

Echange, réciprocité et innovation dans une communauté paysanne

Une lecture conventionnaliste

Frédéric GANNON • Université du Havre et EconomiX, Unité mixte de recherche 7166

Frédéric SANDRON • Chargé de Recherche, Institut de Recherche pour le Développement, UMR 151 LPED Université de Provence / IRD

Il vaut mieux que deux hommes perdent un œil plutôt qu'un homme perde deux yeux

Franck Knight

Un seul doigt ne peut pas attraper un pou

Proverbe malgache

Introduction

La question de l'innovation dans le milieu rural des pays en développement semble poser un défi aux économistes depuis des décennies. Ou plus exactement, la question de la non-innovation. Beaucoup ont été intrigués par l'inertie manifestée dans le monde paysan lorsqu'il s'agit d'adopter de nouvelles techniques agricoles ou de nouvelles formes d'organisation du travail. Mises à part les explications en termes de coût et de tradition, les schémas explicatifs sont longtemps restés peu loquaces. L'une des avancées les plus intéressantes, à notre sens, a été réalisée par les théoriciens de la nouvelle économie du développement et de la nouvelle économie institutionnelle.

Nous en rappelons les postulats et les changements de perspective apportés depuis environ deux décennies dans une première section. La deuxième section élargira les considérations économiques de la nouvelle économie institutionnelle aux aspects sociaux et organisationnels dans le cas concret d'une population rurale malgache. Il est expliqué pourquoi le *fihavanana*, que l'on peut traduire par « esprit de solidarité », « respect mutuel », est une convention. En réglant, au moins en partie, la vie sociale et économique des paysans, le *fihavanana* peut être interprété comme un ins-

trument de gestion globale et collective des risques. Cette perspective devient plus éclairante pour aborder le thème de l'adoption de l'innovation, comme la troisième section essaiera de le montrer. La quatrième section s'attachera plus précisément à décrire les implications d'une telle convention sociale sur l'ensemble des domaines liés à l'innovation technique et devrait faire mieux comprendre que l'innovation n'est pas seulement une affaire de technique ou de rentabilité économique.

Plus précisément, l'idée centrale est d'apporter des pistes de réflexions sur un fait fréquemment observé dans les communautés rurales à Madagascar, à savoir leur forte inertie à l'innovation en dépit d'une forte cohésion sociale et de l'existence de normes de solidarité, dont on pourrait penser de prime abord qu'elles sont les garants d'une redistribution de la production en cas d'échec individuel lié à l'adoption d'une nouvelle technique. Nous verrons qu'une des explications à ce paradoxe apparent est que dans un contexte de grande pauvreté, l'activation de ces mécanismes de solidarité *ex post* met en péril la survie économique de la communauté et que d'autres mécanismes prudents *ex ante* sont collectivement mis en place pour se prémunir des risques et de l'incertitude inhérents à toute innovation, au risque de bloquer l'innovation elle-même.

Cet article s'inscrit dans un programme de recherche plus vaste¹ qui étudie les relations « population-environnement-développement » en milieu rural malgache. Il est argumenté par une enquête quantitative auprès de 1 621 ménages², par deux séries d'entretiens menés sur les thèmes des réseaux sociaux et de l'innovation technique, sur des observations de terrain et évidemment par la littérature scientifique.

Les hypothèses de décision économique

Dans son ouvrage remettant en cause les théories malthusiennes de la croissance démographique, Boserup (1965) passe en revue différents systèmes de production agricole (cueillette, agriculture itinérante, jachère de savane, etc.) à travers les siècles et les continents et montre que l'on peut leur associer des densités de population différentes. Boserup soutient l'hypothèse que c'est la croissance démographique qui est le moteur de l'adoption de nouvelles techniques agricoles. Sans cette pression démographique qui pousse à l'innovation pour nourrir davantage de personnes, les paysans se contentent de techniques éprouvées.

L'interprétation courante de la théorie de Boserup a mobilisé le concept de « *satisficing* » élaboré par Simon (Sandron, 2002).

1. Programme de recherche 4D « Dynamique démographique et développement durable dans les Hautes terres malgaches », auquel participent l'Institut de Recherche pour le Développement (UMR 151 LPED Université de Provence/IRD, IRD Madagascar), le laboratoire Forum (Paris-X), le laboratoire Popinter (Paris-V), l'Institut Catholique de Madagascar, l'Institut National de la Statistique de Madagascar, l'École Supérieure des Sciences Agronomiques d'Antananarivo, le Ministère de la Population de Madagascar, PACT Madagascar. Le programme 4D (2003-2006) est financé par le Ministère français de la Recherche (ACI TTT P 01 02) et le Ministère français des Affaires Étrangères (Pripode/CICRED MG2). <http://www.ird.mg/4d>.

2. Voir la présentation de cette enquête infra, en particulier la note 6.

Les paysans se contenteraient ainsi de subvenir à leurs besoins alimentaires sans pour autant entrer dans une logique de maximisation du profit. Plus récemment, dans les années 1980, la nouvelle micro-économie du développement a mis en relief les stratégies d'assurance et de gestion du risque des paysans (Bardhan et Udry, 1999). Au sein d'une économie rurale peu développée, le risque a un coût très élevé puisque la production dépasse rarement le seuil de survie. Toute diminution de la production est donc rigoureusement impossible. En ce sens, rien n'indique que le *satisficing* de Boserup ne soit pas finalement un optimum, tout au moins local.

Une autre avancée significative dans l'étude des comportements économiques du monde rural dans les pays en développement a été de déplacer l'unité de décision de l'individu vers des groupes plus larges. La famille, la tribu ou le village forment souvent des communautés d'intérêt dont l'objectif est de lisser le risque collectivement face à des marchés absents, incomplets ou défectueux (Ben Porath, 1980 ; Rosenzweig, 1988 ; He, 1994). Dans cette optique, Colin (2003) montre par exemple comment les contrats agraires peuvent être perçus comme des relations contractuelles au sein de règles débattues par une collectivité d'agents.

Dans cette mouvance, les deux postulats principaux qui vont être adoptés ici sont donc les suivants :

- le comportement des paysans est de minimiser le risque plutôt que de maximiser le profit ;
- les décisions individuelles sont prises dans une logique de groupe.

La convention du *fihavanana*

Les développements qui suivent s'appuient sur la littérature existante ainsi que sur des observations de terrain que nous avons menées à Madagascar dans la commune rurale d'Ampitatafika, sur la RN7 à

mi-chemin de la capitale Antananarivo et d'Antsirabe. L'éthnie dominante y est celle des *Merina*, les paysages sont ceux, rizi-coles, des Hautes Terres. La population est pauvre et essentiellement rurale, la région est caractérisée par un faible degré de développement économique. L'autoconsommation y est par exemple très largement présente, tandis que l'ouverture au marché demeure faible.

Dans une étude sur la commune d'Am-pitatafika, Rakotovazaha (2002) dresse un panorama synthétique du *fihavanana* de la manière suivante : « *La vie communautaire axée sur le sens des responsabilités n'est pas étrangère aux paysans. La société merina est connue pour sa profonde tradition culturelle basée sur le sens du prochain. Cela se manifeste par un esprit de solidarité systématique ainsi que de nombreux dictons, proverbes et modes de comportements encore très courants dans le langage quotidien des paysans et ayant force de règle morale. Connue sous le nom de fihavanana, ce mode de vie possède une valeur sacrée, plus précieuse que l'argent, et dont les traces sont restées dans les différents travaux d'aménagements effectués grâce à des mobilisations communautaires motivées par le souci du bien commun. [...] Ainsi, grâce au fihavanana, tous les habitants du village et des hameaux environnants peuvent se réjouir ensemble lors des événements heureux, mais surtout se prêter main forte dans les adversités* ».

Le *fihavanana* désigne, dans son acception la plus stricte, le lien qui unit les personnes de même sang. Il est donc l'expression des liens de parenté³, avec tout ce que cela signifie en termes de droits et d'obligations individuels. Dans son interprétation élargie, ce terme exprime une relation d'alliance entre des individus membres d'une famille « élargie ». Il est alors la concrétisation des relations de solidarité relativement à un patrimoine, que

celui-ci prenne la forme d'un territoire, d'ancêtres communs, de ressources partagées, etc. (Aubert, 1999). Le *fihavanana* est lié aux origines, concept fondamental dans un pays notable par la diversité des origines – plus ou moins lointaines – de ses habitants. Ce concept peut être, dans une première approche, assimilé au lien social entre des individus généralement très proches, comme les parents ou les voisins, mais parfois plus éloignés, socialement ou géographiquement.

