sup>.

Outre le caractère essentialisant et scientiste de ses propos, nous comprenons ici que « 2012 » est construit à travers une logique transnationale à l'heure de la globalisation<sup>131</sup>. Le réancrage territorial permet, dans le cas du Guatemala, de revendiquer une « culture pure et authentique », en réaction à la transnationalisation de leurs savoirs et à leurs réinculturations successives dans des territoires autres<sup>132</sup> ; tandis que, dans le contexte romand, les processus d'incorporation des contenus originellement locaux semblent avoir d'abord été amorcés aux États-Unis, mais dans le cadre d'une culture New Age et néo-mayaniste déjà globalisée.

Cette double dynamique de transnationalisation et d'indigénisation/régionalisation a donc été particulièrement visible lors de notre recherche. Elle structure des identités, des altérités, des discours, des pratiques et des mouvements.

Ainsi, « 2012 » est un objet mobile et « glocal »<sup>133</sup>, qui implique des modalités culturelles spécifiques d'interactions entre le champ du spirituel et du séculier. L'objet « 2012 » constitue un bon indicateur pour l'étude de processus socio-culturels plus larges, comme la sécularisation, la création de mouvement sociaux et des utopies politiques. Cet objet peut être approché sous l'angle des territorialités et de ses enracinements dans des contextes culturels particuliers tout en évitant les écueils du relativisme culturel, puisqu'il nous invite à tenir compte des dynamiques de la globalisation qui se traduisent, comme nous avons tenté de le démontrer, par des prises de position stratégique au sein du « contexte global »<sup>134</sup>.

---

<sup>130</sup> I.X. Lungold, *op. cit.*, partie 9, 5 min.

<sup>131</sup> S. Capone, *op. cit.*, p. 14.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> J. Beckford, *op. cit.*

<sup>134</sup> S. Capone, *op. cit.*, p. 12.

# Le jour d'après : 2012 ou la prophétie en mode sans échec

Jean-François Mayer

Il ne s'est rien passé et pourtant, c'est dommage...  
Oh je n'aurais pas voulu, que ce soit un carnage...  
Simplement un réveil, une prise de conscience..  
Une envie de changer, un peu plus de méfiance.

Comme il aurait été bien, que beaucoup tremblent...  
Regardant derrière eux, leur bonheur illusoire...  
Effleurant l'idée que demain, il faudra vivre ensemble...  
Pour rebâtir la vie sur une autre mémoire.<sup>1</sup>

Le lendemain du 21 décembre 2012 ressemblait à un scénario écrit d'avance, selon la perception publique : une grande déception après une journée finalement comme les autres. Le 21 décembre 2012 allait rejoindre la liste toujours plus longue des prédictions non réalisées.

Il est vrai que certains auteurs et groupes avaient annoncé des événements vérifiables pour cette date. Mais cela donnait faussement l'impression que l'attente de la catastrophe constituait le cœur des spéculations sur 2012. Or, dans les milieux « croyants », elle était loin de représenter la position dominante.

Après un rappel des enseignements que nous apportent les recherches antérieures sur des attentes apocalyptiques ou millénaristes non confirmées, nous nous livrerons donc à un tour d'horizon des modes de gestion de « l'après-2012 ».

## Les chercheurs devant « l'échec de la prophétie »

Depuis le classique ouvrage *When Prophecy Fails* (1956), tardivement traduit en français<sup>2</sup>, la réaction d'un groupe croyant face à la non-réalisation d'un événement attendu intéresse les chercheurs<sup>3</sup>. Certains groupes disparaissent à la suite d'une telle déconvenue, immédiatement ou plus lentement, mais d'autres survivent et finissent même par prospérer : l'exemple historique du mouvement adventiste le démontre.

---

<sup>1</sup> « L'après 21 décembre 2012 », 27 déc. 2012, <http://dalilane.over-blog.com/article-l-apres-21-decembre-2012-113829887.html> (consulté le 1<sup>er</sup> avril 2014).

<sup>2</sup> Leon Festinger *et al.*, *L'Échec d'une Prophétie* (trad. Sophie Mayoux et Paul Rozenberg), Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

<sup>3</sup> Jon R. Stone (dir.), *Expecting Armageddon : Essential Readings in Failed Prophecy*, New York / Londres, Routledge, 2000 ; Diana G. Tumminia et William H. Swatos (dir.), *When Prophecy Lives*, Leyde / Boston, Brill, 2011.

Joseph Zygmunt avait identifié trois types d'attitudes possibles : un groupe peut reconnaître son erreur, sans réviser pour autant la structure de ses croyances, en projetant l'événement attendu dans un avenir plus lointain, à une date définie ou non ; un groupe peut estimer que des facteurs internes ou externes, naturels ou surnaturels, ont interféré avec le plan cosmique, c'est-à-dire que la prophétie était juste, mais que des imprévus en ont modifié le cours, temporairement ou définitivement ; enfin, un groupe peut affirmer que la prophétie était juste et s'est accomplie, mais pas de la façon prévue – par exemple sur le plan spirituel – et que la suite des événements se déroulera bel et bien<sup>4</sup>.

Pour les convaincus, la prophétie n'échoue jamais, commentait Neil Weiser<sup>5</sup>. Cependant, une rationalisation plausible doit être proposée et présentée, dans la continuité du système de croyances existant. J. Gordon Melton souligne qu'une erreur courante est de penser que des groupes sont entièrement construits autour d'une prophétie, d'une date ou d'un événement. Si tel était le cas, l'absence de réalisation serait bien sûr fatale. Mais cet aspect d'un message se trouve presque toujours intégré dans un ensemble doctrinal beaucoup plus large – sans parler des relations humaines développées entre membres du groupe<sup>6</sup>. La non-réalisation de la prophétie met le message à l'épreuve : mais les temps d'épreuves sont fréquemment des périodes de renforcement du groupe (le cas échéant accompagné du départ ou de la purge d'éléments tièdes). Le groupe va donc procéder à une reconceptualisation de la prophétie, en écartant la dimension d'échec : cette reconceptualisation, sous sa forme la plus durable, s'opère souvent et le plus efficacement à travers un processus de spiritualisation<sup>7</sup>. « L'échec est ainsi transformé en succès et la déception en occasion de célébration. »<sup>8</sup>

Des groupes « croyants » n'abandonnent pas tous leurs convictions et leurs doctrines de la même façon. Dans un article publié il y a une quinzaine d'années, Chris Bader donnait pour exemple sa recherche sur un groupe de l'ouest des États-Unis, particulièrement intéressé par la question des soucoupes volantes et dont les membres croyaient qu'une flottille extraterrestre arriverait dans le sillage du passage de la comète Hale-Bopp en 1997<sup>9</sup>. Au cours des mois précédents, Bader put suivre des discussions animées sur le sujet pendant les réunions mensuelles du groupe, mais, tout en se disant certains que les vaisseaux de l'espace surgiraient, les membres n'entreprenaient aucun préparatif.

Au moment de la réunion du mois de mars [1997] du centre, Hale-Bopp s'était approchée de la Terre et la flotte extraterrestre n'était pas apparue. Sans s'attendre à une profonde déception ou à un désir

---

<sup>4</sup> Joseph F. Zygmunt, « When Prophecies Fail : A Theoretical Perspective on the Comparative Evidence », in J.R. Stone, *op. cit.*, pp. 87-103 ; cet article avait été publié dans *American Behavioral Scientist*, 16 / 2, nov.-déc. 1972, pp. 245-268.

<sup>5</sup> Neil Weiser, « The Effects of Prophetic Disconfirmation of the Committed », in J.R. Stone, *op. cit.*, pp. 105-118 (p. 105) ; cet article avait été publié dans *Review of Religious Research*, 16 / 1, automne 1974, pp. 19-30.

<sup>6</sup> Dawson rappelle que plusieurs recherches ont montré que la « dissonance cognitive » créée par la non-réalisation d'un événement peut être moins importante que ne s'y attendent des observateurs extérieurs, en raison des autres bénéfices qu'apporte aux membres leur pratique spirituelle et leur interaction avec les autres membres, relativisant l'« échec » (Lorne L. Dawson [2011b], « Prophetic Failure in Millennial Movements », in Catherine Wessinger (dir.), *The Oxford Handbook of Millennialism*, New York, Oxford University Press, 2011, pp. 150-169 (p. 166).

