

Colloque
Conventions et institutions :
approfondissements théoriques et contributions au débat politique

La Défense, 11 et 12 décembre 2003

Convention de solidarité et intérêt collectif dans une communauté rurale malgache
--

Auteurs

Frédéric GANNON, Maître de Conférences, Université du Havre et FORUM
Frédéric SANDRON, Chargé de Recherche, Institut de Recherche pour le Développement,
UMR 151

Frédéric GANNON

Mail : frederic.gannon@wanadoo.fr

Tél : (00 33) 1 46 40 11 42

Adresse : FORUM, Université Paris-X Nanterre, 200 av. de la République, 92200 Nanterre
Cedex

Frédéric SANDRON

Mail : sandron@ird.mg

Tél : (00 261) 20 22 330 98 / (00 261) 20 22 272 80

Adresse : IRD, BP 434, 101 Antananarivo, Madagascar

Cette communication s'inscrit dans le cadre du 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 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'Ecole Supérieure des Sciences Agronomiques d'Antananarivo, le Ministère de la Population de Madagascar, PACT Madagascar. Le programme 4D (2003-2005) est financé par le Ministère français de la Recherche (ACI TTT P 01 02) et le Ministère français des Affaires Etrangères (Priode/CICRED MG2).

Un seul doigt ne peut pas attraper un pou
Proverbe malgache

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

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. La première section rappelle les postulats et les changements de perspective apportés depuis environ deux décennies par ces courants de recherche. La deuxième section étend 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 finalement être interprété comme un instrument 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.

En conclusion, nous proposerons quelques prolongements à ce travail, notamment en examinant les développements théoriques possibles ainsi que les perspectives de modélisation.

1. 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'exemple de Java en Indonésie est éloquent. A la fin du dix-huitième siècle, les colonisateurs hollandais ont noté une coexistence de systèmes de production différents.

Pendant les huit siècles précédents, la charrue était présente dans certaines parties de l'île tandis que dans d'autres la jachère forestière et buissonnante constituait le système dominant. Boserup rejette l'explication selon laquelle ces techniques agricoles étaient associées à des régions cloisonnées entre elles, mettant au contraire en avant une certaine unité culturelle et l'existence de communications. Au cours des dix-neuvième et vingtième siècles, l'action du colonisateur dans le domaine de l'innovation agricole a été la plus marquante non pas par l'introduction directe de nouvelles techniques mais davantage par la croissance démographique impulsée par des progrès en matière d'hygiène et de santé.

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

Les deux postulats principaux adoptés par la suite 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.

2. La convention du *fihavanana*

Ce qui suit s'appuie sur la littérature existante ainsi que sur des observations de terrain menées par nous à Madagascar dans la commune d'Ampitatafika, à mi-chemin de la capitale Antananarivo et d'Ambatolampy. L'ethnie dominante y est celle des *Merina*, les paysages sont ceux 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'Ampitatafika, Rakotovazaha (2002, p.9) 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. Connu 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 parenté¹, 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 2001). 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 soit très proches (parents, voisins, ...) soit plus éloignés, socialement ou géographiquement. Le *fihavanana* constituerait ainsi le « plus petit commun multiple » d'une population hétérogène.

Dans la région des Hautes Terres, l'une des formes les plus visibles du *fihavanana* est l'entraide agricole. Celle-ci se nomme *valin-tànana* 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, écrit 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 De Larquier (2001, p13) :

« 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 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. »

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 (mariage, circoncision, exhumation, enterrement etc.) ou lorsque des mécanismes d'entraide doivent être activés (entraide agricole, prêt

¹ Le radical « *havana* » désigne la parenté.

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 Rabemanjara (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 chappe 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*. A 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*. Par exemple, Razafinstalama (1981) montre que la coopération qui en découle est à la fois spontanée et obligatoire. Razafindratova (1971, p.53) 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 (Colin 2003), 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. Réglant 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 sur le processus de développement économique d'une convention, ailleurs présentée comme un régulateur social traditionnel, en allant au delà de ses aspects folkloriques (Dez 1968). Car « la tradition » comme barrière à l'innovation n'est évidemment 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 prend la peine d'en dérouler les tenants et aboutissants en termes d'organisation sociale et économique. Examinons donc 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.