Dans la région des Hautes Terres, outre les cérémonies familiales (mariage, circoncision, exhumation, enterrement, etc.), l'une des formes les plus visibles du *fihavanana* est l'entraide agricole. Celle-ci se nomme *valintànana* ou *mifampindrana* c'est-à-dire respectivement « rendre la main » et « emprunt réciproque (de bras) » (Condominas, 1991). Les paysans et leur famille se regroupent à tour de rôle pour effectuer des travaux agricoles les uns chez les autres. La fonction du *fihavanana* est donc à la fois sociale et économique, ces deux sphères étant ici profondément imbriquées l'une dans l'autre. Blanc-Pamard (1998), dans une étude effectuée pendant une période de crise économique, mentionne que dans un tel contexte, le maintien des relations sociales n'est rien moins qu'un moyen de survie.

Si son rôle peut s'avérer aussi important que cela, le *fihavanana* doit donc être guidé par des règles de fonctionnement relativement strictes et des modalités de contrôle individuel pour éviter les défections. Mais est-il une convention ? Examinons point par point le *fihavanana* à la lumière de la définition de la convention donnée par Batifoulier et Larquier (2001) :

« *La convention est une règle particulière qui coordonne les comportements. Cette convention présente trois caractéristiques. – L'arbitraire. La convention est arbitraire au sens où il existe d'autres possibilités pour se coordonner. Le fait de ne pas avoir conscience d'adopter une solution particulière suspend l'explication des raisons*

3. Le radical « *avana* » désigne la parenté.

- d'agir quand la coordination est réussie.*
- *Le vague de la définition. Même si l'on peut parfois en donner une énonciation explicite, il n'existe pas de formulation officielle, ou consacrée, de la convention. La connaissance éventuelle de son histoire est sans effet sur son application.*
 - *L'absence de menaces explicites de sanctions. La convention n'a pas besoin d'être soutenue par des menaces explicites de sanctions en cas de non-respect, mais l'existence d'une menace implicite de sanctions est envisageable.* »

Revenons sur ces points les uns après les autres :

Le *fihavanana* est bien une « règle particulière qui coordonne les comportements ». Explicitement ou implicitement, les paysans y font référence lorsqu'un village entier se regroupe pour les cérémonies familiales ou lorsque des mécanismes d'entraide doivent être activés (entraide agricole, prêt d'argent, entraide pour la construction de maison etc.). Cette règle se décline sous une multitude de formes concrètes. La sociabilité qui en est issue est, selon Rabemananjara (2001), empreinte de « pragmatisme ».

- *L'arbitraire.* Si l'on considère l'entraide dans le travail agricole, il est clair qu'il existe d'autres possibilités de se coordonner : travail salarié, travail familial, contrats de métayage etc. Face à de nombreuses situations données, on observe des automatismes de comportement qui désignent bien la nature conventionnelle du *fihavanana*.
- *Le vague de la définition.* Le *fihavanana* ne se laisse pas cerner facilement par des mots. Au-delà de son aspect « art de vivre », c'est aussi parce qu'il n'est pas, à nos yeux, aussi figé que l'on pourrait le croire et qu'il lui est réservé une marge de manœuvre interprétative. En termes évolutionnistes, cela se comprend aisément car à la rigidité des règles internes qui le constituent, il faut juxtaposer une redéfinition constante de ces mêmes règles pour tenir compte des

événements imprévus. C'est tout l'art des sociétés économiquement fragiles de jongler entre la précision des règles pour éviter les comportements opportunistes et la flexibilité nécessaire à la gestion de l'incertitude et de l'aléa.

- *L'absence de menaces explicites de sanctions.* Là encore le flou règne mais la chape demeure. A l'échelle où le *fihavanana* est opérationnel, la proximité physique et sociale des ménages fait qu'il y a une connaissance intime des comportements de chacun et que tout comportement opportuniste devient immédiatement *common knowledge*. À des degrés divers selon la gravité sociale du manquement à la convention du *fihavanana*, la société pourra répondre en pratiquant l'ostracisme vis-à-vis du contrevenant.

Ces observations peuvent être complétées par d'autres caractéristiques « conventionnelles » du *fihavanana*. Razafintsalama (1981) montre ainsi que la coopération qui en découle est à la fois spontanée et obligatoire. Razafindratova (1971) met quant à lui en avant l'aspect auto-entretenu du *fihavanana* en écrivant qu'il est à la fois « résultat d'une communauté » et « créateur de communauté ». Comme il a pu être montré dans d'autres contextes ruraux dans des pays en développement, le comportement des acteurs est ici largement déterminé par l'anticipation du comportement des autres acteurs. Les caractéristiques fondamentales de la convention sont donc présentes : force du précédent, habitude, inertie, sécularité, résistance à la mutation, spécificité locale, mécanismes de dissuasion, normativité.

Terminons cette section par une mise au point méthodologique. Il existe une littérature abondante sur le *fihavanana* à Madagascar. La diversité des ethnies et des arrangements locaux fait qu'il se décline sous plusieurs dénominations et sous plusieurs formes. Régulant les relations sociales entre les vivants, il ne doit pas faire oublier par exemple le culte des ancêtres, autre grille

interprétative des comportements relativement puissante. Le *fihavanana* constitue ainsi une convention plus ou moins robuste selon les régions et en aucun cas ne doit être considéré comme le seul déterminant des relations sociales ni de l'adoption de l'innovation. Notre propos est simplement de tirer quelques conséquences d'une convention sur le processus de développement économique, convention ailleurs présentée comme un régulateur social traditionnel, en allant au-delà de ses aspects folkloriques (Dez, 1968). Évidemment, « la tradition » comme barrière à l'innovation n'est qu'un argument tautologique si l'on ne prend pas la peine de l'explicitier plus avant. Elle devient à notre sens beaucoup plus intéressante si l'on s'applique à en dérouler les tenants et aboutissants en termes d'organisation sociale et économique. Examinons maintenant, à la lumière de ce qui précède, comment le *fihavanana* peut être considéré comme un système de gestion collective des risques et quelles implications en tirer sur l'adoption de l'innovation.

***Fihavanana* et risque**

Le mécanisme d'entraide dans le travail agricole doit être ici précisé. La plupart du temps, il s'agit d'un simple échange d'hommes/jours de travail sans contrepartie monétaire. On retrouve le même type de schéma don/contre-don pour les événements cérémoniaux collectifs. Il existe une comptabilité des échanges monétaires connue par tous dont l'objectif est d'équilibrer les sommes mises en commun. Selon Condominas (1991), l'alphabetisation croissante a même eu comme effet l'instauration d'une comptabilité écrite de ces dons. Plus le niveau de vie de la population est homogène, plus l'équilibrage des dons monétaires ou des heures de travail est facile car les heures des uns valent celles des autres. Nous avons pu voir à Ampitatafika quelques uns de ces cahiers dans lesquels les paysans notent ce qu'ils ont reçus lors d'un événement ou d'une cérémonie organisés par eux. Le principe est

de rendre autant ou un peu plus lors de la prochaine cérémonie. Il est intéressant de relever que les dons « élevés » sont souvent refusés de peur de ne pouvoir appliquer la règle de réciprocité la fois suivante.

Cette pratique conforte l'hypothèse de Platteau (1997) selon laquelle les mécanismes de solidarité villageoise ne sont pas tant un système d'assurance conditionnelle (système de redistribution entre chanceux et malchanceux) qu'un système de réciprocité alternative (*balanced reciprocity*). Dans ce dernier système, il y a une redistribution égalitaire des flux monétaires sur le long terme et l'individu qui a empoché plus qu'il n'a misé est en dette vis-à-vis de la société. Sur le long terme, il n'y a pas de chanceux et de malchanceux, il n'y a que des individus *fair-play* et des *free-riders*.

