



**HAL**  
open science

## De l'étincelle au diamant...

Nandita Wagle

► **To cite this version:**

Nandita Wagle. De l'étincelle au diamant.... Miroirs : Revue des civilisations anglophone, ibérique et ibéro-américaine, 2025, Sociétés du savoir, 7, pp.98-107. <hal-05393817>

**HAL Id: hal-05393817**

**<https://hal.science/hal-05393817v1>**

Submitted on 2 Dec 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

## De l'étincelle au diamant...

### Une note de lecture croisée de *Comparaison entre les femmes et les hommes* par Tarabai Shinde 1882 et *Why I am not a Hindu woman* par Wandana Sonalkar 2021

Nandita Wagle  
Savitribai Phule Pune University

Cette note de lecture construite à partir des textes originaux et des études autour de ces textes (Shinde, (1882) 2005 ; O'Hanlon, 1994 ; Karki, 2021 ; Sonalkar, 2021) tente de rendre compte de la vie de deux femmes indiennes de l'état du Maharashtra à deux siècles d'écart. Leurs perspectives et réflexions représentent une plainte poignante sur le statut et la condition des femmes indiennes, sur leur place et leur statut dans leur propre psyché et aussi dans la société qui les entoure, et dont elles sont issues.

*Stri Purush Tulana* a paru en langue marathi en 1882. L'auteure Tarabai Shinde (1850-1910) faisait partie de la première génération de femmes instruites de l'Inde moderne. *Why I am not a Hindu woman*, a été publié en langue anglaise en 2021 dont l'auteure Wandana Sonalkar est professeure retraitée (de la prestigieuse Tata Institute of Social Sciences, Mumbai) en *Women's Studies* – un courant des études féministes qui s'est développée à partir des années 1970. Afin de contextualiser ces textes il semble indispensable de faire un tour rapide de l'arrière-plan sociopolitique.

Au 19<sup>e</sup> siècle, l'état du Maharashtra se trouvait à un carrefour socioculturel, à cheval entre le traditionalisme d'une société construite autour des structures hiérarchiques religieuses et féodales et la modernité introduite par la présence coloniale (Kumbhojkar, 2009).

L'instruction formelle introduite par les Britanniques, accessible (en principe) à tous et toutes, était une entrée dans les textes et une ouverture vers les idées dominantes d'autres continents et a mené à une réévaluation des croyances religieuses et des pratiques sociales. Les individus instruits dans des écoles et universités modernes ont aussi été intégrés dans la bureaucratie coloniale ce qui a mené à un brassage social des communautés qui vivaient auparavant presque isolées ou en contact minimal selon les règles prescrites par les normes sociales de l'époque.

Le 19<sup>e</sup> siècle a vu le développement de la presse en plusieurs langues et a créé un forum de partages et d'échanges qui a favorisé la circulation des idées et des notions philosophiques et sociopolitiques. Cette époque a vu fleurir des sociétés savantes, des associations, des institutions et des organisations dont le but était de réfléchir aux questions de pratiques sociales, l'impact de celles-ci et les changements né-

cessaires pour une restructuration de la société (Sunthakar, 1988). La création de nouvelles traditions plus égalitaires et inclusives telle l'instauration du *Ganeshotsav*<sup>1</sup> et du *Shivotsav*<sup>2</sup> par Bal Gangadhar Tilak (1856-1920)<sup>3</sup>, l'utilisation des fêtes traditionnelles anciennes comme *Haldikumkum*<sup>4</sup> pour présenter des idées modernes de l'égalité, de l'éducation, de la participation politique aux femmes, ont toutes été des tentatives astucieuses d'introduire de nouvelles idées sous couvert de continuité des pratiques traditionnelles.