3. *Fihavanana* et risque

Le mécanisme d'entraide dans le travail agricole doit être maintenant 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'alphabétisation 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 ou des heures de travail est facile car les heures des uns valent celles des autres.

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, p.149) 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 immanquablement 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 et surtout, dans le cas qui nous intéresse, la prise de risque a des répercussions sur l'ensemble de la société. C'est pourquoi les paysans adoptent une attitude prudente et selon les termes de Brossier, « décomposent le risque sur les divers facteurs de production ». Au Mexique, Colin (2003) montre que le risque de perte monétaire est perçu comme beaucoup plus grave que le risque de perte sur un investissement en facteur travail.

Nous avons pu observer dans les Hautes Terres malgaches qu'en règle générale, si quelqu'un envisage de prendre un risque, les membres de sa communauté, surtout son entourage proche, le lui déconseillent, le mettent en garde contre le risque d'échec et de ses conséquences au niveau personnel et collectif. Cette pression des pairs est forte et s'exprime

par des critiques, moqueries, avertissements, voire des menaces pouvant déboucher sur un conflit familial ou villageois.

4. *Fihavanana* et innovation

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 de ces mêmes innovations. 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 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 schumpeterienne 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.

4.1. 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.). Malgré l'avantage matériel ou monétaire espéré qu'elle apporterait, on observe donc un très fort conservatisme conduisant *in fine* à son rejet. 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 auto-renforçant 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. 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 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.

4.2. 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. Cela conduit à une contradiction : ou bien tout le monde innove ou bien 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 modèle à imiter, par exemple une communauté voisine ayant adopté l'innovation. La propagation intra-communautaire de l'innovation dérive, selon ce schéma, de sa diffusion inter-communautaire.

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. Cependant, les études empiriques (cf. *supra*) ne permettent pas d'appuyer cette dernière hypothèse. Si les projets innovateurs, dont - insistons encore sur cet aspect - l'efficacité a été testée ailleurs, 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.

4.3. Le *fihavanana*, un frein à l'innovation ?

A la lumière des développements précédents, il devient alors légitime de se poser la question de la relation de causalité éventuelle entre la convention de *fihavanana* et le faible degré d'innovation en milieu rural à Madagascar. En effet, de nombreux auteurs ayant étudié les sociétés paysannes malgaches mettent en avant des phénomènes de « repli sur soi du monde rural »² et de difficulté à introduire l'innovation (Kistler 1999).

4.3.1. Un exemple d'échec d'un procédé innovant réputé efficace, le SRI.

Moser et Barrett (2003) décrivent ainsi une tentative avortée d'introduction du SRI³ (Système de Riziculture Intensive), présentant l'avantage crucial de recourir faiblement à des inputs extérieurs (Low External Input), notamment les engrais et les pesticides, dans cinq communautés rurales distinctes (voir encadré). Les défenseurs de l'agriculture à faible dépendance extérieure en input (LEISA, Low external-input sustainable agriculture) s'accordent pour définir le SRI comme un procédé quasi idéal. En termes de « retour sur investissement » en travail, les avantages du SRI nets de ses coûts spécifiques dépassent de loin la rentabilité des méthodes traditionnelles. Les rendements moyens par hectare de ces dernières se situent, pour Madagascar, entre 2 et 3 tonnes à l'hectare, selon les régions ; les études sur le terrain montrent que pour le SRI, les rendements sont en moyenne de 8 tonnes par hectare (Uphoff 2000) et peuvent atteindre 15 ou 20 t/ha. Bref, même si les rendements de ce procédé diffèrent selon les lieux et selon les années, ils sont au moins quatre fois supérieurs à ceux des méthodes actuelles. De plus, le repiquage précoce des plants accroît la robustesse de leurs racines, les rendant plus résistants aux inondations et aux maladies, donc abaissant le niveau de risque.

² « Une constante émerge : l'extrême réticence des paysans à modifier leurs pratiques culturelles dès lors qu'un effort financier, même minime, leur est demandé. Pour ne prendre que l'exemple de l'engrais dont Madagascar, certes, n'a jamais été un importateur ou un consommateur significatif, [...] le seul fait qu'il nécessite une sortie d'argent, sans supprimer pour autant les aléas climatiques, amène le paysan à écarter cette possibilité d'accroître sa production » (Hirsch 2000, p.4).