Condominas (1991) a très bien perçu la nature contractuelle et obligée de cet échange réciproque dans une étude sur l'une des déclinaisons du *fihavanana* : « *Le mot de fokon'olona évoque inmanquablement dans l'esprit de ceux qui en parlent [...] l'idée d'entraide villageoise : on pense aux coutumes d'assistance mutuelle, de travail communautaire, les sentiments de forte cohésion qui soudent le monde rural et dont les citadins parlent toujours avec nostalgie. Quiconque a vécu, ne serait-ce qu'une courte période de temps, dans une communauté malgache aura été frappé de la réalité de ce qui à première vue, pourrait apparaître comme un simple stéréotype. La réalité, bien entendu, ne correspond pas tout à fait au cliché qu'on s'en est fait ; cette entraide est loin d'être purement sentimentale, elle obéit en fait à un ensemble de règles de vie où l'aide apportée appelle toujours sa contrepartie* ». On retrouve là la rigidité des règles que nous avons déjà évoquée et qui est une des caractéristiques fondamentales de la convention du *fihavanana*. Mais, comme nous l'avons juxtaposée à une certaine flexibilité, on voit maintenant que cette rigidité concerne avant tout les mécanismes de réciprocité et de redistribution.

Si le système de redistribution est intimement lié au système de production, la flexibilité du dernier ne peut pas avoir lieu sans relâcher la rigidité du premier. Les paysans ne sont pas forcément *risk-adverse* par essence, mais en contexte de grande pauvreté, leur marge de flexibilité est faible. Une innovation agricole mal maîtrisée ou aboutissant à une baisse de la production peut faire basculer une famille en dessous du seuil de survie, risque ultime s'il en est. Dans ce cas, les normes de solidarité sont activées et permettent une redistribution de la production collective. De par ce mécanisme de secours, la prise de risque individuelle a donc des répercussions sur l'ensemble de la société. C'est pourquoi de manière générale les paysans adoptent une attitude prudente et selon les termes de Brossier (1989), « *décomposent le risque sur les divers facteurs de production* ». Mais en contexte de forte pauvreté, les facteurs de production n'ont pas tous la même importance. Le risque de perte monétaire est alors perçu comme beaucoup plus grave que le risque de perte sur un investissement en facteur travail.

Fihavanana et innovation

Pour mieux cerner la nature du *fihavanana* aux yeux des habitants d'Ampitatafika, listons quelques réponses obtenues dans nos entretiens.

Q : Qu'évoque pour vous le *fihavanana* ?

- *C'est à peu près la même signification que la solidarité car s'il y a la solidarité alors il y a le fihavanana. S'il n'y a pas de conflits ni de querelles alors le fihavanana est présent.*
- *Lorsqu'il n'y a pas de conflits, ni de querelles, on participe à la vie communautaire, aux différentes obligations sociales. Être sociable, c'est trouver le juste milieu des choses pour pouvoir travailler ensemble car chacun a ses propres capacités.*
- *Le fihavanana est le fait de se veiller l'un l'autre, au moment présent ou dans le futur, dans le quotidien ou dans tout ce qu'on entreprend.*

- *Le fihavanana c'est la vie en société, savoir vivre avec ses semblables, savoir communiquer.*

- *C'est le fait d'unir les forces ensemble, dans tout ce qu'on entreprend dans la vie.*

- *D'une part c'est une relation entre les gens qui vivent dans une société, d'autre part il y a le lien de parenté qui unit les gens qui ont un ascendant commun.*

- *Le fihavanana est le résultat d'une amitié pure entre les personnes, sans rivalité, c'est une relation réciproque qui unit les gens. De ce fait, chaque personne considère son prochain comme soi-même.*

Q : En quoi consiste le *fihavanana*, concrètement ?

- *À avoir de l'attention pour son prochain, entretenir l'amitié pour qu'on puisse s'aider et se conseiller réciproquement.*

- *Par exemple, lorsqu'il y a une personne malade, alors je lui rends visite jusqu'à son rétablissement total, c'est ça le fihavanana.*

- *À s'entraider dans les moments difficiles, comme les maladies, les exhumations, les événements tristes ou dans les travaux collectifs.*

- *Pendant les moments difficiles et les imprévus.*

Schématiquement, le *fihavanana* joue deux rôles complémentaires. D'une part, il remplit la fonction d'assurance contre le risque, basée sur le principe de la solidarité au sein de la « famille » au sens strict aussi bien qu'élargi, d'autre part, il est équivalent à l'injonction implicite de « faire comme les autres ». Sous l'angle de l'innovation, qui nous intéresse ici, le *fihavanana* serait susceptible, *a priori*, de la favoriser, puisque non seulement l'échec éventuel, inhérent à l'expérimentation de nouveaux procédés ou méthodes, serait couvert par l'assurance et la mutualisation des risques, mais le conformisme induirait, par imitation, une diffusion rapide des innovations couronnées de succès. Or, en la matière, comme il est rappelé en introduction, c'est

l'inverse qui prévaut. En effet, concernant le premier rôle, le principe de solidarité couplé à des contraintes financières et matérielles de survie a un sens radicalement opposé à celui d'assurance entendue comme couverture contre le risque induit par une action individuelle « non conforme », dérogeant à l'habitude, aux règles, à la norme sociale. La solidarité doit être appréhendée, dans le cadre d'une communauté rurale, comme un mécanisme de mutualisation de risques acceptés par cette communauté, subis par chacun de manière aléatoire, tels que les aléas climatiques et de santé, à l'exclusion donc de ceux liés, précisément, à la « prise de risque » individuelle.

Quant au second rôle, d'autre part, assumé par le *fiHAVANANA*, « faire comme les autres » doit être compris dans son acception restrictive, soit : « ne pas déroger au comportement *normal* de la communauté ». Or, l'innovation peut, schématiquement, s'apparenter, si elle est accomplie par un individu isolé, à une déviance, une dérogation à la norme, à la tradition. Si l'on associe cette déviance au risque, l'injonction du *fiHAVANANA* peut se traduire par : « ne pas entreprendre d'action innovante risquant de nuire à la communauté ». On se situe alors à l'opposé d'une interprétation schumpétérienne du *fiHAVANANA* évoquée à l'instant.

Détaillons maintenant les deux rôles schématiques du *fiHAVANANA* et précisons-en les conséquences sur l'innovation en milieu rural.

1. Le *fiHAVANANA* : une assurance communautaire... en partie virtuelle

Le *fiHAVANANA* joue un rôle d'assurance communautaire contre le risque par le biais de deux injonctions implicites :

- *primo*, aider automatiquement l'individu en situation de difficulté ;
- *secundo*, ne pas entreprendre d'action induisant un risque pour les membres de la communauté.

Cette seconde perspective est moins courante dans la littérature que la première, elle

nous semble pourtant essentielle. Du fait qu'il anticipe le mécanisme d'entraide-secours supporté par la convention de *fiHAVANANA*, chaque individu va réduire le risque inhérent à toute action innovatrice pour ne pas mettre l'ensemble de la société devant le fait accompli en l'obligeant à lui venir en aide. Il se peut donc que son calcul économique privé, compte tenu de cette limitation « prudentielle », le conduise à renoncer à son projet, ce qui, indirectement, renforce la convention de *fiHAVANANA* qui opère alors comme un frein à l'innovation.

L'endettement, monétaire et social, qui résulterait d'une expérience ratée, équivaut à une sorte de « malus communautaire » évalué par l'innovateur malheureux à un niveau certainement plus élevé que la seule perte monétaire. Les deux types de coût se combinent alors de manière complémentaire dans une fonction d'évaluation socio-économique telle que l'échec des initiatives innovatrices aurait un coût supérieur, en valeur absolue, à leur réussite. Cette différence qui s'exprime dans le *fiHAVANANA* se traduit finalement par une forte aversion au risque, collective comme individuelle, induisant une prudence extrême vis-à-vis de l'innovation au sens large (modification unilatérale de la coutume, de l'habitude, dérogation au comportement normé, etc.).

À Ampitatafika, ceci est particulièrement visible dans le domaine du crédit, puisque les emprunts à la banque ou aux organismes de crédit destinés aux paysans ne concernent que quelques ménages⁴. Les prêts ont lieu quasi exclusivement dans un cercle relationnel très restreint. 73,0 % des emprunts se font à un membre de la famille, 20,6 % à un ami ou un voisin. Pourtant, si les deux tiers des emprunts concernent des sommes relativement modestes, presque 10 % des emprunts sont relatifs à des sommes conséquentes, supérieures à 300 000 francs malgaches

4. Source : Enquête Référence 4D (cf en particulier la note 6).

Tableau 1. Montant du dernier emprunt (milliers de FMG)

	1 à 9	10 à 19	20 à 49	50 à 99	100 à 299	300 à 999	1 000 et +	Total
Effectif	335	236	206	169	167	62	50	1 225
%	27,3 %	19,3 %	16,8 %	13,8 %	13,6 %	5,1 %	4,1 %	100,0%

Source : Enquête Référence 2003, Programme 4D.