A cette époque, l'industrialisation a entraîné des changements intrinsèques dans la façon d'appréhender les matériaux et les moyens de production et de distribution. Si le statut d'un individu dépendait uniquement de sa naissance dans la hiérarchie socioreligieuse, il s'y est rajouté maintenant le critère économique du pouvoir d'achat. L'arrivée du service postal, la construction des chemins de fer, ont représenté un tournant technologique et social dans la vie quotidienne. Vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle, le cinéma est arrivé en Inde ; cet art n'a pas hésité à prôner de nouvelles valeurs<sup>5</sup>. La réforme sociale, l'accès à l'instruction pour les filles, la presse libre en langue indienne, la publication des écrits des femmes, ont tous fait du 19<sup>e</sup>, le siècle de la renaissance au Maharashtra.

Avec la publication de son essai *Stri Purush Tulana : une comparaison entre les femmes et les hommes* en 1882, Tarabai Shinde a poussé un véritable cri de guerre pour le féminisme dans l'Inde moderne (Rajgopal, 2022). Mais sa voix n'était certainement pas la seule. C'était un siècle de grande résistance par les femmes indiennes, qui, pour la première fois dans les temps modernes, ont remis en question des pratiques socioreligieuses telles le *Sati* (la crémation vive de la veuve sur le bûcher funéraire de l'époux défunt), la discrimination envers les veuves notamment la tonsure pour les distinguer des femmes mariées parmi certaines castes où la chevelure était considérée comme une marque de séduction au regard des hommes (Chakravarti, 1993), le *Balvivaah* (le mariage des filles avant la puberté souvent à des hommes bien plus âgés) (Atwal, 2019), ainsi que des interdictions comme celles de l'instruction scolaire des filles, le remariage des veuves, etc. Ce siècle a témoigné de l'œuvre réformatrice de Savitribai Phule (Raj, 2018), Pandita Ramabai Saraswati (Kosambi, 1988), Kashibai Kanitkar (Kosambi, 2019), Ramabai Ranade (Ranade, 1938) et Anandibai

1 Une fête qui s'étend sur 12 journées consacrées (en août ou septembre, selon le calendrier lunaire) à la célébration du Dieu Ganesh, le Dieu populaire du savoir.

2 La fête commémorant la naissance du roi Shivaji (17<sup>e</sup> siècle) qui a réussi à créer *Swarajya*, (un royaume indépendant de la domination des Moghuls).

3 Enseignant, réformateur social, militant pour l'indépendance, qui a réclamé le *Swaraj*, un gouvernement indépendant de l'état britannique pour l'Inde.

4 Un rassemblement social en Inde au cours duquel les femmes mariées échangent du *haldi* (curcuma) et du *kumkum* (poudre de vermillon), comme symbole de leur statut de mariée et souhaitant la longue vie de leur mari.

5 La production marathi *Kunku* (1937) de la compagnie Prabhat était une critique déchirante de la pratique du mariage forcé d'une adolescente à un vieux veuf, et on entend même le chant des suffragettes, dans une scène du film.

Joshi (Joshi, 1992). C'étaient des femmes qui ont bravé les interdits, se sont instruites, et, pour certaines, ont laissé des écrits sur l'importance de l'émancipation par l'éducation ainsi que le besoin de réformes sociales pour un changement des mœurs sociales.

Tarabai Shinde a publié *Streepurusbatulana* en 1882. Née dans une famille marathe<sup>6</sup> elle a été scolarisée à domicile par son père réformiste. Lectrice de la littérature classique et moderne, participante au *Satyashodhak Samaj*<sup>7</sup> et initiée dans des mouvements réformistes lancés par Jyotiba et Savitribai Phule<sup>8</sup> entr'autres, Tarabai Shinde a été révoltée par l'oppression de la caste et du genre dans la société indienne de l'époque. Ses réactions passionnées au sujet du traitement injuste infligé aux femmes se sont exprimées sous la forme d'un essai de 40 pages sur la comparaison entre les femmes et les hommes. Le texte est une critique sévère des normes et des codes de conduite établis pour les femmes.