<sup>7</sup> Lorne L. Dawson et Bradley C. Whitsel (2011a), « Leadership and the Impact of Failed prophecies on New Religious Movements : The Case of the Church Universal and Triumphant », in D.G. Tumminia et W.H. Swatos, *op. cit.*, pp. 115-151 (p. 121).

<sup>8</sup> J. Gordon Melton, « Spiritualization and Reaffirmation : What Really Happens When Prophecy Fails », in J.R. Stone, *op. cit.*, pp. 145-157 (p. 155) ; cet article avait été publié dans *American Studies*, 26 / 2, 1985, pp. 17-29.

<sup>9</sup> Cette comète occupa également une place importante dans les derniers temps d'existence du groupe Heaven's Gate et fut utilisée pour justifier la nécessité pour les membres de se suicider afin de rejoindre un vaisseau spatial supposé suivre la comète : les corps de 39 membres de ce groupe furent découverts en Californie en mars 1997. Heaven's Gate n'avait aucun lien avec le groupe étudié par Bader.



soudain de prosélytisme<sup>10</sup>, l'auteur [*c'est-à-dire Chris Bader, qui s'exprime ici à la troisième personne*] fut surpris par le complet manque d'intérêt exprimé par les membres pour l'échec de la prophétie. Aucune mention d'Hale-Bopp ne fut faite lors des réunions du centre en mars ou en avril. Les membres partageaient plutôt avec excitation de nouvelles observations d'OVNI dont ils avaient entendu parler, et s'intéressaient à un enregistrement vidéo qui devrait être bientôt diffusé et qui était supposé montrer un fonctionnaire du gouvernement interrogeant un extraterrestre capturé.

L'auteur interrogea des membres sur la prophétie non réalisée. Quelques-uns se disaient un peu déçus que la flotte ne soit pas arrivée. Deux ou trois membres étaient mécontents [du voyant qui avait prédit l'arrivée de la flotte], disant qu'il avait fourni une information psychique inexacte. Cependant, la majorité des membres avec lesquels l'auteur parla disaient simplement que l'arrivée de la flotte extraterrestre semblait "trop belle pour être vraie" et/ou déviaient la conversation vers d'autres événements liés aux OVNI qui retenaient leur attention à ce moment.<sup>11</sup>

Bader tire de cette expérience de terrain une conclusion consonante avec les observations que nous avons pu effectuer dans d'autres cadres : le traitement d'une annonce telle que celle de l'arrivée proche d'une soucoupe volante n'est pas la même dans un groupe aux croyances exclusives ou non exclusives, car la nature de l'adhésion au message diffère.

[...] dans des groupes non exclusifs, les membres tendront à diversifier leurs portefeuilles religieux. Les membres de groupes non exclusifs devraient donc moins s'investir dans une doctrine ou croyance particulière du groupe – y compris des prophéties. Par conséquent, une prophétie non réalisée aura peu d'effet sur des groupes dans lesquels le niveau moyen d'engagement des membres est faible.<sup>12</sup>

La dernière phrase du paragraphe précédent ouvre la voie à un modèle théorique développé par Bader, modèle dont la pertinence a été critiquée par d'autres chercheurs<sup>13</sup>. Mais notre reprise de la thèse de Bader s'arrête aux deux phrases précédentes, c'est-à-dire à l'accent mis sur la spécificité de l'approche de croyances dans des groupes de type non exclusif (y compris par rapport à des prévisions ou des prédictions). La situation observée durant son enquête, puis analysée par Bader, s'applique à ce que nous pouvons dire d'une importante partie des discours autour du phénomène 2012.

« Le contexte doctrinal dans lequel la prophétie est "infirmée" ne peut être mis de côté comme négligeable. »<sup>14</sup> Outre le caractère le plus souvent non central de 2012 et du calendrier maya, les milieux sensibles à ce thème l'abordaient dans un tout autre état d'esprit que les adhérents à un message millénariste chrétien fixé sur la date supposée du Second Avènement. L'intérêt pour 2012 se trouvait intégré dans un ensemble de croyances ou thèmes préexistants : ceux qui fréquentaient les cercles *New Age* n'y avaient pas été conduits par une curiosité pour 2012, mais accueillaient les spéculations autour du 21 décembre 2012 parce que celles-ci venaient naturellement prendre place dans leur vision du monde. En outre, dans un milieu répugnant à l'affirmation de vérités absolues, nous rencontrons une adhésion à la nécessité et à l'inéluctabilité d'une évolution planétaire, mais cette perspective ne prend pas la forme d'un scénario unique : les « croyants » sont prêts à envisager une multiplicité de *scénarios possibles*, sans

---

<sup>10</sup> Ce dernier point fait allusion à la réaction que dirent observer Festinger et ses collègues dans le groupe qu'ils étudièrent dans les années 1950.

<sup>11</sup> Chris Bader, « When Prophecy Passes Unnoticed : New Perspectives on Failey Prophecy », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38 / 1, mars 1999, pp. 119-131 (pp. 124-125).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>13</sup> Dawson, *op. cit.*, 2011b, pp. 157-159.

<sup>14</sup> Susan J. Palmer et Natalie Finn, « Coping with Apocalypse in Canada », in J.R. Stone, *op. cit.*, pp. 211-231 (p. 222) ; cet article avait été publié dans *Sociological Analysis*, 53 / 4, hiver 1992, pp. 397-415.

exclusive, et à s'intéresser plus fortement à l'un ou l'autre selon les moments<sup>15</sup>. Cela permet d'intégrer aussi bien des perspectives d'évolution paisible que des ruptures brutales accompagnées de désastres, interprétées alors comme une réaction de la planète face aux résistances contre-évolutives. Aucun de ces scénarios spécifiques n'est hissé au rang d'article de foi – si ce n'est, occasionnellement, dans de petits sous-groupes sur les marges.

La plupart des milieux spirituels d'orientation *New Age*, sans exclure l'éventualité de bouleversements liés aux mues de la planète, n'attendaient pas un événement visible et extérieurement vérifiable pour le 21 décembre 2012. « Une prophétie qui déclare que le monde finira à 17h55 exactement le 29 avril est beaucoup plus aisément infirmée qu'une prophétie qui annonce que le monde deviendra plus paisible. »<sup>16</sup>

Anna Fedele note qu'il lui a été difficile, durant ses enquêtes de terrain, de trouver deux personnes partageant la même interprétation de 2012. L'attente d'un événement en 2012 n'était pas intrinsèque à un groupe spécifique : cela créait des conditions de départ très différentes de celles d'une attente tournant autour d'une unique instance interprétative. En outre, en discutant ensuite sur le contenu des propos entendus lors des séminaires qu'elle observait, Fedele se rendit compte qu'elle en avait une meilleure mémoire que la plupart des autres personnes présentes, grâce aux notes qu'elle prenait : les participants étaient beaucoup plus intéressés par leurs expériences spirituelles que par le contenu des discours et réinterprétaient souvent les propos du conférencier en y ajoutant des informations – parfois contradictoires – glanées dans d'autres ateliers ou dans des livres. Dans un cas, une participante lui fit remarquer que son approche était trop intellectuelle et qu'elle traitait trop littéralement les informations reçues. Chaque participant se sentait libre d'élaborer son propre bricolage de théories par rapport aux attentes liées à 2012<sup>17</sup>.