(Fmg)⁵ (tableau 1), et on aurait pu penser que ces montants élevés étaient demandés essentiellement à des organismes professionnels, ce qui n'est pas le cas.

Les durées de remboursement sont fonction du montant du crédit. La durée moyenne est de 29,5 jours, et si les plus gros crédits peuvent être remboursés sur une année, en revanche plus de la moitié des crédits sont remboursés en 10 jours ou moins. Pour la majorité des ménages, il s'agit donc davantage d'être dépanné pendant quelques jours plutôt que d'avoir recours au crédit dans une optique d'investissement. Cet aspect « convivial » de l'emprunt est affirmé par l'absence de bénéfice fait par le prêteur puisque 98,4 % des emprunts se font sans versement d'intérêts. Le *fihavanana* joue ici pleinement son rôle et l'innovation socio-économique qui consisterait à s'adresser à des organismes de crédit professionnels n'est pas envisagée.

Que ce soit dans le domaine du crédit ou bien des techniques agricoles, malgré l'avantage matériel ou monétaire espéré que l'innovation apporterait, on observe donc un très fort conservatisme conduisant à l'extrême lenteur de son adoption. L'innovation serait ainsi littéralement bloquée par ce mécanisme – dont le *fihavanana* est l'une des expressions les plus apparentes – s'apparentant à un contrôle des pairs faisant jouer le principe de solidarité comme une menace « morale ». La position de l'acteur face au changement en général et à l'innovation en particulier ne serait donc pas tant une question d'initiative individuelle que de contrainte sociale.

L'internalisation de ce comportement consistant à ne pas nuire à autrui fait que le

mécanisme d'entraide *ex post* n'est que très rarement mis en action, du fait même de la prudence extrême qu'il suscite. En d'autres termes, l'obligation de venir en aide à l'individu en difficulté reste souvent virtuelle, chacun s'efforçant de ne pas se trouver dans la situation du secouru, surtout si celle-ci est due à une prise de risque trop grande. L'innovation trop hasardeuse est ainsi dissuadée *ex ante* par la communauté. Dans ce schéma, la fonction d'assurance et d'entraide jouée par le *fihavanana* est supplantée qualitativement par celle de ne pas nuire à la société. Cette force de dissuasion conduit à un niveau très faible de prise de risque, voire à son absence, donc à un conservatisme extrême réduisant la probabilité de mobilisation de ce même processus d'entraide *ex post*, qui demeure seulement à l'état de possibilité. Le caractère autorenforçant de la convention du *fihavanana* est alors patent dans la mesure où elle permet d'éviter les conflits en amont et n'a pas à être remise en cause.

On peut alors se poser la question de la « résistance » de cette convention, au sens évolutionniste du terme (Sugden, 1995). Sa longévité et sa diffusion, l'apparentant à une norme sociale, pourraient s'interpréter, apparemment, comme une capacité *a posteriori* à résister à la mutation. Mais, du fait de la quasi-absence de « mutants », c'est-à-dire d'individus faisant des essais ou commettant des erreurs pouvant *in fine* s'avérer profitables à la communauté, cette résistance n'a pas été testée. Pour être plus précis, si le *fihavanana* est bien une convention, celle-ci ne se renforce pas par adaptation aux « défis » portés par des mutants occasionnels, mais par validation permanente de sa force d'injonction. En forçant le trait, innover reviendrait à défier le *fihavanana*, ce que n'autorise

5. À la date de l'enquête, 7 000 francs malgaches (Fmg) équivalaient à un euro.

pas la communauté. Un problème se pose donc, sur un plan théorique : rien ne permet d'affirmer que le *fihavanana* soit une stratégie « stable en évolution » (*evolutionary stable strategy*) au sens du concept de la théorie des jeux évolutionnistes (Weibull, 1995).

2. Le *fihavanana* : une injonction de « faire comme les autres »

Comme précisé plus haut, une interprétation alternative du *fihavanana* peut également être : « il faut faire comme les autres », ou « il ne faut pas se comporter différemment des autres ». Cette règle de conduite a deux conséquences théoriques du point de vue de l'innovation. Si les autres n'innovent pas, alors il ne faut pas innover. Si une majorité d'individus innovent, alors il faut les imiter et adopter l'innovation (Gale, 1995). Cela conduit à une contradiction : soit tout le monde innove soit personne n'innove. Donc personne n'innove puisque le passage d'un état à l'autre ne peut se faire que collectivement, ce qui ne peut survenir que suite à une concertation des membres de la communauté qui décident d'assumer le risque ensemble. Cette éventualité est improbable en pratique, à moins de supposer un choc exogène et/ou un modèle à imiter, par exemple une communauté voisine ayant adopté l'innovation. La propagation intracommunautaire de l'innovation dérive, selon ce schéma, de sa diffusion intercommunautaire.

Ceci pose la question cruciale de la source de l'innovation. Soit elle est externe au système local soit elle y est interne, sous la forme d'individus « mutants » innovateurs plus *risk-adverse* que les autres (Verhaegen, 2000). Ces innovateurs-mutants se caractériseraient, par exemple, par une moindre aversion au risque économique et social du fait de caractéristiques propres telles que l'âge, le niveau d'éducation ou le fait d'avoir migré. Malheureusement, le peu d'études empiriques menées à Madagascar sur ce thème ne permettent pas de confirmer ou d'infirmier cette dernière hypothèse.

3. Les résistances à l'innovation

En revanche, de nombreux auteurs ayant étudié les sociétés paysannes malgaches ont mis en avant des phénomènes de « repli sur soi du monde rural » et de difficulté à introduire l'innovation (Kistler 1999 ; Hirsch, 2000). Si les projets innovateurs parviennent à se diffuser même lentement dans des communautés pilotes, ils finissent souvent par être abandonnés au profit des procédés traditionnels, renforçant apparemment la supériorité de ces derniers. Péliissier (1976) avait fait cette constatation quand il notait que les adhésions aux nouveaux projets ou nouvelles techniques agricoles ne se faisaient que par étapes, de « manière expérimentale et sélective » et que les cas d'abandon, suivis ou non d'une reprise, étaient fréquents.

Laulanié (1992), le promoteur du Système de riziculture intensive (SRI), décrit dans une note les problèmes sociaux soulevés par l'introduction de cette technique. Ses constats sont les suivants :

- de manière invariable, les premiers paysans qui adoptent de nouvelles techniques le font en secret, en tout cas sans en faire publicité ;
- les membres de la communauté prennent en dérision les innovateurs ; cela a été le cas pour les premiers Malgaches qui ont planté des caféiers, pour ceux qui ont repiqué le riz en ligne, et maintenant pour les pionniers du SRI ;
- il existe une interprétation « mystico-religieuse », dont l'impact est plus difficile à mesurer. Une récolte « trop réussie » est *dangereuse* ; les paysans ont peur de la jalousie des ancêtres et des esprits. Des observateurs ont relevé dans certaines régions malgaches que lorsque la récolte est bonne, une partie des parcelles de riz n'est pas récoltée, alors qu'elles sont arrivées à maturité. On leur a expliqué que cet abandon de récolte représentait un sacrifice à ces mêmes ancêtres et esprits.

Ces quelques études montrent, si besoin était, que l'innovation doit donc être évaluée aussi sur le plan social et non pas seulement économique et technique.

4. Innovation et comportements sociaux à Ampitatafika

Les résultats d'une enquête sur 1 621 ménages⁶ et d'entretiens approfondis⁷ auprès de quarante d'entre eux permettent de préciser quelques relations entre les liens sociaux et l'innovation dans la commune rurale d'Ampitatafika. L'accent sera mis sur la riziculture en ligne⁸, qui est la technique culturelle moderne qui s'est le plus diffusée au cours des dernières décennies (tableau 2). Mentionnons ici que les décisions en matière d'adoption de la culture en ligne sont du ressort du ménage et non pas de la collectivité.