Shinde a remis en question les pratiques religieuses qui imposaient des restrictions sur la liberté des femmes avec des exemples tirés des incidents et de faits divers vivement discutés dans les journaux de l'époque ainsi que des exemples venant des textes mythologiques et religieux. Partisane fervente du droit de remariage des veuves ainsi que de l'abolition des pratiques telles que la *Sati* et le mariage des enfants, elle n'a pas hésité à les dénoncer de manière explicite, argumentée et illustrée de multiples cas contemporains. Féministe de la première heure de son époque, elle a tenté d'aller au-delà de la simple identification des maux sociaux pour les analyser sur le fonds du canevas idéologique dominant (Bhagwat, 1995). *Streepurusbatulana* (*La comparaison entre les femmes et les hommes*) établit des liens entre les questions de la désindustrialisation, du colonialisme et de la marchandisation du corps féminin (Karki, 2021).

Sur le plan formel, l'essai se développe dans un fil ininterrompu ; elle s'adresse tour à tour à Dieu (masculin) et surtout aux hommes de castes supérieures (ses principaux lecteurs). Dans son propos, elle emploie des questions rhétoriques, des interrogations, des interjections, des insultes, tout en s'excusant de son manque de style dans l'écriture.

Si cette comparaison entre les hommes et les femmes lui permet d'illustrer le propos et d'amener le lecteur à observer les inégalités, son ton est vif, lorsqu'elle compare

6 Une couche élite de la hiérarchie des castes, des guerriers et des régnants, la caste immédiatement inférieure aux brahmanes.

7 Satyashodhak Samaj (Société de quête de la vérité) et un journal de ce nom a été établi en 1873 pour pousser les castes inférieures à s'émanciper de l'influence des brahmanes et défendre la liberté individuelle, l'égalité et les droits humains.

8 Savitribai Phule (1831-1897) est considérée la pionnière du mouvement féministe indien (O'Hanlon, 2002). Avec son mari Jyotiba Phule elle a fondé la première école indienne pour les filles et les femmes à Pune ; les missionnaires et philanthropes américains et britanniques avaient déjà créé des écoles pour les filles à Mumbai et Kolkata.

les hommes aux bêtes, lorsqu'elle fait des remarques par rapport aux épopées (*Ramayana* et *Mahabharata*), pour donner des exemples de la violence faite aux femmes. En effet la société enferme celles-ci dans des rôles genrés, les empêchant d'accéder à l'éducation, constat répété à travers son essai. En cela, le propos de Tarabai Shinde est d'une modernité intemporelle : le manque d'accès au savoir se reflète dans l'ignorance des femmes, les empêchant de participer pleinement à la société civile. Elle loue les colonisateurs d'avoir rendu possible une transformation dans le paysage social, dans les idées. Pour elle, ce sont les hommes, ses compatriotes de castes supérieures, qui sont ridicules dans l'acceptation des modes vestimentaires et des pratiques alimentaires (consommation de viande) des colons, sans pour autant adopter une attitude bienveillante vis-à-vis des femmes ou adopter une réforme sociale. Se répètent dans ses propos des réflexions, à travers les incidents rapportés par les journaux, sur le mal être des veuves, condamnées à vivre en recluses, forcées d'adopter une vie de frugalité, en l'absence d'une possibilité de remariage. D'après Tarabai Shinde, les Britanniques auraient toute raison de légiférer sur le remariage des veuves. Car en l'absence d'une possibilité de vie indépendante, le mariage est le seul garant d'une « intégration » sociale pour les femmes, à travers les rites, les pratiques et les devoirs qui sont les leurs en tant qu'épouses. De même, elle accable les hommes qui donnent la main de leur fille au premier venu, se débarrassant de leur responsabilité, mûs par des intérêts économiques. Elle condamne l'hypocrisie des hommes, qui malgré l'instruction restent ignares, perpétuant le patriarcat (bien qu'elle n'utilise pas ce terme).