## Le monde a changé – pour ceux qui ont des yeux pour voir

Dans son numéro de septembre 2012, le magazine suisse romand *Recto-Verseau* (« Le bien-être, corps et âme ») interrogea des auteurs et conférenciers connus dans les milieux du développement personnel et de la quête de sens : « Et après le 21 décembre 2012 ? »<sup>18</sup> Les réponses variaient, selon l'importance accordée à la date elle-même, mais un consensus se dégagait. L'idée de la fin d'un cycle (de 26 000 ans) et du début d'un nouveau cycle traversait plusieurs propos. « Ce ne sera pas la fin du monde, mais le début d'une nouvelle ère ! » affirmaient Johanne et Tal Schaller-Razanamahay, tandis que d'autres, comme Françoise Krebs, restaient prudents dans l'interprétation et se contentaient de constater que « des changements sont en cours sur Terre ». « Ceci est vraiment un temps de transformation. » (Martin Brofman) Tout le monde s'accordait pour souligner la nécessité de « travailler

---

<sup>15</sup> Il s'agit d'un milieu « habitué à tester et à jouer avec des idées et messages variés, parmi lesquels ils peuvent choisir ce qui leur semble juste pour eux. Ces idées ne sont pas considérées comme des dogmes infaillibles. En outre, le milieu offre une variété d'interprétations » (J.-F. Mayer, « 2012 and the Revival of the New Age Movement : The Mayan Calendar and the Cultic Milieu in Switzerland », in Sarah Harvey et Suzanne Newcombe (dir.), *Prophecy in the New Millennium: When Prophecies Persist*, Farnham, Ashgate, 2013, pp. 261-276 [p.274]).

<sup>16</sup> Bader, *op. cit.*, p. 129.

<sup>17</sup> Anna Fedele, « 2012 : The Environmental Prophecy That Could Not Fail », *Religion and Society : Advances in Research*, 4, 2013, pp. 167-175 (p. 171). Lors d'un séminaire sur 2012 auquel nous avons assisté en septembre 2011, l'un des intervenants expliqua – en évoquant un livre très lu sur le sujet – que le contenu était le produit de messages reçus par *channeling* et qu'il convenait « bien sûr » de faire le tri dans ce genre de matériel (« Bewusstseinswandel 2012 (?) », Sins, 24 sept. 2011).

<sup>18</sup> *Recto-Verseau*, N° 233, sept. 2012, pp. 21-31.

sur soi, ouvrir sa conscience, s'élever vibratoirement » (Syrille Vocat), en l'exprimant en des termes différents de l'un à l'autre. Un seul intervenant, le Dr Pascal Pointaire, évoquait l'éventualité de catastrophes, sous la forme d'un effondrement du système économique ou de « perturbations solaires majeures entraînant des orages magnétiques terrestres », mais pas spécifiquement associées à 2012. La plupart prévoyaient une évolution plutôt en douceur, déjà engagée et destinée à se poursuivre après le 21 décembre 2012. En résumé, une réticence à lier à une date précise des changements majeurs et visibles, mais la certitude largement partagée de se trouver dans un processus évolutif.

Comme le note Anna Fedele, le processus de spiritualisation de 2012 ne se produisit pas au lendemain de l'événement seulement, mais avait été mis en place à l'approche de cette date : les changements étaient attendus à un niveau subtil, énergétique, plutôt que matériel<sup>19</sup>. Même s'ils avaient joué aussi avec l'éventualité de catastrophes, les « croyants » allaient surtout pouvoir se féliciter d'avoir franchi une nouvelle étape évolutive et regarder l'avenir avec un espoir renouvelé. Et si, par malheur, un cataclysme majeur était survenu ce jour-là, le milieu disposait des ressources nécessaires pour offrir une réinterprétation dans le sens des soubresauts accompagnant l'accomplissement d'une mutation.

Un bon exemple nous est fourni par Anne Givaudan (née en 1961)<sup>20</sup>, figure bien connue dans les cercles francophones de la religiosité parallèle depuis les années 1980, après la publication d'une série de livres relatant des « voyages dans l'astral »<sup>21</sup> en compagnie de celui qui était alors son mari, Daniel Meurois (né en 1950)<sup>22</sup>.

Cela fait longtemps qu'Anne Givaudan s'inscrit dans la ligne des espoirs de transformation du monde et d'aurore d'une nouvelle ère. Répondant en 1993 à une question sur l'an 2000, elle déclarait avec son ex-mari : « Ce sera une charnière indiscutable pour les consciences mais nous ne pensons pas que ce sera une fin ou un début, simplement une étape. »<sup>23</sup> Tout naturellement, le thème de 2012 a mété intégré dans son discours, à la manière d'une mise à jour des perspectives d'Ère du Verseau, comme l'illustre une vidéo mise en ligne le 10 décembre 2012<sup>24</sup> :

[...] dans quelque temps, nous allons vivre un événement absolument extraordinaire. Cet événement, c'est la fin d'un cycle – la fin d'un cycle de 26 000 ans [...] et nous allons aborder un nouveau cycle, une nouvelle ère de 26 000 ans. [...] personne ne peut dire comment cette transition va se passer.

La suite du propos est caractéristique de ceux qu'on pouvait entendre chez nombre d'auteurs : plutôt rassurant, en tout cas pour celles et ceux qui se seront préparés à la transformation planétaire, mais en laissant ouverte la possibilité de turbulences. Lors d'un récent voyage astral, expliquait-elle, elle avait rencontré des êtres sur des plans de lumière, et « nous avons eu une réunion, justement, par rapport à ce qui pouvait se passer lors de cette transition. Et on m'a montré différents scénarios, comme si les choses n'étaient pas encore clairement définies et comme si tout était possible. » Il y avait des scénarios de

<sup>19</sup> A. Fedele, *art. cit.*, pp. 172 et 173.

<sup>20</sup> Son site est <http://sois.fr> (consulté le 28 mars 2014).

<sup>21</sup> Le premier, publié en 1980 et toujours réédité, s'intitulait d'ailleurs *Récits d'un voyageur de l'astral*. Parmi les titres suivants, relevons notamment : Anne et Daniel Meurois-Givaudan, *De Mémoire d'Essénien : l'autre visage de Jésus*, Plazac-Rouffignac, Éd. Arista, 1983.

<sup>22</sup> Son site est : <http://www.meurois-givaudan.com> (consulté le 28 mars 2014). Il y indique aujourd'hui qu'il est séparé d'Anne Givaudan depuis vingt ans et « n'approuve et ne cautionne d'aucune façon les déclarations et affirmations faites par Anne Givaudan » (<http://www.meurois-givaudan.com/fr/nota.html>).

<sup>23</sup> *Rencontres avec des gens extraordinaires : les colloques de l'Artimon*, Grand-Lancy, Éd. Jouvence, 1993, p. 150.

<sup>24</sup> « La Grande Transition », [http://www.dailymotion.com/video/xvr1bt\\_la-grande-transition\\_webcam](http://www.dailymotion.com/video/xvr1bt_la-grande-transition_webcam) (consultée le 28 mars 2014).

transition douce, ajoutait-elle, mais aussi plus violente. Elle ne voulait pas en parler, mais souligner que ce qui lui a été montré est « la grande capacité de mutation » de l'organisme humain ; notre ADN serait progressivement modifiée. « Nous allons avoir des organismes qui sont capables de s'adapter à n'importe quel type de circonstance qui peut être vécue sur la planète Terre. [...] on est capable de beaucoup plus que ce qu'on imagine. »

« Toute la pollution, tous les problèmes qui sont sur la planète Terre, pourraient être éradiqués de façon extrêmement rapide si on avait tenu compte de toutes les énergies libres qui ont été offertes par des êtres d'autres planètes à notre planète Terre [...]. Ils ont cette technologie qui permet de nettoyer la Terre [...]. » Mais les forces qui gouvernent la planète (peut-être plus pour longtemps, ajoute-t-elle) maintiennent sous le boisseau ces énergies libres. Le plus important n'est donc pas la pollution physique, mais la pollution psychique : « c'est à ce niveau-là que l'humain peut faire que la Terre passe ou ne passe pas, et qu'il y ait plusieurs scénarios, et ces scénarios sont dus à notre mental humain. » Il faut voir la planète telle que nous aimerions la voir, et pas telle que nous avons peur qu'elle soit : « Nous sommes capables de créer des mondes, et nous vivons dans les mondes que nous créons. »

[...] vous êtes tous capables de contribuer à un monde nouveau. [...] Et plus vous serez des petites lumières à la surface de la terre, plus le halo de la Terre va s'éclairer, et moins il y aura d'emprise d'énergies sombres [...] un monde peut s'écrouler, et ce n'est pas pour ça que l'univers s'écroule : ça veut dire qu'un monde ancien s'écroule, et qu'un monde ancien s'écroule, c'est tout à fait quelque chose de bénéfique.