Tableau 2. Proportion d'utilisation des techniques agricoles (parmi les 1 578 chefs de ménages exploitant des terres)

Techniques	Proportion d'utilisateurs (%)
Culture en ligne	80,6
Produits phytosanitaires	68,6
Engrais chimiques	49,2
Semences améliorées	32,0
Zéro labour	2,9

Source : Enquête Référence 2003, Programme 4D

6. Enquête Référence du programme 4D. Cette enquête exhaustive sur 1 621 ménages appartenant à neuf *fokontany* (villages) de la commune rurale d'Ampitatafika, a été menée en septembre-octobre 2003. Elle permet d'étudier les relations « population-environnement-développement ». Le questionnaire comporte les modules suivants : démographie, économie, agriculture, conditions de vie, environnement, réseaux sociaux. L'Enquête Référence 4D a été conçue à la fois comme génératrice de résultats mais aussi comme base de sondage et d'hypothèses pour des études plus détaillées.

7. Ces entretiens ont été menés en langue malgache par deux techniciennes de recherche du programme 4D en septembre 2004 auprès de 40 chefs de ménage, femmes et hommes du *fokontany* de Mananetivohitra. Ces entretiens ont été enregistrés et retranscrits ensuite en français par les deux mêmes techniciennes de recherche. Bien que la représentativité au sens statistique ne soit pas un critère de choix pour des entretiens et pour un effectif aussi faible, nous avons cependant essayé d'avoir un panel basé sur une répartition assez proche de l'ensemble de la zone d'étude selon des critères géographiques, de sexe et d'âge (Gannon et Sandron 2005).

La connaissance acquise sur cette technique l'a été majoritairement par l'imitation ou par l'habitude (tableau 3). Les voisins, amis et membres de la famille ont été les vecteurs de l'information dans un tiers des cas. Les agents de vulgarisation jouent un rôle non négligeable, contrairement aux autres « extérieurs ». Au total, presque huit chefs de ménage sur dix ont entendu parler de cette nouvelle technique dans un voisinage très proche. Les processus d'apprentissage en ce domaine se font donc en grande majorité « sur le tas » (*on the job-training*).

Tableau 3. Mode d'acquisition de la connaissance de la technique du repiquage du riz en ligne à Ampitatafika (parmi les 1 578 chefs de ménages connaissant cette technique)

Mode de connaissance	%
Imitation, habitude	44,5
Voisin, ami	22,6
Agent de vulgarisation	18,4
Membre de la famille	9,6
Autres (ONG, projet, association, médias etc.)	4,9
Total	100,0

Source : Enquête Référence 2003, Programme 4D

Parallèlement à cette enquête quantitative, nous avons mené quarante entretiens sur les réseaux sociaux, sur les mécanismes d'échange et de réciprocité ainsi que sur les modalités de l'innovation. L'intérêt méthodologique de ces entretiens, par rapport aux enquêtes quantitatives, a trait au caractère ouvert des questions et réponses donnant ainsi une idée plus précise des processus, au détriment évidemment de la représentativité statistique.

L'analyse de contenu des entretiens montre que pour l'adoption d'une nouvelle technique, le caractère imitatif après observation

8. Le repiquage du riz peut être fait « en foule », c'est-à-dire en vrac, ou « en ligne ». Cette dernière technique, plus coûteuse en travail, permet cependant le sarclage pour l'élimination des mauvaises herbes et quand elle est bien maîtrisée aboutit à un rendement en moyenne supérieur à la technique « en foule ».

des autres est largement confirmé, comme l'illustrent les extraits suivants : « *On a vu les voisins qui ont pratiqué, et on les a copiés. C'est toujours comme ça à la campagne, si les gens ont vu quelqu'un faire quelque chose de nouveau, on vient lui demander comment on fait et on essaie après* ».

À la question : Pensez-vous que, de manière générale, les gens du fokontany sont favorables à l'utilisation de nouvelles techniques agricoles ? Voici quelques réponses :

- *Il est très difficile de faire sortir les paysans de leurs habitudes. Il faut une personne sensibilisatrice sur place qui peut les encadrer et là ils vont suivre petit à petit leurs conseils pour adopter l'innovation dans leur pratique. Lorsqu'ils constatent les résultats par leurs propres expériences, alors il est facile de les orienter vers d'autres techniques.*
- *À partir du moment où les gens constatent les avantages d'une nouvelle technique, alors ils seront favorables à l'adopter.*
- *Oui, je pense que si c'est pour améliorer leurs activités, ils ne vont pas s'y opposer car c'est pour leur bien. Mais voyez-vous, les paysans aussi sont très craintifs et prudents et ce n'est que lorsqu'ils voient vraiment les résultats des essais faits sur place par exemple, qu'ils sont faciles à persuader et osent franchir les étapes pour renouveler leur technique.*

La question suivante permet de préciser ce qui se passe en cas d'échec.

Q. : Est-ce déshonorant d'adopter une nouvelle technique quand cela ne donne pas de bons résultats ? En guise de réponse, certains citent un proverbe malgache « *Indray mandeha ve no manta vary dia andevina sotro be* ». Il s'agit d'un dicton qui incite à ne pas baisser les bras et qui signifie littéralement : « *On n'enterre pas la louche si on n'a pas su faire cuire le riz la première fois* ». D'autres en revanche mettent l'accent sur les incidences sociales d'un échec, surtout si celui-ci est imputé au comportement du paysan lui-même.

- *Il y a des gens qui critiquent mais pas très méchamment. Après, quand on a des bons résultats, tout le monde t'encourage et te demande des conseils.*

- *Les gens jugent toujours sur les premiers résultats qu'ils constatent, sans approfondir la cause. De ce fait, même si l'échec n'est dû qu'à des problèmes indépendants de la technique, les commérages des gens vont tout de suite démoraliser les autres et aboutir à l'abandon total de la technique.*

- *Les gens vont se moquer de vous après. Il y a quelque temps, une personne du village a essayé une nouvelle technique pour la culture du maïs. Au début, quelques personnes l'ont prévenue de ne pas le faire mais elle a insisté. En plus, elle ne l'a pas bien entretenu, et par conséquent, ça n'a pas donné de bons résultats et tous les gens du village se sont moqués. Et personne n'a réutilisé la technique ? Non, personne.*

- *Là bas, près de chez nous, il y a un paysan qui pratique une nouvelle technique de culture de patate douce. Il veut essayer de faire le « zéro labour » mais cela ne réussit pas, les plantes sont toutes flétries et tout le monde se moque de lui. On dit qu'il est paresseux, que s'il labourait la terre avant de planter ses patates, il aurait une bonne récolte.*

- *Si on fait la culture comme on doit le faire mais que l'expérience est ratée à cause des fléaux ou des aléas climatiques, personne ne se moque de vous. Mais si quelqu'un fait n'importe quoi, c'est logique que les autres se moquent de lui.*

Grâce à ces deux approches complémentaires quantitatives et qualitatives, on voit se dessiner plus précisément le processus de l'adoption de l'innovation agricole dans la communauté rurale étudiée. À l'origine, on identifie un choc exogène déclenché par la présence d'agents techniques vulgarisateurs. C'est surtout dans les années 1970 qu'on note leur présence, notamment pour l'apprentissage de la riziculture en ligne. Quelques paysans ont testé cette méthode et

l'adoption généralisée s'est faite en de très nombreuses étapes, au cours d'un processus essais-erreurs, sur des portions limitées de leurs parcelles, avec des retours en arrière et des abandons plus ou moins longs en fonction du degré de réussite. Ce n'est que trente ans plus tard que la quasi-totalité des paysans ont adopté cette méthode.