Ce qui transparait dans son essai, c'est sa volonté de vouloir changer les attitudes, les pratiques sociales injustes, à travers sa parole, sincère. La question de l'intervention de l'état britannique dans la vie intime des sujets colonisés, la question du nationalisme culturel, les débats autour des mœurs qui paraissent dans les journaux, les discussions des sociétés savantes, passent au crible de sa plume. En cela le témoignage de Tarabai Shinde nous est précieux.

Un saut long de 130 ans nous emmène à l'ère contemporain dans l'Inde du 21<sup>e</sup> siècle qui a fait ses preuves sur la scène internationale : la gratuité des frais de scolarisation des filles y est encouragée et appliquée depuis plus de 50 ans, des quotas assurent la représentation des femmes dans tous les secteurs, le bilan démographique de 2022 montre un ratio sexuel de 1020 filles pour 1000 garçons, le taux de fertilité de deux enfants par femme, il y a plus d'étudiantes universitaires que d'étudiants et l'employabilité des femmes s'établit à 52% contre 47% pour les hommes. Présentes sur le marché du travail depuis longtemps, les femmes reçoivent toutefois une rémunération égale à 80% de celle attribuée aux hommes. 30% de femmes indiennes sont confrontées à des situations de violence conjugale et l'année 2023 a marqué une augmentation de 15% dans les actes de violences contre les femmes.

C'est dans cette Inde que Wandana Sonalkar a publié en 2020 son livre *Why I am not a Hindu Woman* (Pourquoi je ne suis pas une femme hindoue). Un livre portant un titre qui représente la répudiation de sa propre religion peut être considéré un sous-genre à soi tout seul. Y figurent, entre autres textes, ceux de Bertrand Russell (1927), d'Ibn Warraq (1995) et de Kancha Illaiah (1996). Si Russell propose un rejet de sa religion pour choisir l'esprit scientifique rationnel, Ibn Warraq refuse et répudie sa religion en tant que source de toute violence et destruction. Le livre de Kancha Illaiah Shepherd est une critique cinglante de l'oppression, de la souffrance et de l'exclusion infligée aux communautés appartenant aux castes considérées comme inférieures dans la hiérarchie brahmanique hindouiste. Non seulement refuse-t-il l'appartenance à un tel système, il formule une identité neuve *dalitbabujan*, qui englobe toutes les communautés qui ne s'inscrivent pas dans la logique de la supériorité brahmanique de par la simple naissance.

Sur cet arrière-plan, Wandana Sonalkar a publié son livre chimère, *Why I am not a Hindu Woman*, à la fois une critique sociale et un écrit biographique. Ce texte diverge d'autres mentionnés précédemment sur quelques points importants. Premièrement, il est écrit par une femme : être opprimée, infériorisée, exclue de toute fonction centrale à établir et maintenir la suprématie religieuse et sociale est une constante parmi la plupart des religions. Deuxièmement, ce texte dépasse les limites d'une critique sociopolitique et puise dans le vécu intime, familial, personnel de l'auteure. Celle-ci parle de son vécu en tant que fille née dans une famille hindoue de caste supérieure et puis en tant qu'épouse d'un homme *dalit* qui, de par sa simple appartenance à cette caste, était abhorré et exclu par la sienne.

Divisé en 5 chapitres, avec des notes à la fin de chaque chapitre pour compléter les propos, le texte de Wandana Sonalkar puise dans la mémoire personnelle, les événements contemporains, la prégnance de la mythologie, et propose de fines observations sur la manipulation politique de la religion, ce qu'elle réfute. Née dans une famille « hindoue », et ayant grandi et étudié à l'étranger, l'auteure est arrivée en tant que jeune adulte en Inde, où elle a travaillé toute sa vie, en tant qu'enseignante, chercheuse et militante féministe. Elle se dit « marxiste », dans sa posture de vouloir changer le monde à travers la pratique (p. 6). En déclarant d'emblée que l'hindouisme des siècles passés ne lui est d'aucun intérêt, elle choisit de traiter l'hindouisme contemporain, dans tous ses avatars moderne, post-moderne et post-colonial, comme le sujet de sa critique.