³ Ce procédé a été développé en 1983-84, à l'initiative de Henri de Laulanié, un prêtre catholique, presque par hasard. Des étudiants d'une école d'agriculture d'Antsirabe se sont trouvés dans l'obligation de transplanter leurs jeunes plants après une période de seulement 15 jours, au lieu de 30 habituellement. Ils observèrent alors que les plants produisaient beaucoup plus d'épis que d'habitude. L'explication de ce phénomène est donnée par Moreau (1987) sous l'appellation de « modèle de Katayama ». Le SRI a permis à des petits exploitants d'accroître très significativement leurs rendements en riz grâce à une modification radicale des pratiques d'ensemencement, de gestion des sols et de l'eau. Son avantage réside dans le fait que le SRI ne requiert aucun semis nouveau ni engrais chimique, et surtout qu'il a moins besoin d'eau.

Cependant, l'innovation doit être évaluée sur le plan social et non pas seulement économique. Henri de Laulanié lui-même, le promoteur du SRI, décrit dans une note (Laulanié 1992) les problèmes sociaux soulevés par l'introduction du SRI. 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. Le SRI n'échappe pas à la règle.
- 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 SRI⁴.
- 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. Laulanié justifie ainsi le fait que fréquemment, après avoir adopté le SRI durant deux ou trois récoltes de suite, une partie des cultivateurs l'abandonne pour revenir vers la méthode traditionnelle. Selon Laulanié, cette volte-face ne serait pas induite par le SRI lui-même mais par sa trop grande efficacité, laquelle provoquerait l'ire des ancêtres ou esprits.

Encadré - Diffusion d'un procédé innovant : le SRI (Moser et Barrett 2003)

Les enquêtes menées auprès de 317 agriculteurs au total permettent d'identifier les proportions d'adopteurs, de non-adopteurs et de désadopteurs (*adopters, non-adopters, disadopters*) dans cinq communautés malgaches.

Type (*)	Iambara	Ambatovaky	Torotosy	Manandona	Anjazafotsy	Total
"Adopteurs"	15,69%	35,59%	0%	40,96%	23,29%	25,24%
"Désadopteurs"	17,65%	33,90%	39,22%	15,66%	28,77%	26,18%
Non-adopteurs	66,67%	30,51%	60,78%	43,37%	47,95%	48,58%
Total	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%

(*) % des enquêtés de la communauté

NB : Manandona et Anjazafotsy se situent dans la région des Hautes Terres, près d'Antsirabe (le programme 4D porte sur la commune d'Ampitatafika, située dans cette même région).

Pour expliquer l'échec de l'introduction du SRI dans les cinq communautés étudiées, Moser et Barrett (2003) avancent, en plus des considérations purement économiques, la cause essentielle – et évidente – suivante : l'allocation du temps individuel dépend du degré de dépendance financière au salariat agricole. Ainsi, la production de lait à petite échelle requiert seulement quelques heures chaque jour. La même chose prévaut pour le travail des métaux. Au contraire, le journalier travaille dans les rizières de ses employeurs, disposant de peu de temps pour sa propre culture. Il en est de même pour les emplois salariés non agricoles. Or, le SRI est très exigeant en travail, donc en temps, notamment pour superviser la main-d'œuvre embauchée, très peu accoutumée aux méthodes impliquées. Bref, le SRI – à l'instar de tous les LEISA – soulève le problème du coût d'opportunité, bien plus que celui de la mise de fonds initiale. Aussi, les individus disposant de salaires subissent-ils un coût d'opportunité élevé à abandonner ces salaires pour travailler et surveiller leurs

⁴ Ceci n'est pas propre à Madagascar ; la même constatation est faite pour le Cambodge (Uphoff *et al.* 2002).

parcelles SRI. Or, l'étude montre précisément que la plus grande part du revenu des « désadopteurs » est d'origine non agricole. Rester sur leurs parcelles équivaut donc pour eux à une perte nette. Quant aux plus pauvres, qu'on pourrait croire favorables au SRI, qui leur apporterait des gains significatifs, la matérialisation des rendements du SRI prend des mois, tandis que les salaires agricoles sont versés... quotidiennement (dont une partie en nourriture). Le SRI leur est, de fait, barré.