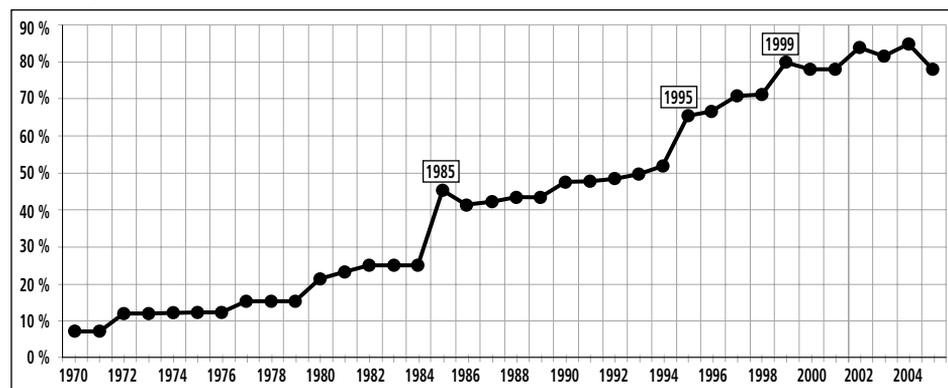
Une deuxième série d'entretiens⁹ a été menée sur le rythme d'adoption de l'innovation de la culture en ligne dans un *fokontany* de la zone d'étude du programme 4D. L'observation des données de terrain fournies par l'enquête-référence auprès des ménages d'Ampitatafika ne permet pas de valider ou d'invalider directement l'hypothèse de comportement inertiel de la part des ménages face à l'innovation. Cependant, le rythme de diffusion de la technique de culture en ligne du riz, telle qu'elle est constatée dans le *fokontany* de Mananetivohitra (figure 1), peut permettre de suggérer une certaine prudence de la part des ménages, qui observeraient les résultats

obtenus par les innovateurs avant d'adopter la nouvelle technique à leur tour. La supériorité constatée de cette technique a conduit à une adoption quasi généralisée après trente ans de diffusion¹⁰.

Les entretiens réalisés auprès des 74 propriétaires de parcelles de ce village permettent d'identifier le canal de diffusion de cette innovation. Pour la grande majorité, c'est l'observation des parcelles voisines *autour des nôtres* qui a servi de référence. L'influence en matière d'adoption de l'innovation fait donc intervenir l'expérience des autres, mais surtout de ceux dont les parcelles ont des caractéristiques similaires, au moins en terme de localisation.

Un autre résultat est que les innovateurs adoptent la culture en ligne sur toutes leurs parcelles en même temps alors qu'on aurait pu s'attendre à ce qu'ils la testent auparavant sur seulement une ou deux parcelles. Ceci semble confirmer que l'innovation est adoptée seulement lorsque la forte probabilité de réussite est intériorisée. Sur ce point, l'échec

Figure 1. Evolution de la proportion de parcelles de riz cultivées en ligne entre 1970 et 2005 dans le fokontany de Mananetivohitra



Source : Entretiens 4D

9. Ces entretiens ont été menés en langue malgache par deux techniciennes de recherche du programme 4D en septembre 2004 auprès de 74 chefs de ménage, femmes et hommes du *fokontany* de Mananetivohitra. Ces entretiens ont été enregistrés et retranscrits ensuite en français par les deux mêmes techniciennes de recherche.

10. Il faut bien voir que cette durée est finalement très longue au regard du faible « saut technologique » que représente le passage de la culture en foule à la culture en ligne. L'innovation consiste juste à planter le riz en ligne droite pour faciliter le passage de la sarceuse et éliminer les mauvaises herbes. L'adoption de la technique SRI requiert par exemple de nombreuses modifications et une véritable refonte des techniques culturales, ce qui n'est pas du tout le cas ici.

et la réussite sont fortement asymétriques, en témoigne le récent phénomène de désadoption depuis les années 2000 suite à différents aléas climatiques tels les cyclones ou les grêles. Un seul échec peut amener à retourner à la culture en foule, tandis que plusieurs années de succès sont nécessaires pour adopter la culture en ligne, à moins que des vulgarisateurs et/ou des projets de développement ne convainquent les paysans, ce qui fut le cas pour le village de Mananetivohitra au milieu des années 1980, comme en témoigne le pic de la figure 1.

Le point important à retenir ici est l'aspect collectif de l'apprentissage et l'importance du contrôle social qui l'encadre. Le poids de l'échec demeure largement supérieur à celui du succès, en témoigne les railleries auxquelles sont soumis les innovateurs malchanceux. Comme nous l'avons mentionné, la nature des sanctions peut aller des moqueries jusqu'à l'ostracisme, se concrétisant par un délitement du lien social et consécutivement à une perte d'assistance de la part de la communauté, qui exclurait ainsi les membres susceptibles de la mettre en péril. Mais, comme le stipule la définition de la convention donnée plus haut, la menace de sanctions est le plus souvent implicite et leur application concrète reste fonction du degré du préjudice que l'individu a fait subir à la communauté.

Il y a donc asymétrie entre le succès et l'échec. Si le succès est individuel, l'échec est supporté en partie par la communauté au nom de l'entraide, c'est-à-dire du *fhavanana*. Ceci explique les comportements prudents et inertiels et les délais très longs de l'adoption d'une innovation. En effet, les adoptants potentiels doivent être totalement certains de la fiabilité de la nouvelle technique et le processus de diffusion qui nécessite l'intériorisation des probabilités de réussite se fait à petits pas, au fil de l'observation des expériences réussies.

5. Innovation et risque social

À la lumière des développements précédents, il devient alors légitime de se poser la question de la relation de causalité éventuelle entre la convention de *fhavanana* et le faible degré d'innovation en milieu rural à Madagascar.

Nous nous focaliserons ici sur le rôle joué par les conventions de solidarité du type *fhavanana*, via leurs mécanismes d'inhibition face au changement et à la nouveauté. Là réside peut-être l'une des explications de la faible diffusion des innovations agronomiques à Madagascar. En effet, l'entraide communautaire, on l'a vu, est essentielle dans la société rurale malgache puisqu'elle régit les rapports sociaux. Prêter main forte aux membres de la communauté constitue une obligation soutenue et renforcée par le *fhavanana*, à laquelle il est, en pratique, difficile voire impossible de se soustraire. Un dilemme apparaît donc pour l'éventuelle adoption du procédé innovant, qui s'assimile à un cas de conscience : adopter une nouvelle technique implique d'y consacrer du temps, d'investir en technicité, faute de quoi sa productivité sera médiocre. Mais cet investissement entraîne, *de facto*, une diminution du « temps communautaire » dont va disposer ce même individu qui sera alors perçu comme moins coopératif, rompant avec l'obligation d'entraide mutuelle. Dans une analyse des mécanismes de solidarité à Ampitafika, ceci est montré par un resserrement des formes d'entraide dans les domaines sociaux au détriment de l'entraide agricole, très consommatrice en temps (Gannon et Sandron, *op. cit.*). De surcroît, comme nous l'avons vu, un échec pourrait en partie être pris en charge par la communauté, qui lui en tiendrait rigueur.

Ce dilemme conduit le paysan à faire un arbitrage entre d'une part son investissement dans la technique améliorante, qui lui garantit une meilleure production, et d'autre part la continuité de sa participation au système communautaire, régie par la « convention »

de *fhavanana*. L'adoption de l'innovation génère donc un autre type de risque, celui de rupture du lien social, du fait de cet arbitrage privé/communautaire. Or, dans l'estimation du gain individuel net, on peut penser que la force d'inertie représentée par le *fhavanana* pèse plus lourdement dans l'arbitrage que l'espoir de gains matériels permis par l'adoption de l'innovation. Si cette hypothèse était vérifiée, elle impliquerait, sur le plan de la formalisation de la stratégie individuelle relative à la technique utilisée, de tenir compte explicitement de cet argument dans la fonction de paiement de l'individu.

On peut donc parler d'une pression explicite (menaces, moqueries, exclusion, stigmatisation) ou plus sûrement implicite, donc internalisée par l'innovateur potentiel, exercée par la communauté et les pairs afin de dissuader les « déviants ». Le *fhavanana* jouerait ainsi un rôle effectif de dissuasion de la déviance, pérennisant les modes ancestraux d'allocation temporelle, freinant ainsi l'adoption communautaire de la nouveauté, du « progrès ». Dans cette perspective, l'entraide mutuelle, impliquant un échange permanent de disponibilités au sein de la communauté, prive ainsi toute innovation de son facteur crucial de diffusion : l'implication. Ce raisonnement heuristique confère donc aux considérations sociales un poids supérieur aux seules variables économiques. La préférence pour la cohésion sociale l'emporterait sur la recherche du profit individuel¹¹. Blanc-Pamard (1987), dans la région des Hautes Terres malgaches, décrit à cet égard ces

mécanismes d'entraide comme des « relations de clientèle qui maintiennent les anciennes structures sociales de dépendance ».