Le premier chapitre est dédié à la famille hindoue. Le clivage entre, d'une part, son vécu personnel au sein d'une famille dysfonctionnelle et, ensuite, la difficulté de faire accepter socialement son mariage inter-caste, et d'autre part, la glorification de la famille « idéale » (brahmanique) dans l'imaginaire social avec la part de sacrifices qui incombent aux femmes (mères de famille), l'ont amenée à refuser le patriarcat implicite dans toutes les relations sociales dans le contexte indien. La religion (hin-

doue) n'a été d'aucun secours dans les relations entre les membres de famille, et les femmes ne sont censées que suivre ou subir ce que décident les hommes.

Dans le deuxième et le troisième chapitre Sonalkar aborde la question du nationalisme hindou (*Hindutva*) et ses relations avec les autres religions. L'histoire de la Partition de l'Inde et du Pakistan avec les violences interconfessionnelles se rejoue à chaque incident, à chaque conflit entre ces deux pays. Être pacifiste peut vous rendre « antinationaliste » ; de même le nationalisme hindou cherche à contrôler « l'ennemi intérieur ». Toute manifestation de critique à l'encontre de la nation hindoue peut être sujet de railleries. Le projet politique est celui de réécrire l'histoire, et battre en brèche l'image des fondateurs de l'Inde moderne post-indépendance (aussi bien Jawaharlal Nehru que Babasaheb Ambedkar). Le projet d'asservir toutes les religions à l'hindouisme n'est pas nouveau, avant l'indépendance, certains en ont rêvé. Or ce qui est mis en cause c'est la question de la laïcité (séparation de la religion et de l'état d'une part, et dans le contexte indien, placer toutes les religions sur le même pied d'autre part). A l'indépendance le positionnement de l'Inde laïque était en opposition au Pakistan : les Musulmans indiens devaient être rassurés (en permettant aux Musulmans de conserver leur loi religieuse quant à la vie personnelle), et les « basses » castes devaient être incluses à travers des dispositifs de discrimination positive (accès à l'enseignement supérieur, au fonctionariat, etc.). L'auteure constate une érosion de la laïcité, et la survie du nationalisme hindou dans la vie démocratique. Les formes agressives du projet *Hindutva* (hindouisme contre le Pakistan et des Musulmans indiens) ont proliféré avec des lois concernant la citoyenneté, le registre national des citoyens, des actes de violence envers les Musulmans, tout en promouvant une image de l'hindouisme comme étant une religion pacifiste.

Elle constate que si la majorité des autres religions est centrée sur la supériorité des hommes, l'hindouisme est intrinsèquement misogyne et ne croit aucunement à une éthique universelle grâce au principe inhérent du *dharma*. Cette valeur de pivot de la théologie hindouiste change de définition et de nature selon le statut social et selon le genre. Elle n'hésite pas à identifier cette négation d'égalité comme l'aspect de la religion hindoue formant la pierre fondatrice de l'idéologie suprémaciste de *Hindutva* qui noircit le climat politique indien depuis bientôt trois décennies.

A travers les événements qui ont marqué l'histoire de l'Inde post-indépendance (surtout la démolition de la mosquée Babri à Ayodhya en 1992 par les nationalistes hindous), l'auteure a observé la ségrégation spatiale entre communautés religieuses se creuser dans la ville d'Aurangabad, où ces cissions étaient auparavant moins marquées.

Pour le projet politique des nationalistes hindous, la conversion religieuse vers l'hindouisme, face à la supposée montée en nombre des minorités est censée « ramener à la maison » (*ghar wapsi*) les personnes de castes inférieures, ou des personnes d'autres confessions afin de maintenir intacte une certaine domination masculine. Bien que

le message soit compliqué, il s'agit d'« unifier » l'hindouisme, en maintenant un ordre social basé sur la hiérarchie et refusant toute manifestation à son encontre.