4.3.2. Innovation et « risque social »

Poursuivons avec le cas exemplaire du SRI qui permet d'identifier parfaitement cet apparent paradoxe : ce procédé connaît un échec à Madagascar, alors que, d'une part son efficacité est prouvée et, d'autre part, le SRI se diffuse relativement mieux dans d'autres régions du monde. Il faut donc s'interroger, au-delà du seul problème de l'investissement individuel nécessaire à sa maîtrise technique, sur les causes profondes de cette situation. Nous nous focaliserons ici sur le rôle éventuel joué par les conventions de solidarité du type *fhavanana*, via leurs mécanismes d'inhibition face au changement et à la nouveauté.

Insistons d'abord sur le fait suivant : le SRI, loin d'accroître le risque individuel de l'agriculteur, l'abaisserait. Les études menées sur le SRI soutiennent en effet que ce procédé et ses diverses variantes, à condition d'être mis en place correctement, permettent d'augmenter la production sans accroître le risque. Comme nous l'avons évoqué plus haut, le repiquage précoce du plant de riz renforce sa racine, abaissant sa fragilité face aux inondations et maladies. L'argument du risque tomberait alors, sur un plan purement technique. Selon ses défenseurs, la productivité du SRI semble décisive, aussi bien pour la terre que pour le travail et l'eau (facteur crucial lorsque l'on connaît son coût de gestion). Un tel procédé peut alors contribuer à une meilleure sécurité alimentaire et une gestion plus « durable » des écosystèmes, moins sollicités que par les méthodes de culture traditionnelles. Cependant, son succès repose sur la qualification de ses utilisateurs ; il exige un investissement en formation relativement important, donc une implication très forte des « innovateurs », se traduisant par une disponibilité réduite pour d'autres activités, notamment celle de l'entraide communautaire.

Là réside peut-être l'une des explications de la faible diffusion du SRI 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 le SRI 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. Ce dilemme le conduit à faire un arbitrage entre d'une part son investissement (en temps) dans la technique améliorante, qui lui garantit une meilleure production, et d'autre part sa participation (en temps) au système communautaire, régie par la « convention » de *fhavanana*. Si l'on met de côté la considération du risque *matériel* inhérent à l'innovation – qui semble, on vient de le voir, infondée –, son adoption génère un autre type de risque, bien plus grave, 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'assurance 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.

A moins qu'une majorité des membres de la communauté ne l'adopte spontanément, l'arbitrage conduira soit au rejet de l'innovation, soit à son abandon après quelques périodes, du fait de la pression explicite (menaces, moqueries, exclusion, stigmatisation, ...) ou implicite – donc internalisée par l'innovateur potentiel – exercée par la communauté, les pairs, afin de dissuader le « déviant ». Le *fihavanana* jouerait ainsi un rôle effectif de dissuasion de la déviance, pérennisant les modes ancestraux d'allocation temporelle, conduisant au rejet communautaire de la nouveauté, du « progrès », pourtant économiquement souhaitable, et souhaité. L'entraide mutuelle, impliquant un échange permanent de disponibilités temporelles au sein de la communauté, priverait ainsi l'innovation de son facteur crucial de diffusion : l'implication. Ce raisonnement heuristique conférerait donc aux considérations sociales un poids incomparablement supérieur au calcul économique purement matériel. La préférence pour l'homogénéité sociale l'emporterait sur la recherche du profit individuel⁵.

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 ses gains sont quasiment certains, le *fihavanana* 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, dans l'exemple du SRI, du fait que les risques impliqués sont faibles, le gain individuel de son application 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 *fihavanana* ?

Une piste possible serait celle-ci : la notion de risk-dominance au sens de Harsanyi et Selten, mobilisée dans certains jeux de coordination, notamment celui de la *chasse au cerf*, 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 vont ainsi abaisser leur niveau intrinsèque de risque (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, Mailath et Rob (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 « SRI » 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.

Concrètement, pour que le SRI – ou tout autre 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

⁵ « 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 basée ainsi sur une intégration institutionnelle à la fois nuancée et harmonisée des réalités économiques et sociales » (Andriamananjara 1991).

stratégies est permise (Gannon et De 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 *fihavanana*, si l'on accepte l'idée que la pérennité des méthodes de culture traditionnelles malgaches s'explique par la force de cette convention. La coexistence à court ou moyen terme des deux méthodes prouverait la mutation du *fihavanana*, qui s'adapterait partiellement à l'innovation dans certaines communautés et la rejetterait dans d'autres.