Cependant, cela soulève une question : pourquoi les individus de la communauté ne décident-ils pas collectivement, de manière coordonnée et concertée, d'adopter l'innovation ? Si les gains consécutifs sont quasiment certains, le *fhavanana* devrait permettre, dans son acception « faire comme les autres » interprétée comme « décider en même temps de la même action pour tous », de passer rapidement d'un procédé de culture à un autre. Ainsi, le gain individuel serait répliqué rapidement à l'échelle de la communauté, qui connaîtrait une amélioration de son niveau de bien-être. Or, l'observation démontre le contraire : la résistance au changement est forte. Il ne suffit pas que l'innovateur isolé révèle le gain net de l'innovation ; encore faut-il qu'il convainque la communauté de l'absence de risque « social » induit par la diffusion de celle-ci. Comment définir ce risque dans une optique de formalisation de la convention de *fhavanana* ?

L'approche de la convention par la théorie des jeux de coordination consiste à s'emparer de la formalisation de la notion de risque ou de prudence. Dans cette gamme de jeux, l'existence d'un critère normatif comme l'optimum de Pareto est insuffisante pour sélectionner un équilibre car, si la solution est conventionnelle, rien n'interdit les joueurs de se coordonner sur l'équilibre sous optimal. Les joueurs préféreront alors l'existence d'une coordination à l'optimalité de la coordination. La notion de « dominance en risque » (*risk-dominance*) au sens de Harsanyi et Selten (1988) permet de rendre rationnel ce choix sous optimal. Mobilisé dans certains jeux de coordination, notamment celui de la *chasse au cerf*, le concept repose sur l'idée selon laquelle les individus vont privilégier les stratégies leur assurant une dépendance minimale au choix des autres membres de la communauté. Ils délaissent la solution pareto-optimale pour

11. « *Aucune stratégie de développement ne peut réussir sans tenir compte des liens institutionnels entre la société moderne et la société traditionnelle. Vu l'expérience Malgache, la notion d'une économie dualiste à l'instar de la conception de J.-H. Boeke des années 50 est soutenue par des écarts à la fois économique et social. Le succès de toute politique économique doit être basé ainsi sur une intégration institutionnelle à la fois nuancée et harmonisée des réalités économiques et sociales.* » (Andriamananjara, 1991).

une solution dominante en risque si un changement unilatéral de stratégie est plus coûteux pour eux¹². Ils vont ainsi abaisser leur niveau intrinsèque de risque induit par le manque de coordination. Cette *prudence* se traduit par le paiement d'une « prime de risque », équivalente à la différence de gain entre l'équilibre « haut » et l'équilibre « bas ». Or, comme le montrent Kandori *et al.* (1993), dans les jeux évolutionnistes non coopératifs, il y a équivalence entre l'équilibre « stochastiquement stable » et celui « dominant en risque ». Appliquée à notre analyse, cette équivalence signifie que si la stratégie « adoption d'une nouvelle technique » est dominée en risque, alors elle sera stochastiquement instable, ou, ce qui revient au même, si le mode de culture traditionnel est dominant en risque, il sera stochastiquement stable, c'est-à-dire robuste à la mutation. Si la convention de *fhavanana* est inductrice de prudence au sens des jeux de coordination, elle requerra donc une plus grande garantie de succès de la part de l'innovation.

Concrètement, pour que toute innovation significative se diffuse dans une population d'individus risk-adverse, il faut que la stratégie « dominée en risque » ne le soit que faiblement. Sous certaines conditions, on peut montrer que la *coexistence* de deux stratégies est permise (Gannon et Larquier, 2001), ce qui, dans le cadre de l'innovation agricole évoqué ici, signifierait qu'un procédé nouveau dont l'efficacité économique serait éprouvée pourrait, au moins dans une première phase de diffusion, vaincre partiellement l'inertie du *fhavanana*. La coexistence à court ou moyen

terme des deux techniques de riziculture prouverait la souplesse de l'interprétation collective du *fhavanana*, qui s'adapterait partiellement à l'innovation dans certaines communautés et la rejetterait dans d'autres. Rappelons que le « vague de la définition » est l'un des trois traits caractéristiques d'une convention comme indiqué dans la définition ci-dessus.

Pour analyser l'innovation, cette conception du *fhavanana* comme cadre commun de prise de décision implique de mettre davantage l'accent sur les conditions sociales de l'adoption de l'innovation plutôt que sur les capacités individuelles des innovateurs. Comme le rappellent Bessis *et al.* (2006) : « *L'appartenance à un groupe est un état psychologique distinct de celui d'individu isolé. Elle confère une identité sociale, une représentation collective de "qui je suis" et de la manière dont ce "je" doit se comporter. Ces processus associés à l'identité sociale sont à l'origine de comportements de coopération, de conformité aux normes ou de discrimination* ». La notion d'apprentissage collectif devient donc centrale (Favereau, 1994 ; Rebérioux *et al.*, 2001) ce qui incite alors à s'intéresser davantage à la fréquence et à la qualité des contacts entre individus (Gomez, 1994).

Dans l'approche de l'Économie des conventions¹³, cette représentation du collectif est elle-même conventionnelle. Il n'y a pas de coordination sans convention, quelle que soit la nature de la règle employée pour se coordonner (Favereau, 1997 ; Eymard-Duvernay, 2004). Dans notre zone d'étude comme ailleurs, les règles qui régissent le travail rural n'ont pas de consistance sans interprétation. Le *fhavanana* fournit les ressources nécessaires à cette interprétation. Il est bien plus qu'une règle, il constitue l'esprit des règles en donnant une défi-

12. Chaque joueur intègre une probabilité non nulle que l'autre ne choisisse pas la convention pareto-optimale. Les joueurs se donnent des probabilités subjectives sur les possibles actions d'autrui et maximisent l'espérance de leur bien-être. Celle-ci n'est pas automatiquement et individuellement maximisée en choisissant l'équilibre pareto-optimal, ce qui est effectivement le cas dans le jeu de la chasse au cerf.

13. Dont le paradigme a été posé en 1989 dans « L'économie des conventions », in la *Revue Économique*, volume 40, n° 2.

nition du bien commun. Selon l'expression de Thévenot (1989), il n'est pas exagéré de dire qu'il constitue le « principe supérieur commun ». Le *fhavanana* repose donc sur une définition « domestique » au sens de Boltanski et Thévenot (1991) du bien commun qui valorise l'entraide et les liens sociaux, faisant intervenir ainsi de manière centrale la notion de confiance, de réciprocité et de voisinage.

Conclusion

Les influences de la convention du *fhavanana* sur l'innovation technique ont été analysées ici de manière relativement détaillée car il nous a semblé original qu'une recherche sur l'économie des conventions ait l'opportunité de se cristalliser sur un terrain dans un pays en développement. Il nous a paru intéressant d'apporter à la théorie des conventions une étude appliquée en économie du développement, domaine peu prospecté dans le cadre de cette théorie.

De par le mode spécifique d'organisation des relations socio-économiques induit par le *fhavanana*, les réflexions présentées ici ne prétendent pas s'appliquer à la question de l'innovation dans son ensemble ni même à celle de l'innovation en milieu rural dans les pays du tiers monde. Elles constituent néanmoins une grille d'analyse des sociétés rurales régies par des conventions de solidarité et d'échanges encore suffisamment fortes pour être édictées en normes de comportements et servir de guide dans les décisions quotidiennes. C'est pourquoi le *fhavanana* doit être considéré ici comme un idéal-type.

L'objet n'est pas de présenter un mécanisme de solidarité comme une entrave à l'innovation *per se*. Nous n'avons pas voulu non plus prendre le contre-pied systématique d'une littérature parfois idéaliste décrivant le *fhavanana* malgache comme un mécanisme salvateur garantissant paix sociale et prospérité. Dans une optique ins-

titutionnaliste et évolutionniste, il est clair que le *fhavanana*, ou de manière plus générale les réseaux d'entraide mutuelle, permettent ou ont permis de régler de manière efficace des problèmes de coordination économique. Nous avons simplement voulu mettre l'accent sur l'inertie comportementale, toutes choses égales par ailleurs, pouvant dériver de l'existence d'une telle convention.