Elle donne l'exemple de la mort sociale des veuves (malgré les 130 ans qui séparent son texte de celui de Tarabai Shinde), ou de l'exclusion des femmes dans les temples, et même si les femmes sont de plus en plus présentes au rang des nationalistes hindous, aussi bien sur la scène politique que sur le terrain, il s'agit de maintenir un ordre social basé sur le *dharmā*.

L'auteure refuse d'accepter ce nationalisme d'exclusion, en tant que promu par ceux qui prônent l'*Hindutva*.

Le quatrième chapitre évoque les mouvements contre le maintien de la hiérarchie sociale entre castes. La réussite professionnelle n'apporte pas forcément l'acceptabilité sociale aux personnes appartenant aux basses castes. Babasaheb Ambedkar prêcha l'abandon des pratiques vestimentaires marqueurs d'appartenance de caste, et la pratique de mariage inter-castes afin d'aller vers une société sans castes. Or encore aujourd'hui, constate Sonalkar, les inégalités sociales et de genre maintiennent cette hiérarchie, malgré les mouvements de réformistes, ou des initiatives venant du peuple pour une inclusion sociale des démunis. Le mode de vie libéro-démocratique que pensent intégrer un grand nombre d'urbains contemporains reste un choix académique qui ne ruisselle pas dans l'intimité de leur vie et leur quotidien. En l'absence d'une éthique universelle, la définition d'être hindou dépend de la réalisation de multiples actes performatifs qui illustrent l'appartenance à la religion hindoue mais simultanément à une caste dans sa hiérarchie. Elle continue à proposer une explication de la violence emblématique du mouvement de *Hindutva* comme une extrapolation de la violence intégrée au tissu profond de l'hindouisme de par la notion d'altérité interne et externe. L'altérité interne est représentée par les castes inférieures et le sexe féminin et l'altérité externe représentée par d'autres religions comme l'Islam. La première est invisibilisée et la deuxième légitimée par des arguments variés. L'auteure rejette l'hindouisme qui perpétue la pertinence des normes sociales qui imposent des rôles de subordination de toute personne qui ne serait pas homme hindou de caste supérieure.

Dans le dernier chapitre, Sonalkar aborde la question de la violence inhérente à l'hindouisme, et enracinée dans les inégalités selon la naissance. Les femmes et les *shudras* (les basses castes) doivent servir et obéir ; les castes supérieures maintenant le monopole sur le savoir. Il ne s'agit pas de savoirs ancestraux concernant les rites et pratiques des différentes communautés d'artisans, mais surtout d'un savoir assorti d'un pouvoir. Selon l'auteure, il est important d'explorer la formation du « monde intime » des Hindous, et d'affronter ses démons afin de comprendre les racines de la violence rendue acceptable par l'hindouisme politique.

Ce texte, écrit à plus d'un siècle de celui de Tarabai Shinde, s'en rapproche dans le fait qu'il soit produit par une femme qui appartient à une communauté qui a de l'influence.

Ces deux textes apportent une perspective, non de la souffrance des inférieures opprimés, mais du traumatisme vécu par des individus atypiques des castes supérieures. Ni l'une ni l'autre des auteures ne représentent les femmes de leur époque, les deux femmes appartenant aux couches sociales hautement privilégiées de leur temps. Ce sont des voix solitaires qui, chacune de sa façon, questionnent, critiquent, secouent l'arbre des valeurs socioreligieuses établies et soutenues par le patriarcat. L'ouvrage de Tarabai Shinde est une tirade fiévreuse, un brûlot qui n'hésite pas à insulter et à calomnier. Avec le bagage historique des textes qui l'ont précédé dans la même veine (*Why I Am... /Why I Am Not...*), l'ouvrage de Wandana Sonalkar est un traité posé, calme, sur un ton tantôt chercheur, tantôt biographe, qui présente une critique incisive de la réalité contemporaine allant droit au cœur de l'existence religieuse.