Conclusion

Les influences de la convention du *fihavanana* 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 absent de la liste des champs d'application élaborée par Batifoulier et De Larquier (2001).

De par le mode spécifique d'organisation des relations socio-économiques induit par le *fihavanana*, 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. De même, le *fihavanana* doit être considéré comme un idéal-type. Un des intérêts majeurs de l'approche conventionnaliste du *fihavanana* 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. A 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).

L'objet n'est pas ici 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 *fihavanana* malgache comme un mécanisme salvateur garantissant paix sociale et prospérité. Dans une optique institutionnaliste et évolutionniste, il est clair que le *fihavanana*, 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. 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.

L'un des objectifs du programme de recherche 4D consiste précisément à analyser sur le terrain les processus de diffusion des innovations agricoles, et la résistance au changement des individus localisés, en fonction de leurs caractéristiques socio-démographiques, économiques ainsi que de leur voisinage. En identifiant le *fihavanana* à une convention stochastiquement stable, il sera possible de formaliser les conditions nécessaires à une

diffusion de ces éventuelles innovations, notamment en termes de risque et d'assurance compte tenu des contraintes extrêmes pesant sur les petits paysans malgaches.

Bibliographie

- 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., De Larquier G., 2001, « De la convention et de ses usages », in Batifoulier, P. (ed.) *Théorie des conventions*, Paris, Economica, 9-31.
- Ben Porath Y., 1980, « The F-connection: families, friends and firms and the organization of exchange », *Population and Development Review*, 6, 1-30.
- 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*, 6, 4, 20-32.
- Boserup E., 1965, *Evolution agraire et pression démographique*, 1965, Flammarion, Paris, 1970 pour la traduction française.
- Brossier J., 1989, « Risque et incertitude dans le gestion de l'exploitation agricole » in Eldin M., Milleville P., *Le risque en agriculture*, Paris, Editions de l'ORSTOM, 25-46.
- Colin, J.-P. (ed.), 2003, *Figures du métayage*, Paris, IRD Editions, 355p.
- Condominas G., 1961, réédition corrigée 1991, *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, Paris, ORSTOM Editions, 265p.
- Gannon F., De Larquier G., 2001, « Rivalité et coexistence des conventions dans les jeux évolutionnistes », in Batifoulier, P. (ed.) *Théorie des conventions*, Paris, Economica, 161-190.
- Dez J., 1968, « Tradition et développement rural », *Annales de l'Université de Madagascar*, 7, 73-115.
- He Y., 1994, « Economie néo-institutionnelle et développement. Une analyse synthétique », *Revue d'Economie du Développement*, 4, 3-34.
- Hirsch R., 2000, « Nouveaux regards sur la riziculture malgache », Agence Française de Développement, Département des politiques et études, Paris, 7p.
- Kistler P., 1999, « Interaction entre société et système de production agricole dans un terroir des hautes terres centrales malgaches », *Agrarwirtschaft und Agrarsoziologie*, 1, 66-83.
- Lavondes, Rajaobelina, 1960, *Sociologie du développement agricole. Développement et problèmes humains, réaction du milieu rural aux innovations*, Bureau du Paysannat, Antananarivo, 65p.
- Laulanié (de) H., 1992, « Technical presentation of the system of rice intensification, based on Katayama's tillering model », unpublished paper, <http://ciifad.cornell.edu/sri/Laulanie.pdf>.
- Moreau D., 1987, *Analyse de l'élaboration des rendements du riz*, Paris, GRET.
- Moser C., Barrett C., 2003, « The disappointing adoption dynamics of a yield-increasing, low external-input technology: the case of SRI in Madagascar », *Agricultural Systems*, 76, 1085-1100.
- Platteau J.-P., 1997, « Mutual insurance as an elusive concept in traditional rural communities », *The Journal of Development Studies*, 33, 6, 764-796.
- Rabemananjara R. W., 2001, *Le monde malgache. Sociabilité et culte des ancêtres*, Paris, L'Harmattan.