Un des intérêts majeurs de l'approche conventionnaliste du *fhavanana* a été selon nous de montrer que les inerties dans le système de production d'un milieu rural d'un pays en développement peuvent être issues d'une imbrication très forte des sphères économique et sociale de la société. À l'aune de cette grille de lecture, il est clair que l'innovation dans la production agricole n'est pas seulement affaire de technique mais doit être comprise dans ses implications socio-économiques au sens le plus large possible. En d'autres termes, il faut distinguer « l'innovation-produit » de « l'innovation-processus » (Yung et Chauveau, 1995). S'il y avait une seule recommandation à faire en matière de projets de développement rural, elle serait simplement de s'intéresser davantage aux impacts organisationnels, communautaires et collectifs des nouvelles techniques proposées et de cerner de manière très précise quelles sont les unités et les échelles décisionnelles concernées. Ce qui implique du point de vue de la recherche de « traverser les frontières entre économie et sociologie » (Eymard-Duverney *et al.*, 2006). ■

Les auteurs remercient Philippe Batifoulier et les deux referees anonymes pour leurs remarques et leurs suggestions sur une première version de ce texte.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Andriamananjara R., 1991. *Aperçu du problème du développement de la société malgache*, Center for Economic Research on Africa, Montclair State University.
- Aubert S., 1999. *Gestion patrimoniale et viabilité des politiques forestières à Madagascar. Vers le droit à l'environnement ?*, Thèse de doctorat en Droit, Université Paris-I.
- Bardhan P., Udry C., 1999. *Development Microeconomics*, Oxford, Oxford University Press.
- Batifoulier P., Larquier (de) G., 2001. De la convention et de ses usages, in Batifoulier, P. (ed.) *Théorie des conventions*, Paris, Economica, p. 9-31.
- Ben Porath Y., 1980. The F-connection: families, friends and firms and the organization of exchange, *Population and Development Review*, vol.6, p. 1-30
- Bessis F., Chaserant C., Favereau O., Thévenot O., 2006. L'identité sociale de l'homo conventionalis, in Eymard-Duvernay F. (ed.), *L'économie des conventions, méthodes et résultats*, Tome 1, La Découverte, Paris, p. 181-195.
- Blanc-Pamard C., 1987. Systèmes de production paysans et modèle rizicole intensif : deux systèmes en décalage. L'exemple des riziculteurs de la SOMALAC sur les Hautes Terres centrales de Madagascar, *Cahier des Sciences Humaines*, vol.23, n° 3-4, p. 507-531.
- Blanc-Pamard C., 1998. La moitié du quart. Une ethnographie de la crise à Tananarive et dans les campagnes de l'Imerina (Madagascar), *Natures, Sciences, Sociétés*, vol.6, n° 4, p. 20-32.
- Boltanski L., Thévenot L., 1991. *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris, 482 p.
- Boserup E., 1965. *Évolution agraire et pression démographique*, 1965, Flammarion, Paris, 1970 pour la traduction française, 220 p.
- Brossier J., 1989. Risque et incertitude dans la gestion de l'exploitation agricole, in Eldin M., Milleville P., *Le risque en agriculture*, Paris, Editions de l'ORSTOM, p. 25-46.
- Colin, J.-P. (ed.), 2003. *Figures du métayage*, Paris, IRD Editions, 355 p.
- Condominas G., 1961. Réédition corrigée 1991. *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, Paris, ORSTOM Editions, 265 p.
- Dequech D., 2003. Conventional and unconventional behavior under uncertainty, *Journal of post keynesian economics*, vol.26, n°1, p.145-168.
- Dez J., 1968. *Tradition et développement rural*, Annales de l'Université de Madagascar, n°7, p. 73-115.
- Eymard-Duvernay F., 2004. *Economie politique de l'entreprise*, Repères, La Découverte, 128 p.
- Eymard-Duvernay F., Favereau O., Orléan A., Salais R., Thévenot L., 2006. Valeurs, coordination et rationalité : trois thèmes mis en relation par l'économie des conventions, in Eymard-Duvernay F., *L'économie des conventions, méthodes et résultats*, Tome 1, La Découverte, Paris, p. 23-44.
- Favereau O., 1994. Règles, organisation et apprentissage collectif : un paradigme non standard pour trois théories hétérodoxes, in Orléan A. (ed.), *Analyse économique des conventions*, PUF, Paris, p. 113-137.
- Favereau O., 1997. L'incomplétude n'est pas le problème, c'est la solution, in Reynaud B. (ed), *Les limites de la rationalité. Les figures du collectif*, Tome 2, La Découverte, p. 219-234.
- Gale D., 1995. Dynamic coordination games, *Economic Theory*, vol. 5, p. 1-18.
- Gannon F., Larquier (de) G., 2001. Rivalité et

- coexistence des conventions dans les jeux évolutionnistes, in Batifoulier, P. (ed.) *Théorie des conventions*, Paris, Economica, p. 161-190.
- Gannon F., Sandron F., 2005. *Entraide et réseaux sociaux à Ampitatafika*. Analyse d'entretiens, Travaux et Documents, n° 6, Programme 4D, Institut Catholique de Madagascar et Institut de Recherche pour le Développement, Antananarivo, 24 p.
- Gomez P.-Y., 1994. *Qualité et théorie des conventions*, Economica, Paris, 270 p.
- Harsanyi J.-C., Selten R., 1988. *General theory of equilibrium selection in games*, Cambridge, MIT Press, 378 p.
- He Y., 1994. Économie néo-institutionnelle et développement. Une analyse synthétique, *Revue d'Économie du Développement*, vol. 4, p. 3-34.
- Hirsch R., 2000. *Nouveaux regards sur la riziculture malgache*, Agence Française de Développement, Département des politiques et études, Paris, 7 p.
- Kistler P., 1999. Interaction entre société et système de production agricole dans un terroir des hautes terres centrales malgaches, *Agrarwirtschaft und Agrarsoziologie*, n° 1, p. 66-83.
- Lavondes, Rajaobelina, 1960. *Sociologie du développement agricole. Développement et problèmes humains, réaction du milieu rural aux innovations*, Bureau du Paysannat, Antananarivo, 65 p.
- Laulanié (de) H., 1992. *Technical presentation of the system of rice intensification, based on Katayama's tillering model*, unpublished paper, <http://ciifad.cornell.edu/sr/Laulanie.pdf>.
- Pélissier P., 1976. Les riziculteurs des Hautes Terres malgaches et l'innovation technique, *Cahiers ORSTOM*, Série Sciences Humaines, vol. 13, n° 1, p. 41-56.
- Platteau J.-P., 1997. Mutual insurance as an elusive concept in traditional rural communities, *The Journal of Development Studies*, vol. 33, n° 6, p. 764-796.
- Rabemananjara R.-W., 2001. *Le monde malgache. Sociabilité et culte des ancêtres*, Paris, L'Harmattan, 119 p.
- Razafindratova, J., 1971. *Etude du village d'Ilafy*, Annales de l'Université de Madagascar, n° 10, p. 51-74.
- Razafintsalama A., 1981. *Les Tsimahafotsy d'Ambohimanga. Organisation familiale et sociale en Imerina (Madagascar)*, SELAF, CNRS, 247 p.
- Rebérioux A., Biencourt O., Gabriel P., 2001. La dynamique des conventions entre consensus et conflit, in Batifoulier, P. (ed.) *Théorie des conventions*, Paris, Economica, p. 253-277.
- Rosenzweig M.-R., 1988. Risk, implicit contracts and the family in rural areas of low-income countries, *Economic Journal*, vol.98, p. 1148-1170.
- Sandron F., 2002. Croissance économique et croissance démographique : théories, situations, politiques, in Charbit Y. (ed.), *Le monde en développement. Démographie et enjeux socio-économiques*, Collection Études, Paris, Documentation Française, p. 15-41.
- Sugden R., 1995. The Coexistence of Convention, *Journal of Economic Behaviour and Organisation*, vol.28, p. 241-256.
- Thévenot L., 1989. Équilibre et rationalité dans un univers complexe, *Revue économique*, vol.40, n°2, p. 147-197.
- Verhaegen E., 2000. *De l'innovation individuelle à l'innovation collective dans la gestion des terroirs : masse critique et effet boule de neige ?*, Communication à la Chaire Quételet, Université de Louvain-la-Neuve, 21-24 novembre, 12 p.
- Weibull J.-W., 1995. *Evolutionary game theory*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 265 p.
- Yung J.-P., Chauveau J.-M., 1995. Débat introductif, in Chauveau J.-M., Yung, J.-P. (eds.), *Innovations et sociétés*, Actes du 14^e séminaire d'Économie Rurale, vol. 2, CIRAD, INRA, ORSTOM, Montpellier, p. 17-49.