Catastrophes ou pas ? Jusqu'au bout, le discours laissait ouvertes toutes les options, mais se voulait serein<sup>25</sup>. Il ne servirait à rien de se réfugier dans un abri antiatomique, protection dérisoire en cas de bouleversement complet : il suffirait simplement d'avoir du bon sens. Comme une naissance, « au bout il y a la lumière ». « Je suis sûre que vous êtes tous capables de pouvoir muter [...]. » Au lieu de présenter des vœux de bonne année, elle concluait en souhaitant à ses auditeurs « une très belle transition », se disant sûre que « nous allons nous retrouver, d'une façon ou d'une autre » et que « ce sera vraiment extraordinaire ».

Au lendemain du 21 décembre 2012, Anne Givaudan n'avait donc rien à rectifier. Elle pouvait adresser à ses lecteurs un message de succès :

Aujourd'hui nous sommes le 23 et je suis enthousiaste... Le 21, cette grande journée de transition entre deux cycles d'une extrême importance s'est déroulée au mieux et cela a beaucoup de signification pour moi.

En effet cela signifie qu'en l'espace de quelques jours, de quelques heures, des consciences et des cœurs se sont ouverts en nombre suffisant à d'autres dimensions pour que nous fassions une transition, un passage d'une ère à une autre sans davantage de bouleversements que ceux déjà existants.

Cela bien entendu ne signifie pas que tout est joué et que le monde va changer du jour au lendemain par un moyen magique mais cela signifie que le monde va changer parce que nous avons changé !

---

<sup>25</sup> Un commentaire écrit accompagnant la vidéo précise : « [...] j'aurais aimé ajouter que le 21 Décembre, les énergies et les alignements planétaires vont permettre une réactivation de tous les grands lieux telluriques de la planète dont les pyramides, les temples de Borobudur et d'Angkor Vat. Cela signifie que ces bâtiments vont reprendre leurs fonctions de sas et d'émetteurs-récepteurs. À ce moment précis, ils pourront répandre sur la Terre une onde lumineuse inégalée jusqu'à présent... Onde qui ouvrira au changement de compréhension intérieure et à l'ouverture du cœur qui est la porte de la 4e dimension. J'aimerais aussi rappeler que nous ne sommes jamais seuls et que bien souvent des êtres venant d'autres planètes ont atténué des événements qui auraient pu être dramatiques pour la planète terre. » (<http://www.echo-zen.com/anne-givaudan-transition-2012/>, consulté le 28 mars 2014)

Cela signifie que notre coeur et notre conscience vont prendre une place essentielle dans notre vie et que nos actions, nos pensées et nos actes prendront une autre dimension. »<sup>26</sup>

Anne Givaudan a consacré à l'événement du 21 décembre 2012 et à ses conséquences un livre<sup>27</sup> : « Contrairement à ce que peuvent penser les médias, il y eut bien plus d'événements lors de cette même nuit qu'au cours des mille dernières années. » L'élan des croyants au 21 décembre 2012 a, en quelque sorte, assuré l'autoréalisation de leur attente :

De nombreux foyers de lumière se sont éclairés ce soir du 21 décembre, avec des humains joyeux et méditatifs qui ont eu envie, quoi qu'il arrive, d'offrir des célébrations à la Terre qui nous a tant donné. Il y en avait partout, de ces foyers lumineux. Toute la Terre était ainsi parcourue d'une onde joyeuse d'Amour et filaments de lumière qui portaient des coeurs aimants et contrebalançaient la morosité ambiante et programmée.<sup>28</sup>

Attirée hors de son corps cette nuit-là, Anne Givaudan vit la Terre sous un aspect tout différent :

En effet à ce moment-là, notre planète était entourée d'une multitude de lumières qui créaient un halo doré et dansant mais, et c'est là le plus étrange, toutes ces lumières ne venaient pas du cosmos, de l'espace, des autres planètes mais bien de la Terre elle-même et de ses habitants.<sup>29</sup>

Anne Givaudan entendit alors la voix de son guide lui disant que « les habitants de la Terre sont aujourd'hui aptes à régénérer leur planète » et confirmant la réalisation de l'événement du 21 décembre 2012 :

Même si certains tournent en ridicule toutes les prédictions faites jusqu'alors, ne pensez pas qu'il ne se soit rien passé. Vous avez su, vous les habitants de la Terre, générer une telle énergie de transformation, que la transition redoutée par nombre d'entre vous s'est passée en douceur. [...] La Terre et ses habitants ont fait un bond quantique [...]. Que cela ne soit cependant pas considéré comme une fin mais comme le début d'une nouvelle histoire où tout est encore à écrire.<sup>30</sup>

## Quand la fin d'un monde se trouve légèrement retardée

Le problème se présentait différemment pour les auteurs ou groupes qui avaient tout misé sur un scénario catastrophe – pas tellement pour les milieux survivalistes, qui n'avaient tout au plus vu dans l'agitation autour du calendrier maya qu'une raison de plus de se préparer à toute éventualité, mais plutôt pour ceux qui se référaient explicitement à 2012 comme une date à prendre au sérieux. Plusieurs théories étaient proposées pour expliquer un possible cataclysme : alignement des planètes, transit de Vénus, soleil au centre de la Voie lactée, Planète X (Nibiru) se rapprochant de la Terre, trois jours d'obscurité<sup>31</sup>. Toutes ces thèses – sauf la dernière – étaient fondées sur d'hypothétiques phénomènes astronomiques qui provoqueraient des conséquences en cascade, et non sur l'attente de quelque intervention surnaturelle. C'est – en partie – grâce à cette dimension « scientifique » que le discours sur 2012 a eu un impact également dans des milieux sans lien avec la religiosité parallèle.

---

<sup>26</sup> Anne Givaudan, « Aujourd'hui nous sommes le 23/12 et je suis enthousiaste », 24 déc. 2012, accessible à partir de [http://sois.fr/messages\\_de\\_anne\\_givaudan/](http://sois.fr/messages_de_anne_givaudan/) (consulté le 2 avril 2014).

<sup>27</sup> Anne Givaudan, *Petit Manuel pour un grand passage*, Plazac, Éd. S.O.I.S., 2013.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 12-13 et 198.

<sup>31</sup> Georg Otto Schmid, « Apokalyptische Theorien für den 21. Dezember 2012 », *Informationsblatt* (Evangelische Informationsstelle Kirchen – Sekten – Religionen), 50 / 3-4, nov. 2012, pp. 19-21.



## ***Survivre au non-événement du 21 décembre 2012***

« Je pensais qu'il y avait une petite probabilité pour que le monde arrive à sa fin », déclarait l'Australien Robert Bast (né en 1965) au lendemain du 21 décembre 2012 : il estimait que le calendrier maya était susceptible de nous transmettre des prédictions scientifiques de cet ancien peuple, et que la cause du cataclysme aurait pu être une tempête solaire ou à une comète. Mais cela aurait tout aussi bien pu arriver l'année suivante, ajoutait-il : le calendrier maya étant vieux de cinq mille ans, il serait ridicule de penser qu'il est exact à une minute ou à un jour près<sup>32</sup>.

Robert Bast admet qu'il s'est trompé, mais ne regrette pas d'avoir constitué des provisions et équipé un lieu pour survivre si nécessaire, car cela lui permettra de parer à toute éventualité future<sup>33</sup>. Le discours ainsi réorienté évacue la référence à 2012, mais justifie les mesures prises pour s'y préparer : des catastrophes ont eu lieu dans le passé et d'autres se produiront à l'avenir. La rationalisation transforme en sage celui qui aurait pu passer pour fou au lendemain du 21 décembre :

Je suis encore aussi inquiet qu'il y a un an. J'ai cessé d'en parler tout le temps, parce que pour tous les autres gens, il s'agissait d'une date spécifique. Rien n'est arrivé, ils ne m'écouteront donc pas. Mais c'était une bonne excuse pour que des gens se préparent, et ces préparatifs restent valides : il y a beaucoup de choses qui peuvent mal tourner, et ceux qui se sont préparés seront les seuls qui survivront.<sup>34</sup>

Robert Bast continue de prêter attention aux « signes des temps », comme le révèlent des textes publiés sur son site personnel<sup>35</sup>. Il développe aussi de nouveaux projets : après son ouvrage sur 2012, son prochain livre se propose de montrer – sur un plan scientifique et philosophique – que le monde n'est pas réel et que nous vivons dans une simulation<sup>36</sup>. Il s'intéresse également à l'échec programmé des antibiotiques ainsi qu'à la société de surveillance.