- Razafimpahanana B., 1968, « La tradition merina. Essai de conceptualisation », *Annales de l'Université de Madagascar*, 7, 63-71.
- Razafindratova, J., 1971, « Etude du village d'Ilafy », *Annales de l'Université de Madagascar*, 10, 51-74.
- Razafintsalama A., 1981, *Les Tsimahafotsy d'Ambohimanga. Organisation familiale et sociale en Imerina (Madagascar)*, SELAF, CNRS, 247p.
- Rosenzweig M.R., 1988, « Risk, implicit contracts and the family in rural areas of low-income countries », *Economic Journal*, 98, 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 Etudes, Paris, Documentation Française, 15-41.
- Uphoff N., 2000, « The system of rice Intensification developed in Madagascar », Presentation for *Conference on Raising Agricultural Productivity*, Harvard University, October 16-17, (updated March 5, 2002).
- Uphoff N., Yang K., Gypmantasiri P., Prinz K., Kabir H., 2002, « The system of rice intensification (SRI) and its relevance for food security and natural resource management in Southeast Asia », *International symposium: Sustaining food security and managing natural resources in southeast Asia*, January, Chiang Mai, Thailand.
- 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, 12p.
- Yung J.-P., Chauveau J.-M., 1995, « Débat introductif », in Chauveau J.-M., Yung, J.-P. (eds.), *Innovations et sociétés*, Actes du 14^{ème} séminaire d'économie rurale, vol.2, CIRAD, INRA, ORSTOM, Montpellier, 17-49.

Résumé

Depuis les années 1980 et davantage encore pendant la dernière décennie, un renouveau des approches de l'économie du développement et du programme institutionnaliste a permis d'élaborer des modèles de fonctionnement des sociétés rurales des pays en développement. Ceci s'est fait en relâchant deux hypothèses standard : 1) l'unité de décision dans l'allocation des ressources n'est pas l'individu mais le ménage ou la communauté ; 2) la rationalité dans des économies de survie ne consiste pas tant à maximiser le revenu qu'à minimiser les risques. Il a ainsi pu être montré que les organisations communautaires et les institutions traditionnelles offraient un mode alternatif de règlement des échanges face à l'incomplétude, la défaillance voire l'absence de marchés. Plus que les sociétés où l'échange anonyme domine, celles du tiers monde sont régies par des règles de coordination des comportements assez strictes auxquelles les agents ne peuvent se soustraire sans s'exposer à des sanctions de la part de la communauté.

C'est dans ce courant scientifique qu'il est proposé ici de lire une recherche de terrain en cours en milieu rural à Madagascar. Un paradoxe y apparaît à la suite de l'observation de la dynamique d'adoption des techniques agricoles : alors même qu'une nouvelle technique est réputée plus productive, elle tarde à se diffuser voire n'est jamais adoptée par la communauté, retardant ainsi le gain productif dont cette même communauté pourrait bénéficier. L'une des causes de ce paradoxe serait le mécanisme de mimétisme local ; on a pu remarquer que les paysans attendaient des signaux positifs les uns des autres avant d'adopter des techniques innovantes.

L'existence d'une convention explique en partie ce phénomène. La vie sociale est en effet dictée par le *fihavanana* (« respect d'autrui », « art de vivre en communauté »), convention selon laquelle il ne faut rien entreprendre qui puisse nuire à ses voisins. Cette convention joue un rôle normalisateur dans les relations sociales et détient, selon les termes de Durkheim, un pouvoir coercitif sur les individus. Le *fihavanana* permet de réguler les tensions au sein du groupe, au moyen de pactes ou contrats conclus entre individus, familles, villages. « Faire comme les autres » constituerait ainsi la stratégie individuelle la moins « risquée » au sens du maintien de la cohésion sociale ; en effet, le plus grand « risque » serait de se trouver isolé, marginalisé du fait d'une décision individuelle non validée par la communauté, quelle que soit son efficacité économique intrinsèque, avérée par exemple dans un autre contexte. Le lien communautaire se maintient ainsi au prix d'une homogénéité des comportements, d'une anticipation permanente de ce que font les autres, au risque d'une moindre efficacité du système économique de la communauté rurale dans son ensemble.

Une lecture conventionaliste des comportements « traditionnels », coutumiers, met en avant, même de manière schématique, la force du précédent, l'inertie et les effets de groupe dans l'analyse de la dynamique des innovations. Ce travail, qui s'efforce de faire le lien entre l'analyse institutionnaliste et une recherche de terrain, offre une alternative aux études essentiellement monographiques consacrées au thème de l'innovation en milieu rural dans les pays en développement.