De Shinde à Sonalkar, les femmes indiennes sont passées par de multiples définitions du « féminin » et du « féminisme ». Même si ces femmes ne représentent pas la condition de la majorité de leur époque, elles se sont réinventées sur des modèles parfois étrangers, parfois indigènes... mais l'évolution du propos sur le féminisme depuis *Stri Purush Tulana* jusqu'à *Why I am not a Hindu Woman*, est incontestablement représentatif de la marche des femmes, de la féminité et du féminisme en Inde.

## Bibliography

Atwal, J., 2019, Sati, child wives, and prostitutes: Constituting violence and criminality in colonial India, in Jyoti Atwal, Iris Flessenkämper (ed.), *Gender and Violence in Historical and Contemporary Perspectives: Situating India*, London, Routledge India, p. 110-122.

Bhagwat, V., 1995, Marathi literature as a source for contemporary feminism, *Economic and Political Weekly*, WS24-WS29.

Chakravarti, U., 1993, Social Pariahs and Domestic Drudges: Widowhood among Nineteenth Century Poona Brahmins. *Social Scientist*, 21(9/11), 130-158. <https://doi.org/10.2307/3520430>

Ilaiah, K., 1996, *Why I Am Not a Hindu: A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*, Calcutta, Samya.

Joshi, S. J., 1992, *Anandi Gopal*, Translated and Abridged from the Marathi by Asha Damle, Calcutta, Street & Smith New Eagle Series # 1025.

Karki, M., 2021, First Feminisms and their Foremothers: A Comparative Analysis of Mary Wollstonecraft's *A Vindication of the Rights of Women* and Tarabai Shinde's *Stri Purush Tulana*, *The Criterion: An International Journal in English*, Vol. 12, Issue-V, October 2021, p. 188-197. <https://www.the-criterion.com/V12/n5/CM03.pdf>

Kosambi, M., 1988, Women, emancipation and equality: Pandita Ramabai's contribution to women's cause, *Economic and Political Weekly*, WS38-WS49.

Kosambi, M., 2019, *A Fragmented Feminism: The Life and Letters of Anandibai Joshee*, Edited by Ram Ramaswamy, Madhavi Kolhatkar, Aban Mukherji, London, Routledge India.

Kumbhojkar, S., 2009, *19th Century Maharashtra: A Reassessment*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.

O'Hanlon, R., 2002, *Caste, conflict and ideology: Mabatma Jotirao Phule and low caste protest in Nineteenth-Century Western India* (Cambridge South Asian Studies, Series Number 30), Cambridge University Press.

Raj, V., 2018, *First Indian Women Teacher: Savitribai Phule. Biography of Savitribai Phule*. Educreation Publishing.

Rajgopal, S. S., 2022, "Fiery Sparks of Change": A Comparison between First Wave Feminists of India and the US, *Wagadu: A Journal of Transnational Women's & Gender Studies*, 24(1), 3. <https://digitalcommons.cortland.edu/wagadu/vol24/iss1/3>

Ranade, R., 1938, *Himself: The Autobiography of a Hindu Lady*, Translated and adapted by Katherine Van Akin Gates, From a Book Written In The Marathi Language by Mrs. Ramabai Ranade, New York, Longmans, Green and Company.

Russell, B., 1927, *Why I Am Not a Christian*, texte integral de la conference accessible sur <https://users.drew.edu/~jlenz/whynot.html>, dernière consultation le 21 mars 2025.

Shinde, T., Purandare, M., Wagle, N., & Van Woerkens, M., 2005, *Comparaison entre les femmes et les hommes* (1882), Paris, Indigo et Côté Femmes.

Shinde, T., & O'Hanlon, R., 1994, *A comparison between women and men: Tarabai Shinde and the critique of gender relations in colonial India*, Oxford University Press.

Sonalkar, W., 2021, *Why I am not a Hindu Woman: A Personal Story*, New Delhi, Women Unlimited.

Sunthakar, B. R., 1988, *19th Century History of Maharashtra. Vol. I (1818-1857)*, Pune, Shubhada-Saraswat Prakashan.

Warraq, I., 1995, *Why I Am Not a Muslim*, New York, Prometheus Books.