Les thèmes choisis par Bast signalent une inclination pour des sujets « non conformistes », c'est-à-dire pour ce que Michael Barkun définit comme la « connaissance stigmatisée » (*stigmatized knowledge*) : des thèses considérées par ceux qui y adhèrent comme vérifiées, scientifiques, malgré leur marginalisation par les institutions établies<sup>37</sup>. Ces convictions ne sont pas affichées comme des croyances, mais se veulent fondées sur une base empirique<sup>38</sup>. Le fait même que ces connaissances soient « stigmatisées » devient une preuve supplémentaire de leur vérité : des forces hostiles voudraient empêcher que la vérité soit dévoilée. En outre, les livres soutenant ces thèses imitent la démarche de la littérature scientifique, avec notes et citations – et des auteurs qui se citent entre eux<sup>39</sup>.

---

<sup>32</sup> Interview télévisée sur *SunriseOn7* (<http://www.youtube.com/watch?v=6cfnaclFCA8>, consulté le 29 mars 2014).

<sup>33</sup> Robert Bast, « I Happily Admit I Was Wrong(ish), But Zero Regrets », 21 juin 2013, <http://survive2012.com/news/2013/06/i-happily-admit-i-was-wrong-ish-but-zero-regrets-5036.html> (consulté le 1<sup>er</sup> avril 2014).

<sup>34</sup> Joseph Gelfer, « After the 2012 Not-Apocalypse », *VICE Australia*, 10 janvier 2014 ([http://www.vice.com/en\\_au/read/after-the-2012-not-apocalypse](http://www.vice.com/en_au/read/after-the-2012-not-apocalypse), consulté le 29 mars 2014).

<sup>35</sup> <http://robertbast.com> (consulté le 29 mars 2014).

<sup>36</sup> <http://wearenotreal.com> (consulté le 29 mars 2014).

<sup>37</sup> Michael Barkun, *A Culture of Conspiracy : Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkeley, University of California Press, 2003, p. 26.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 28.

Les mêmes remarques s'appliquent à un autre auteur catastrophiste, qui a eu un certain écho avant le 21 décembre 2012, le Belge Patrick Geryl (né en 1955)<sup>40</sup>. Il publia plusieurs livres et se montra très actif en ligne<sup>41</sup>. Son autoprésentation est celle d'un chercheur autodidacte aussi génial que méconnu par la science officielle<sup>42</sup>. Il soutenait qu'une inversion des pôles se produirait le 21 décembre 2012, avec des conséquences dévastatrices sur toute la planète, ne permettant qu'à une fraction de l'humanité de survivre. Après quoi, ce petit reste, organisé selon les directives de Geryl, jetterait les fondements d'une nouvelle civilisation, transmettant précieusement l'héritage de la précédente, qui pourrait renaître de ses cendres comme un phénix, mais sans ses défauts, notamment sur le plan écologique<sup>43</sup>.

À l'aide du matériel mythique à sa disposition, Patrick Geryl propose dans son livre *The World Cataclysm in 2012 : The Maya Countdown to the End of our World* une succession de calculs effrénés, difficilement vérifiables pour les personnes dont la science n'est pas le violon d'Ingres ; mais devant un tel étalage de "preuves" opaques, devant la carte "scientifique" brandie avec tant d'enthousiasme, il ne fait pas de doute que Geryl peut convaincre des lecteurs de la véracité de ses propos. [...] selon lui, le 21 décembre 2012, tout va s'écrouler : un alignement des planètes particulier provoquant une inversion des pôles, des éruptions solaires, des tsunamis géants ; un scénario digne d'un certain film catastrophe...<sup>44</sup>

Patrick Geryl excluait absolument la possibilité que sa théorie pût être fausse et affirmait qu'il serait impossible de survivre en Europe et aux États-Unis<sup>45</sup>. Il envisageait comme lieux de survie possibles principalement certaines zones du continent africain<sup>46</sup>. Il précisait que, à moins de recevoir des arguments contraires convaincants, il irait « planter sa tente dans les montagnes du Drakensberg », en Afrique du Sud<sup>47</sup>. Dans certains entretiens, il laissa entendre qu'un petit groupe développait un projet de construction de bâtiments protégés dans cette région.

À l'approche de la date fatidique, Geryl oscilla apparemment entre plusieurs options. À la fin du mois de septembre, il se déclara plus certain que jamais, mais n'avait trouvé personne prêt à s'engager

---

<sup>40</sup> Pour une petite présentation synthétique (très critique) de Patrick Geryl, voir le texte présenté le 13 octobre 2012 au Congrès de la FECRIS (Fédération Européenne des Centres de Recherche et d'Information sur le Sectarisme) par Sandrine Mathen, « Nul n'est prophète en son pays, fût-il petit » ([http://sandmathen.files.wordpress.com/2012/12/fecris-2012\\_expose-sandrinemathen.pdf](http://sandmathen.files.wordpress.com/2012/12/fecris-2012_expose-sandrinemathen.pdf), également disponible dans les actes de cette réunion : <http://www.fecris.org/sites/default/files/articles-brochures/Actes%20Salses-le-Chateau.pdf>, consultés le 30 mars 2014). Une version légèrement abrégée a été publiée dans *Bulles* (Bulletin de l'ADFI), N° 116, déc. 2012, pp. 7-12.

<sup>41</sup> Lors de la sortie du film d'Emmerich, Geryl déclara que ce film était largement inspiré de ses travaux, mais sans lui en avoir demandé la permission, et annonça qu'il allait déposer plainte en vue d'obtenir des indemnités qui permettraient ensuite de financer ses projets de survie (Jozef Leysen, « "2012 pikte alles uit mijn boek" », *Nieuwsblad*, 10 nov. 2009, <http://www.nieuwsblad.be/article/detail.aspx?articleid=guk2hptrg> (consulté le 30 mars 2014)).

<sup>42</sup> Patrick Geryl, *The World Cataclysm in 2012 : The Maya Countdown to the End of our World*, Kempton / Amsterdam, Adventures Unlimited Press, 2005, pp. 10-11.

<sup>43</sup> Patrick Geryl, *How to Survive 2012 : Tactics and Survival Places for the Coming Pole Shift*, Kempton / Enhuizen, Adventures Unlimited Press, 2007, pp. 182-187.

<sup>44</sup> Géraldine Casutt, *Du « Facteur maya » au prétexte maya : quand la fin d'un monde est annoncée pour le 21 décembre 2012. Étude d'un phénomène de société de type millénariste à travers les mythes qui le portent*, mémoire de master, Faculté des lettres de l'Université de Fribourg, 2012, p. 62.

<sup>45</sup> Entretien avec Project Camelot, 2009 (<http://www.youtube.com/watch?v=cd-cCeaKrOA>, consulté le 29 mars 2014).

<sup>46</sup> Dans l'entretien précédent, il évoque aussi, curieusement, la Sierra Nevada en Espagne, malgré les sombres perspectives pour le continent européen : l'article de Sandrine Mathen laisse penser que cela était lié à la présence d'un projet survivaliste de préservation de la connaissance humaine dans cette région à l'initiative d'un autre Belge, l'artiste Louis De Cordier (<http://www.louisdecordier.com/sol-concept-01.htm>, <http://bibliotecadelsol.com>), et de sa Mataha Foundation (<http://www.matahafoundation.com>, consulté le 30 mars 2014).

<sup>47</sup> P. Geryl, *op. cit.*, 2007, p. 171.

concrètement. Il renonçait donc à quitter la Belgique : « Je suis diabétique, je suis trop faible pour me lancer dans ce voyage. Seules les personnes en bonne santé, âgées de 15 à 30 ans, ont quelques chances de s'en sortir. »<sup>48</sup> Mais ces propos ayant été publiés uniquement en néerlandais, ils n'eurent aucun écho dans le public anglophone.

Le 25 novembre 2012, sur sa page Facebook, qui comptait plus de 2 000 « amis », il mit en ligne deux messages envisageant à nouveau un départ. L'un priait toutes les personnes désireuses de survivre au Maroc (dans les montagnes de l'Atlas) de prendre contact avec lui ; le second était plus précis : « Deux jeunes femmes recherchées pour site de survie. Les places sont



© Corey A. Ford | Dreamstime.com

gratuites. [Elles] doivent être prêtes à se déplacer ce mois. » Peu d'écho, à en juger par un nouveau message publié le 27 novembre par Geryl : « Femmes aventureuses toujours recherchées pour site de survie... Vous ne courez aucun risque financier ou autre... dites-vous simplement que vous allez passer des vacances dans les montagnes... Qui est volontaire ? »

Il n'en fut plus question par la suite, tandis que Geryl continuait d'énumérer imperturbablement des observations d'éruptions ou tempêtes solaires annonciatrices du grand événement. Le 10 décembre 2012, un journal sud-africain publia un article rapportant que Patrick Geryl avait finalement décidé de rester chez lui plutôt que de s'installer dans un lieu sûr, à cause de son diabète ne lui permettant pas d'entreprendre ce voyage<sup>49</sup>. Il était donc apparemment revenu à sa décision du mois de septembre.

Ce n'est pas simplement la décision de Geryl lui-même de ne pas partir, malgré la perspective d'une catastrophe qu'il dit inéluctable, qui pose question : mais aussi le fait qu'aucun de ses lecteurs, en tout cas parmi ceux qui le suivaient sur sa page Facebook, ne fit état de projet concret de départ vers des cieux plus sûrs. Cela donne l'impression que la plupart des lecteurs de Geryl sopesaient ses « prédictions », les accueillant comme une possibilité, s'en inquiétaient peut-être, mais pas au point de placer toute leur confiance dans celles-ci. Ils les traitaient, dans un registre un peu différent, de la même façon que les milieux attendant une grande mutation planétaire sous des formes moins radicalement dramatiques.

La gestion de l'après-21 décembre par Geryl n'est pas entièrement claire. Selon un article fondé sur un entretien avec lui et publié le 23 décembre dans le journal espagnol *La Rázon*<sup>50</sup>, Geryl aurait déclaré se

<sup>48</sup> Chris Snick, « “De kans dat de wereld niet vergaat? Euh, die is er niet” », *Nieuwsblad*, 29 sept. 2012, [http://www.nieuwsblad.be/article/detail.aspx?articleid=dmf20120928\\_00315681](http://www.nieuwsblad.be/article/detail.aspx?articleid=dmf20120928_00315681) (consulté le 30 mars 2014).

<sup>49</sup> Nivashni Nair, « Doomsday Leader Quits », *Times Live*, 10 décembre 2012 (<http://www.timeslive.co.za/thetimes/2012/12/10/doomsday-leader-quits>, consulté le 30 mars 2014). Le 12 décembre, nous avons tenté – sur son mur Facebook – d'obtenir des précisions de Geryl au sujet de cet article, mais il garda le silence, tandis que d'autres visiteurs apportaient leurs commentaires.

<sup>50</sup> B.V. Conquero, « “Me arrepiento de haber anunciado el fin del mundo” », *La Rázon*, 23 déc. 2012, [http://www.larazon.es/detalle\\_normal/noticias/478706/sociedad/me-arrepiento-de-haber-anunciado-el-fin-del-mu](http://www.larazon.es/detalle_normal/noticias/478706/sociedad/me-arrepiento-de-haber-anunciado-el-fin-del-mu) (consulté le 30 mars 2014).

sentir « honteux » – mais finalement heureux que rien ne soit arrivé, puisqu’il aurait été au nombre des victimes. Il ajoute d’intéressantes précisions, pour autant que l’article l’ait cité correctement : « Personne ne m’a cru, et j’ai fini par ne pas y croire. » Mais aussi, de façon un peu contradictoire : « Beaucoup de personnes me suivaient, pensaient comme moi, mais nous n’avons pas été capables de nous mettre au travail et de déterminer une action concrète. » Ce propos suggère qu’existe un public de « spectateurs de la fin du monde », passionnés par ce thème, mais pas au point d’entreprendre des préparatifs concrets, à la différence des survivalistes. Ces spectateurs jouent avec l’idée de fin plus qu’ils n’y adhèrent en convaincus.

Geryl n’en resta cependant pas là : difficile de passer d’une conviction absolue à la remise en cause radicale, surtout quand la démarche se veut fondée sur des décodages de textes et calculs complexes. Au mois de janvier, des journaux néerlandophones annoncèrent la dernière découverte de Geryl, qui suivait sans le savoir l’une des stratégies de repli utilisées souvent avant lui : il disait avoir fini par comprendre que la prévision avait été juste, mais que la date était fausse, en raison d’un problème de conversion du calendrier maya au moment de la conquête espagnole. Le cataclysme annoncé aurait lieu le 28 mars 2013. Geryl s’en disait « sûr à cent pour cent », comme il l’avait fait pour ses précédents pronostics<sup>51</sup>. Mais, moins d’un mois après l’échec du 21 décembre 2012 et comme voix solitaire dans le désert, sans personne pour le suivre, difficile de relancer la machinerie du compte à rebours apocalyptique dans des médias saturés de fin du monde.

Après l’échec de décembre 2012, Geryl ferma son site, retira toutes ses vidéos de YouTube et épura drastiquement son compte Facebook. Celui-ci existe encore et montre un homme dont les intérêts n’ont pas foncièrement changé, malgré le désaveu de ses prévisions. Toujours à l’affût de signes précurseurs, Geryl fait état de tempêtes solaires et de tremblements de terre : deux groupes Facebook s’occupant de ces thèmes depuis avril 2013 ont manifestement été lancés par lui. Il continue de croire à un prochain renversement des pôles. À sa modeste échelle, ses interventions alimentent ainsi la veine des passionnés de catastrophes planétaires. Mais elles ne peuvent plus s’articuler sur le puissant support offert par le calendrier maya et l’attente du 21 décembre 2012.

Des personnes comme Bast ou Geryl sont des auteurs, pas des fondateurs ou figures de proue de mouvements plus ou moins organisés. Ils se trouvent devant des lecteurs, et pas à la tête d’une communauté de disciples exigeant une réponse existentielle suite à l’échec de la prophétie. Ces lecteurs ne scrutent pas que les œuvres de Geryl et de Bast : quel que soit le crédit qu’ils avaient donné aux propos de ceux-ci, ils peuvent, sans grand dommage (puisque peu auront investi toutes leurs économies dans un abri de survie), en conclure que ces théories étaient infondées, tout en croyant à d’autres thèses voisines pas encore infirmées par les faits ou en restant convaincus de l’imminence d’événements cataclysmiques. Comme pour les approches plus « spirituelles » du 21 décembre 2012, l’attitude des « consommateurs » envers des auteurs tels que Bast ou Geryl est non exclusive.

En outre, la perspective de ces derniers se veut scientifique, même si ce n’est pas celle de la science « établie » : cela laisse une marge de manœuvre, puisque personne, après tout, ne rejette la science en bloc parce qu’un chercheur a commis une erreur scientifique ou que ses théories se sont révélées inexactes.

---

<sup>51</sup> Chris Snick, « “21 december was fout. In maart vergaat de wereld” », *Nieuwsblad*, 19 janvier 2013, [http://www.nieuwsblad.be/article/detail.aspx?articleid=DMF20130118\\_00438765](http://www.nieuwsblad.be/article/detail.aspx?articleid=DMF20130118_00438765) (consulté le 30 mars 2014).

## ***Le grand tournant d'un point de vue spirituel : quand, et surtout comment ?***

Même s'ils n'étaient pas au premier plan et avaient plutôt pour auditeurs des cercles restreints, parfois uniquement virtuels, certains auteurs prédisaient des événements cataclysmiques pour le 21 décembre 2012 sur une base plus spirituelle que scientifique. Ces milieux retenaient particulièrement l'attention d'observateurs préoccupés par de possibles « dérives sectaires » : des individus ou groupes obsédés par le 21 décembre 2012 ne risquaient-ils pas de commettre des suicides ou d'autres actes irréfléchis, par désespoir ou par fascination pour l'idée d'une « ascension », pour reprendre un terme mis à l'honneur ? En pensant surtout à ces deniers, le théologien protestant suisse Georg Otto Schmid, responsable d'un centre d'information protestant sur les religions et les sectes, avait ouvert une ligne téléphonique d'urgence (*hotline*), accessible 24 heures sur 24, destinée à répondre non seulement jusqu'au grand jour, mais aussi, et surtout, les jours suivants.

Apparemment domicilié en Afrique du Sud<sup>52</sup>, Daniel Srsa avait annoncé la fin du monde pour le 21 décembre 2012 (suivie d'un Âge d'Or), avec un argumentaire mêlant convictions spirituelles et considérations scientifiques. « Tous les textes sacrés des grandes et petites religions – celles qui existent comme celles qui ont été oubliées – renvoient à ce changement de conscience majeur qui va de pair avec la destruction physique du monde. Ils y renvoient tous avec des degrés d'exactitude variables quant au moment, mais l'essence est toujours la même. » Dans ses propos, le 21 décembre 2012 devenait donc une question de vie ou de mort<sup>53</sup>. « La fin des temps en 2012 n'est pas une autre possibilité théorique – c'est une certitude absolue [...]. »<sup>54</sup>

Le 21 décembre 2012 est un rendez-vous avec le destin. C'est une apocalypse et ascension. C'est la fin du monde tel que nous le connaissons – rien de plus et rien de moins. [...] Le solstice d'hiver 2012 introduit 72 jours de bouleversements durant lesquels régnera le chaos suivant la destruction de l'ordre ancien avant qu'un nouvel ordre soit solidement mis en place.<sup>55</sup>

À la fin du mois de décembre 2012, Srsa devait bien reconnaître que rien ne s'était produit, mais « nous ne devons pas abandonner notre foi en Dieu et sa promesse d'un Âge d'Or. Nous faisons des erreurs, pas l'univers. » Le texte esquissait plusieurs explications, dont aucune qui n'avait déjà été utilisée face à des échecs prophétiques dans le passé. Srsa se demandait combien de personnes avaient réellement désiré ce qui était annoncé ; sans parler de la force d'inertie, de la résistance de la terre au changement. Il suggérait aussi l'aveuglement causé par la trop forte fixation sur « cette seule date magique ». Pas d'erreur dans le calendrier maya : l'erreur était de penser que le monde se terminerait exactement le jour de la fin du calendrier : « Cette date indique simplement qu'un pont a été franchi et qu'il n'y a plus de retour en arrière possible. La fin du monde est imminente. » C'est probablement « une question de jours plutôt que d'années ». L'important était de ne pas perdre la foi dans l'avenir meilleur à venir<sup>56</sup>.

Nous ignorons si Daniel Srsa était un prophète solitaire, existant surtout grâce aux longs textes mis en ligne. En revanche, l'Autrichien Christoph Fasching avait une activité également à travers des livres et des conférences. « Ambassadeur des informations transmises à l'humanité depuis le niveau des

---

<sup>52</sup> Les noms de domaine web qu'il utilise ont été enregistrés avec une adresse dans ce pays.

<sup>53</sup> Daniel Srsa, « Newsletter 8, 29.06.2006 », [http://www.world-mysteries.com/gw\\_danielsrsa.htm](http://www.world-mysteries.com/gw_danielsrsa.htm) (consulté le 1<sup>er</sup> avril 2014).

<sup>54</sup> Daniel Srsa, « 21.12.2012 – Quantum Leap of Time (Gravitational Supersymmetry ) », <http://www.prophetsmanual.com/content/index.cfm?navID=2&itemID=2> (consulté le 1<sup>er</sup> avril 2014).

<sup>55</sup> <http://www.endoftime2012.com> (consulté le 1<sup>er</sup> avril 2014).

<sup>56</sup> Daniel Srsa, « Why Nothing Happened on December 21 2012 ? », 29 déc. 2012, <http://blog.world-mysteries.com/science/planet/why-nothing-happened-on-december-21-2012/> (consulté le 1<sup>er</sup> avril 2014).



archanges », il annonçait que le rêve de l'humanité se réaliserait le 21 décembre 2012, marquant « l'ascension dans un nouvel âge du développement humain »<sup>57</sup>.

Le 8 janvier 2013, Fasching publia sur son site un long texte revenant sur la déception causée par l'absence de tout événement visible le mois précédent<sup>58</sup>. Derrière le calendrier maya se serait trouvé un projet pour aider à accélérer l'évolution de la conscience de l'humanité. Mais, « plus le moment prévu par les Mayas s'est approché, plus il a fallu



Le 21 décembre 2012, un groupe en méditation dans les ruines de la cité maya de Palenque (© 2012 Czuber | Dreamstime.com).

admettre qu'il ne serait pas possible de permettre à toute l'humanité de s'élever ensemble, parce que beaucoup de gens n'avaient pas encore assez développé leur conscience ». Or, ce qui importait du point de vue galactique était l'ascension de la planète, tandis qu'il n'est pas très grave que « le jeu de la dualité » se prolonge pour l'humanité. Du fait de l'absence de transformations extérieures perceptibles, beaucoup de « travailleurs de Lumière » (*Lichtarbeiter*) sont profondément déçus ou se retirent pour retourner à la « normalité » de la vie quotidienne, tandis que les sceptiques se moquent d'eux. Mais ne s'est-il vraiment rien produit ? Non, tout s'est bel et bien réalisé, mais « échappe seulement à notre perception directe ! » À défaut de l'humanité, qui continue provisoirement de vivre sur un « niveau parallèle » dans la troisième dimension afin de pouvoir y grandir pour passer aux étapes suivantes, la Terre est montée dans la cinquième dimension en décembre 2012. Fasching soulignait aussi que les espoirs suscités par le calendrier maya n'avaient pas été vains : une partie de l'humanité avait saisi cette occasion pour faire d'importants progrès. À travers la spiritualisation de l'événement et l'insistance sur les bénéfices individuels pour ceux qui ont adhéré au projet 2012, Fasching tentait de donner un sens aux efforts des « travailleurs de Lumière » et de ranimer leur motivation. Avec sa tonalité propre, il se ralliait en fait à une variante du modèle interprétatif déjà dominant dans les milieux « spirituels ».

Christine Hoefflich, qui vit en Californie et a notamment publié le livre électronique *Activating 2012 : A Practical Guide to Navigating 2012 with Confidence and Clarity* (2009)<sup>59</sup>, n'avait pas annoncé des cataclysmes ou changements visibles pour le 21 décembre. Mais elle disait avoir reçu des messages de correspondants déçus par le non-événement, à l'instar de cette lectrice qui lui confiait avoir « perdu sa

<sup>57</sup> « Was passiert am 21.12.2012 ? », <http://www.botschafterdeslichts.com/infos/was-passiert-am-21-12-2012/> (consulté le 26 mars 2012 ; cette page n'existe plus sur le site).

<sup>58</sup> « Rückblick auf den 21. Dez. 2012 », 8 janvier 2013, <http://www.botschafterdeslichts.com/rueckblick-21-12-2012/> (consulté le 1<sup>er</sup> avril 2014).

<sup>59</sup> Le livre peut être acheté et téléchargé à partir du site <http://whateveryonebelieved.com>.

foi » parce que « rien n’a changé », et se sentir « trompée » en lisant que les choses vont encore empirer et qu’elle ne verra probablement pas l’Âge d’Or de son vivant.

« Je suis certaine qu’il y en a beaucoup qui ressentent la même chose », répondait Christine Hoeflich. Elle poursuivait en soulignant combien la variété des interprétations avait été source de confusion. Trop de gens pensaient à quelque chose de magique, sans effort.

Je suis aussi déçue par le non-événement qu’a été décembre 2012, mais pas parce que je m’attendais à de grands événements. Je suis déçue parce que si peu de gens se sont réellement éveillés à la vérité [...]. Nous entrons vraiment dans un Âge d’Or, mais c’est nous, en tant qu’individus, qui le créons – pas à pas, par nos efforts et en suivant notre *guidance* intérieure. [...] Même si cela prendra quelque temps de transformer le monde entier, une fois que vous vous mettez en tant qu’individu “sur votre vague” (et cela ne doit pas prendre bien longtemps), vous aurez foi en vous-même et votre vie sera transformée.<sup>60</sup>

Christine Hoeflich proposait ainsi à sa correspondante un recentrage sur la transformation individuelle plus que sur des événements extérieurs qui précipiteraient un processus évolutif. Cela s’inscrivait dans la continuité des glissements de la transformation collective vers la transformation individuelle, du *New Age* au *Next Age*, observés surtout à partir des années 1990 au vu de l’absence d’avènement d’un Nouvel Âge dans un monde désespérément réticent à la transmutation :

Le Next Age peut être décrit comme le passage du New Age de la troisième à la première personne du singulier. [...] Après la déception, le Next Age admet que pour la planète Terre, peut-être, ou pour la société dans son ensemble, aucune transformation joyeuse n’est en vue. [...] Mais l’individu, lui, peut entrer dans son New Age personnel et parvenir à un état supérieur de prospérité, de santé, de satisfaction [...].<sup>61</sup>

Les déceptions face à la non-réalisation d’événements visibles le 21 décembre 2012 ont été le fait d’individus plus que de groupes : il est difficile de mesurer l’impact de cette situation, faute d’avoir pu quantifier et suivre ceux qui éprouvaient un degré d’attente plus ou moins fort. En outre, même des auteurs très présents sur Internet n’ont pas nécessairement obtenu l’adhésion de ceux qui lisaient leurs textes. Mais les exemples résumés ci-dessus illustrent les stratégies de rationalisation adoptées, aussi variées que les discours sur 2012.

## L’attente continue

Il n’y a pas que le calendrier maya : bien d’autres raisons peuvent inciter à s’inquiéter de notre avenir, voire de notre survie, sur un mode séculier ou non. Dans le « village global », catastrophes survenant dans des lieux lointains ou informations sur des menaces (écologiques, démographiques, épidémiques, technologiques) dépassant de très loin les capacités de maîtrise individuelle ou même nationale parsèment l’actualité quotidienne<sup>62</sup>. Il n’est pas étonnant que, selon un sondage IPSOS mené dans 21 pays en avril 2012 (plus de 16 000 personnes interrogées), 14 % des répondants disaient s’attendre à voir la fin du monde de leur vivant (4 % fortement, 10 % qui inclinent à le penser), tandis que

---

<sup>60</sup> Christine Hoeflich, « Many Lost Faith After December 21 2012 Non-Event », 9 février 2013, <http://lightworkers.org/wisdom/christine-hoeflich/176749/many-lost-faith-after-december-21-2012-non-event> (consulté le 1<sup>er</sup> avril 2014).

<sup>61</sup> Massimo Introvigne, *Le New Age, des origines à nos jours* (trad. Philippe Baillet), Paris, Éd. Dervy, 2005, p. 19.

<sup>62</sup> Ulrike Schiesser, « Flirting with Disaster : Erklärungsansätze für Faszination und Angst in Bezug auf Weltuntergangsvorhersagen », *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, 76 / 1, janvier 2013, pp. 4-12 (pp. 4-5).

10 % pensaient qu'elle pourrait se produire en décembre 2012, et que 2 % se déclaraient très inquiets et 6 % un peu inquiets à l'approche de la date fatidique<sup>63</sup>.

La demande pour des solutions afin de survivre en cas d'effondrement existe, en dehors de tout scénario religieux : le succès des manuels de survie de l'auteur suisse Piero San Giorgio<sup>64</sup>, sans passer par les canaux commerciaux des grands éditeurs, en offre un frappant exemple. Du fait que le discours sur 2012 a bénéficié d'un large impact, grâce au film d'Emmerich, puis au battage médiatique, le sentiment que le pire pourrait arriver semble avoir connu un nouvel élan – en dehors même de toute conviction liée spécifiquement au calendrier maya. C'est ainsi que le directeur d'un magasin en ligne de produits de survie dans le canton d'Argovie, en Suisse, se félicitait d'avoir vu ses ventes doubler en une année<sup>65</sup>. Précédemment, la catastrophe de Fukushima avait également entraîné un pic des ventes. De ce point de vue, le phénomène 2012 a surtout contribué à alimenter cette perception diffuse. L'évocation de cette date par tant de sources confirmait la crédibilité de l'attente, sur un mode cumulatif et mutuel. Mais l'éclatement des interprétations rendait incertaine la nature de l'événement.

Il existe des publics pour scénarios catastrophistes : de nouveaux événements et de nouvelles dates justifieront de frissonner, de se tenir aux aguets ou de se préparer au pire. Pour un adolescent inquiet de l'imminence de la fin du monde après avoir regardé des scènes de cataclysme sur YouTube, le matin du 22 décembre 2012 ne pouvait apporter que le soulagement de constater que le monde continuait d'exister. Pour les quelques auteurs ou groupes qui attendaient des faits observables pour le 21 décembre 2012, le moment était venu de chercher des explications afin de rationaliser la situation – et aussi pour donner un sens constructif à leur expérience malgré tout, si possible, que ce soit sur le plan matériel ou spirituel (meilleure préparation à la survie, travail intérieur ayant permis d'évoluer...).

En revanche, dans les cercles « spirituels » intéressés par 2012, tout en espérant quelques manifestations visibles du tournant de 2012, la plupart se doutaient que le monde n'allait pas être transfiguré d'un seul coup, mais pressentaient des indices de la transformation sur des plans subtils. Cela leur épargnait par avance les dilemmes d'un « échec de la prophétie » : non seulement il n'existait donc aucun besoin de rationalisation, mais la certitude que le monde était en train de changer ne se trouvait en rien atteinte – tant les événements positifs que négatifs de l'actualité peuvent être compris comme autant de signes de cette évolution, que ce soit en terme d'ascension ou de purification.

N'ayant adhéré à aucune interprétation exclusive, ces « croyants du Nouvel Âge » ne sont en outre pas seuls : qu'ils participent aux activités de groupes ou qu'ils se contentent de lire et d'assister occasionnellement à des séminaires, ils circulent dans des milieux qui partagent de semblables convictions et attentes, créant un socle de plausibilité pour ces messages, appropriés de façon sélective et souple. Loin d'être un fardeau, l'apport de 2012 a ainsi été recyclé dans le fonds commun des croyances non conventionnelles, en constant renouvellement et en perpétuelle production de nouvelles idées.

---

<sup>63</sup> « One in Seven (14%) Global Citizens Believe End of the World is Coming in Their Lifetime », 1<sup>er</sup> mai 2012, <http://www.ipsos-na.com/news-polls/pressrelease.aspx?id=5610> (consulté le 1<sup>er</sup> avril 2014).

<sup>64</sup> Piero San Giorgio, *Survivre à l'effondrement économique*, Aube, le Retour aux Sources, 2011 ; Piero San Giorgio et Vol West, *Rues barbares : survivre en ville*, Aube, Le Retour aux Sources, 2012 ; voir également : <http://piero.com> (consulté le 31 mars 2014).

<sup>65</sup> Victor Fingal, « Le business de la fin du monde », *Le Matin*, 23 novembre 2012.

Nées dans des milieux sensibles au message du « Nouvel Âge », les spéculations autour de la date du 21 décembre 2012 affirmaient s'appuyer notamment sur des informations transmises par un ancien calendrier maya. Elles ont connu une large diffusion, mais à travers une multiplicité de discours : les uns attendaient une évolution de l'humanité, tandis que d'autres annonçaient des catastrophes. Ce cahier revient sur le « phénomène 2012 » à travers trois éclairages. Le premier chapitre analyse 2012 comme un réveil des aspirations collectives à l'entrée dans une ère nouvelle. Le deuxième chapitre compare l'approche de 2012 en Suisse et dans des populations d'origine amérindienne au Guatemala. Le troisième chapitre examine s'il y a eu « échec de la prophétie », et comment les auteurs et groupes qui abordaient ce sujet ont géré « l'après-2012 ».

**Institut Religioscope**

**Grand'Places 14 - 1700 Fribourg - Suisse**

**[www.religioscope.org](http://www.religioscope.org)**

**[www.religion.info](http://www.religion.info)**